

1180690

DR

7112



NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA

XIX

A. Richman -
1941

SALOMON REINACH

OBRAS

II

MADRID

1928

CARTAS A ZOE

SOBRE LA HISTORIA DE LAS FILOSOFÍAS

TRADUCCIÓN DE

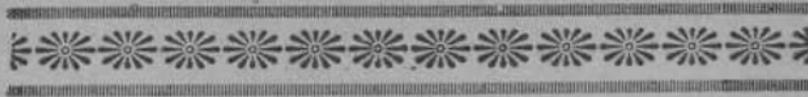
J. M. Q

II
DE LA ESCOLÁSTICA
A LA ENCICLOPEDIA

Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria

7112

MADRID
1928



XVIII

La filosofía Escolástica

Querida Zoe: La filosofía escolástica, o de las Escuelas—lo cual no quiere decir gran cosa—es aquella que fué enseñada en el Oeste de Europa durante diez siglos, del año 500 al 1500, aproximadamente. Desde el año 1200, pero no antes, la Universidad de París, la «colina ardiente» de Santa Genoveva, es el centro de esa enseñanza, al cual acuden a iniciarse estudiantes de toda procedencia.

¡ Mil años de filosofía ! Sería inferior una injuria al espíritu de los pueblos europeos atribuir a esa doctrina una uniformidad, una inmovilidad que permitiesen definirla en unas cuantas páginas, considerarla como un bloque.

«Estercolero de la escolástica», decía Leibniz, confesando, con todo, que había oro que recoger en ella. No hablemos de *estercolero*; sería descortés. No digamos tampoco con Taine que fué «un mundo de estupidez». Mas tampoco exageremos, como se hace hoy a menudo, la parte que corresponde al oro. Sigamos el consejo de Spinoza, que quiere que se trate de comprender antes que de

alabar o de vituperar. Reconozcamos sobre todo que la escolástica, con su gusto, a veces desenfrenado, por las discusiones sutiles, fué una saludable gimnasia; que abordó muchos problemas eternos; que tuvo el mérito de asegurar al pensamiento cierta independencia, de abstraerlo al exclusivo dominio de la teología. Reconozcamos asimismo que los innumerables volúmenes—gran parte de los cuales han permanecido inéditos—en que ha consignado sus controversias, dan testimonio de una pasmosa actividad del espíritu en circunstancias en que éste apenas si era alentado. Hablar a cuenta de esto de un largo sopor del pensamiento es contrario a la verdad: la escolástica, después del año 1000, fué un despertar.

* * *

En el Occidente, la religión de la Iglesia romana, hasta el siglo XVI, dió cuenta de todas las herejías, de todos los cismas; fué preciso que la enseñanza de la filosofía se acomodase a ella, tanto más cuanto que era practicada exclusivamente por hombres de iglesia, clérigos. Pero acomodarse no es constituirse en esclavo. Se dice demasiado fácilmente que la filosofía escolástica fué sierva (en latín, *ancilla*) de la teología; sierva, si se quiere, pero a la cual dejaba su señora bastante ocio y libertad. Lo cierto es que la labor esencial de la filosofía escolástica consistió en conciliar el ejercicio de la razón con las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia, a

las cuales, naturalmente, estaba prohibido tocar, a lo menos sin infinitas precauciones verbales. «Puedes discutir, decía San Bernardo, con tal que empieces por creer sin reservas.» *La fe que trata de comprender*: tal fué, a partir de San Agustín, la fórmula de toda investigación filosófica. Ello no tenía nada de sorprendente para espíritus que, educados en el catolicismo, consideraban a éste como la verdad absoluta, si no como la verdad total que el hombre pueda alcanzar, ya que la religión no nos instruye acerca de todo, y esto era admitido, entonces como ahora, por todo el mundo.

El librepensamiento en el sentido moderno de la palabra, e incluso el escepticismo, eran rarísimos; hay algunos ejemplos aislados de uno y otro, sobre todo en Italia, en los siglos XII y XIII, pero que apenas si cuentan. Es cosa de preguntarse si hubo un solo incrédulo *probado* durante mil años.

No nos asombremos. ¿Cómo razonan hoy aquellos que no aceptan las enseñanzas de la Iglesia— hablo de aquellos que tienen derecho a no creer, no de los ateos y materialistas de mesa de café? Recurren a la historia. Hacen la crítica de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Demuestran o creen poder demostrar que esos textos, fundamentos de la fe, están desasistidos de certeza, que lo que se encuentra en ellos no son verdades, sino opiniones y leyendas. Ahora bien, en la Edad media no existe, en absoluto, la ciencia de la crítica histórica. Se cree en Moisés y en Jesús lo mismo que en el rey Teseo y que en el emperador Augusto; se cree en lo que yace escrito, pero sobre todo, en aquello que está escrito en la Biblia.

Hay que aguardar al siglo XVI y al XVII para que la crítica, muy tímidamente al principio, reclame sus derechos.



La Iglesia estaba tan bien armada, en la Edad media, que hubiera podido decir a los hombres: «Creed y enseñad todo lo que yo enseñe; no os metáis a añadir ni a quitar nada a mis lecciones; si no, se os pondrá una mordaza en la boca, y hierros en las manos.»

¿Por qué no ha dicho eso la Iglesia o, si lo ha dicho, ha sido de tarde en tarde, cuando algo o alguien la inquietaba? Por tres razones, sobre todo. En primer lugar, porque debía de tener en cuenta la natural curiosidad de los hombres, a los cuales no se puede hacer callar como a niños. Por otra parte, sabía que los más célebres Padres de la Iglesia, contemporáneos de su triunfo sobre el paganismo, se habían contradicho a menudo; era preciso, aún a costa de argucias, conciliar esas contradicciones, poner de acuerdo a los doctores. Finalmente, y sobre todo, porque hubo siempre, bien en la propia cristiandad, bien en sus confines, infieles como los musulmanes y judíos, cismáticos como los griegos, heréticos como los valdenses y albigenses. Había que convencer a todas esas gentes de la verdad del catolicismo, y, como quiera que fuesen rebeldes, reducirles a la fe por medio del razonamiento, mediante ese arte de discutir, heredado de los griegos, que se llama *dialéctica*. De dónde la tendencia, por

otra parte muy antigua en el cristianismo—podemos hacerla remontar a San Pablo—de demostrar la religión por la razón, pese a lo que ambas ofrecen, a primera vista, de contradictorio; mas la prueba de que esa conciliación, aparente cuando menos, no es un absurdo, está en que muchos hombres verdaderamente superiores han creído realizarla, y que millones de hombres les han creído.

* * *

El acuerdo de la razón y de la religión es una cosa; la demostración de la religión por la razón es otra. Los doctores han diferido su parecer acerca de la elección. Al lado de aquellos que, aparte de la existencia de Dios, quisieron probar mediante la sola dialéctica la Trinidad, la Encarnación, la presencia real de Cristo en la hostia, hubo otros que llegaron a decir que esas verdades de la fe se hallaban fuera de la razón, que no había lugar a demostrarlas con razonamientos, que los filósofos eran muy audaces al pretender tal, porque, suponiendo que lo consiguiesen, ¿qué mérito quedaría a la fe, qué papel a la Iglesia? Hubo, en fin, sabios que conciliaron entrambas tendencias, y enseñaron un término medio: la razón humana, dijeron, puede elevarse hasta el conocimiento de Dios; puede demostrar que el alma es espiritual, y algunas otras verdades fundamentales; mas por lo que atañe a lo demás, para todo aquello que es teología especial, lo único que la razón puede hacer es disponer al espíritu humano a que crea en los dogmas y en los

misterios cuyo depósito compete a la Iglesia. Las verdades de la fe son conformes a razón, unas, y otras superiores a ella, pero todo aquello que les sea opuesto no será verdad. Esta doctrina es la que enseñó primeramente Hugo de San Víctor, y la que acogió Santo Tomás de Aquino, el *Angel de las Escuelas*, de quien se dijo que había bautizado a Aristóteles, porque se creyó que lo había puesto de acuerdo con la Iglesia. En el siglo XIX, singularmente a partir de León XIII (1879), la Iglesia romana ha hecho de Santo Tomás su doctor favorito, y la filosofía que enseña en sus seminarios es todavía la de aquél.



¿Qué es lo que enseñaba la teología católica de la Edad media? Aproximadamente lo que puede usted encontrar en su catecismo. A esas enseñanzas se añadían las opiniones de los Padres de la Iglesia, promovidos al rango de santos, especialmente San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo, opiniones infinitamente respetables, pero que siempre era lícito interpretar, es decir, impugnar con discreción.

Todo eso está claro; pero ¿qué es lo que enseña la razón?

No es tan fácil de precisar. ¿Cómo componer un catecismo con lo que se llama las *luces naturales* del espíritu? La Edad media salió del paso invocando la sabiduría antigua, en la escasa medida en que la conocía. De Platón no había más que dos

diálogos traducidos al latín; pero San Agustín había sido el Platón cristiano, y la Edad media poseía su inmensa obra. De Aristóteles no tuvo, al principio, más que los tratados lógicos a que se daba el nombre de *organum*, es decir, *instrumento*, traducidos al latín; después, poco a poco, desde 1210, el resto de sus obras, retraducidas de versiones arábigas o hebraicas, derivadas a su vez de traducciones siriacas. El texto griego no fué traducido directamente—aun cuando todavía muy mal—sino a partir de 1260, cuando casi nadie conocía en Occidente el griego. Había asimismo una vasta colección de escritos místicos vertidos del griego al latín, atribuídos por una obstinada leyenda, creada en tiempo de Carlos el Calvo, a San Dionisio Aeropagita, senador ateniense convertido por San Pablo. En realidad, se trata de escritos del siglo V, inspirados en el cristianismo oriental y en la filosofía de Plotino; a pesar de Abelardo, cuyo escepticismo fué desdeñado, hubo que aguardar hasta Lorenzo Valla y Erasmo para saber que esas mediocres elucubraciones, que Alberto Magno creía inspiradas por Dios, no eran obras de un sabio del siglo I que hubiese conocido al apóstol Pablo. Naturalmente, no todos los clásicos latinos se habían perdido; entre los filósofos se leía aún a Cicerón y sobre todo a Séneca. De momento no hablaré a usted de los comentadores árabes de Aristóteles traducidos al latín, cuya influencia sobre el pensamiento de la Edad media fué considerable; quédese para una carta ulterior.

Así, tenemos, por una parte, la enseñanza de la Iglesia, fundada en el Antiguo y Nuevo Testamen-

to, en las decisiones de los Papas y de los Concilios, los escritos de los Padres: en una palabra, todo el tesoro de la fe; por otra parte, lo que pasaba por representar el tesoro de la razón humana entregada exclusivamente a sus fuerzas y aún no iluminada por el cristianismo, pero pressintiéndolo, en particular, Platón y Aristóteles. He aquí lo que se trataba de conciliar, a la mayor gloria de la religión.

* * *

Todavía se discute para saber en qué medida se hallaron en desacuerdo Platón y su discípulo Aristóteles. Para la alta Edad media, que conocía mal a uno y otro, Platón representaba sobre todo el vuelo del alma hacia lo ideal; Aristóteles, el arte de conducir bien el razonamiento, es decir, la lógica. Había llevado a su perfección el mecanismo del razonamiento deductivo, el silogismo; este fué, en las escuelas de la Edad media, uno de los principales temas de la enseñanza.

Ya sabe usted que la deducción se opone a la inducción, que es el método del descubrimiento (t. I, pág. 119). Esta consiste, en las ciencias de la naturaleza, en extraer leyes de la observación de los hechos. La inducción apenas si fué enseñada en la Edad media, aun cuando fuese necesariamente practicada por los médicos. Las ciencias de la naturaleza hicieron escasos progresos, porque la observación y la experimentación no gozaron de gran pre-

dicamento; pero aún hubo otra razón de ese relativo estancamiento, que ha sido exagerado.

Esa razón es la deplorable influencia del método teológico.

En teología se parte de textos reputados como infalibles, que son interpretados, en caso de duda, alegando autores: un San Agustín, un San Jerónimo, un *canon*, es decir, una decisión dogmática de algún concilio. Existían enormes colecciones en las que esas opiniones y decisiones estaban clasificadas; se acudía a ellas, considerando los textos como argumentos, y después se los pesaba.

De la teología pasó ese método a todas las ciencias, que durante mucho tiempo fueron prisioneras del pasado. Todavía Molière se burla de los médicos que alegan autores en lugar de aducir observaciones.

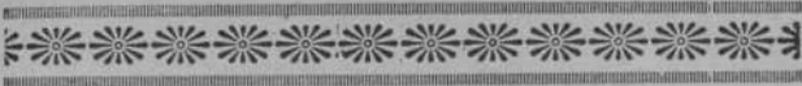
Se burla asimismo de los que creen explicar las cosas con palabras. ¿Por qué hace dormir el opio? Porque posee una «virtud adormitiva». Esa virtud es una *cualidad oculta*, y había centenares de cualidades ocultas de este jaez. Era, como dice Leibniz, «tomar la paja de los términos por el grano de las cosas». Los escolásticos no habían inventado eso; lo habían tomado de la escuela de Aristóteles. Si una piedra que soltamos cae a tierra, es, dice Aristóteles, porque participa de la *gravidad*. Fue uno de los grandes méritos de Descartes el de aligerar a la ciencia de esas inútiles y perniciosas abstracciones, aun cuando lo haya conseguido no más que imperfectamente, ya que todavía hablamos del color, por ejemplo, como de una cualidad oculta

que se añadiese a los cuerpos o los dejase, a la manera de un duendecillo.

En suma, lo que faltó principalmente, salvo escasas excepciones, a los filósofos de la Edad media, fué el gusto y el hábito de la observación, así del mundo exterior como de los fenómenos de la conciencia, y la posibilidad de substraerse a la tiránica autoridad de los textos escritos.

En mi próxima carta diré a usted algo de los comienzos de la historia de la escolástica: ya sabe usted ahora de qué se trata, y que es cosa que no carece de interés.

S. R.



XIX

La filosofía Escolástica

(Continuación)

Querida Zoe: La escolástica empieza a florecer hacia el año 1050, y llega a su apogeo dos siglos más tarde. El período precedente (500-1000) es el de la *pre-escolástica*, precedido a su vez por el llamado período *patrístico* (200-500), que es el de los Padres de la Iglesia. Se da este nombre a los escritores cristianos de los siglos II al VI; así, San Pablo, muerto hacia 67, no es un Padre de la Iglesia, aun cuando todos se hayan inspirado en él.

Aquellos Padres que habían aprendido la filosofía griega, propendieron a unirla al cristianismo, como el judío de Alejandría, Filón, en los comienzos de la era cristiana, había helenizado y platonizado el judaísmo (t. I, pág. 171). La nueva labor de síntesis se operó, una vez más, en Alejandría, donde Clemente (murió 217) y su discípulo Orígenes (murió 254) constituyeron, en sus líneas generales, la filosofía religiosa del cristianismo. En cierto sentido, fundaron la escolástica, puesto que el programa de Clemente es ya el de San Anselmo cuando

habla de la *ascensión de la fe hacia el conocimiento*, y Orígenes había compuesto una verdadera *Summa* de teología.

Las doctrinas así definidas dejaban, sin embargo, abierto el campo a numerosas disputas, que trató de apaciguar el Concilio de Nicea, reunido bajo Constantino (325). Si quiere usted conocer algunos detalles acerca de esas controversias, abra el *Orfeo* (pág. 381). Lo que aquí nos interesa sobre todo es que la sabiduría pagana, en vísperas de la derrota del paganismo, se insinuó en la nueva religión. ¡Segunda victoria del genio helénico sobre sus vencedores! La primera había sometido a la Roma pagana, semibárbara todavía, cuando la independencia política de Grecia hubo sucumbido bajo sus golpes: *Graecia capta ferum victorem cepit*. Entiende usted este latín de Horacio, ¿verdad?

Los doctores cristianos saben que su religión debe mucho a la filosofía griega, pero se tranquilizan de análogo modo que Filón, alegando que los sabios de Grecia han tomado subrepticios préstamos de la Biblia judía. San Agustín creyó incluso, primeramente, que Platón había sido discípulo de Jeremías; después reconoció honradamente que la cronología se oponía a ello, pero aún así admitió que la doctrina de los Profetas había sido revelada a Platón por algún intérprete.

* * *

Este ilustre Padre de la Iglesia latina, Agustín de Thagasta (354-430), obispo de Hipona, en Afri-

ca, era pagano de nacimiento. Fué sucesivamente sensualista con los maniqueos, que profesaban una religión oriunda de Persia, y escéptico con los filósofos de la Nueva Academia. La lectura de Platón, en traducción latina, le llevó, según él mismo refiere, al cristianismo. Pero Platón le pareció a menudo oscuro; prefirió los neoplatónicos, Plotino, Porfirio, Jámblico, y es innegable que su pensamiento religioso les debe mucho.

Lo que de más original ofrece es la refutación del escepticismo con la observación de que el hombre, aunque dude de todo, no puede dudar de su propio pensamiento. El famoso: «Pienso, luego existo», de Descartes, está ahí más que en germen, casi con todas sus letras. Pero San Agustín no ha construído un sistema sobre ese precepto; estaba demasiado preocupado por la teología.

La dialéctica al servicio de la teología, que es el método especulativo de la Edad media, reconoce en San Agustín a un maestro. Es para él la disciplina por excelencia, la que enseña a enseñar. En la práctica de ese arte no es desdeñable la filosofía pagana, puesto que muchos Padres latinos e innumerables Padres griegos la han invocado ya. Evidentemente, a la autoridad de las Escrituras y a la de los Padres les corresponde el primer puesto, *pero hay que comprender para creer, así como hay que creer para comprender*. Nuestra inteligencia sirve para aprehender mejor lo que es el objeto de la fe, y la fe sirve para hacer aceptar más completamente lo que la inteligencia entiende. Estas ideas no serán perdidas de vista por los escolásticos; incluso

puede decirse que han pasado a ser para ellos reglas, y que han conservado todavía todo su ascendiente sobre los filósofos cristianos.

* * *

Después de la caída del Imperio de Occidente (476), cuando el godo Teodorico reinaba en Italia, hallamos un filósofo que fué, en ciertos respectos, el último filósofo de la antigüedad y el primero de los escolásticos. Se llamaba Boethius; nosotros le llamamos Boecio.

Ministro de Teodorico, posteriormente caído en desgracia cerca de él, tradujo al latín los tratados lógicos de Aristóteles, que fueron un manual para la Edad media, así como su *Metafísica* y otras obras; pero estas últimas versiones no fueron vueltas a encontrar hasta el siglo XII, para ser utilizadas por Santo Tomás. En la prisión a que fué arrojado por Teodorico, y de la cual no salió sino para ser ajusticiado, Boecio escribió la *Consolación de la Filosofía*. La Filosofía, personificada, habla en prosa y en verso con el cautivo, le enseña la inestabilidad de las cosas humanas, la necesidad de buscar la felicidad exclusivamente en la virtud. Boecio era cristiano, pero nada de ello deja transparecer en su obra, totalmente inspirada por el pensamiento estoico y platónico del paganismo. Por otra parte, carece de originalidad, y el historiador Gibbon exagera cuando califica a la *Consolación* de «libro de oro».

El cristianismo de Boecio hay que buscarlo en

sus escritos teológicos menores, todavía más leídos en la Edad media que su *Consolación*. Su *Tratado de la Trinidad* es un verdadero modelo de disertación escolástica, con los defectos anticipados de esa literatura. Puede decirse de él que ha creado a la vez el vocabulario y el método de la filosofía escolástica.

Después de San Agustín y hasta el triunfo de Aristóteles, Boecio quedó como la más alta autoridad.

* * *

En medio de las calamidades que siguieron, la enseñanza se refugió en los monasterios y en los capítulos de las iglesias catedrales. La teología de la Edad media comienza con el anglosajón Beda (murió 735), historiador y compilador de geología, de cosmografía, de cronología; su discípulo Egberto fundó la Escuela de York, de la cual salió el sajón Alcuino (murió 804), jefe de la Escuela llamada *palatina*, es decir, del Palacio imperial, y a quien se ha calificado de «primer ministro intelectual» de Carlomagno (se habían encontrado por casualidad en Parma). El *Tratado de Dialéctica* de Alcuino se presenta en forma de un diálogo entre el emperador y él. Nada de original se encuentra en esa obra, como tampoco en la voluminosa de Rabán Maur (murió 856), discípulo y amigo de Alcuino, que llevó a Alemania el estudio de la teología. En sus 22 libros sobre el *Universo* ha dado una especie de enciclopedia bárbara del saber de su tiempo, libro ilegible.



El clero de Irlanda era entonces el más civilizado de occidente. De él provino Juan Escoto, llamado *Erígena*, es decir irlandés (muerto 882), que dirigió la Escuela de Palacio, en París, en tiempo de Carlos el Calvo. Este hombre extraordinario, sabía el griego; tradujo al latín los escritos atribuidos a Dionisio Aeropagita (v. pág. 11), que habían sido traídos de Bizancio por una embajada. El platonismo medieval ha salido de San Agustín y del falso Dionisio, como la lógica aristotélica de la traducción de Boecio. Juan Escoto escribió, además, una gran obra, muy audaz, que poseemos, aun cuando el papa Honorio III (1225) haya prescrito su destrucción. La idea central, tomada de San Agustín, es la de la identidad de la verdadera religión y de la verdadera filosofía. Pero la razón, que es más antigua, debe pasar delante de la autoridad de los Padres. Ciertamente es que las Escrituras son infalibles, pero su interpretación es libre y acaso simbólica, puesto que el Espíritu Santo, que las ha dictado, oculta en ellas infinitos significados. El fin supremo de la humanidad consiste en restaurar la unidad rota por el pecado original, de lo que resulta, entre otras miserias, la distinción de los sexos. Al final de los tiempos, el mundo entero debe volver a Dios, en el cual se fundirá el mundo inteligible después de haber previamente absorbido al mundo sensible. El propio Jesús ha dado el ejemplo, puesto que se ha reintegrado en Dios des-

pués de haberse revestido de un cuerpo glorioso y asexuado.

¡Imaginaciones neoplatónicas que acusan también la influencia de Orígenes! ¿Es Escoto, como se ha dicho, el primero de los escolásticos, o el último de los alejandrinos, o, como también se ha dicho, el primer adversario de la escolástica, por haber subordinado tan claramente la fe a la razón?

No hay que olvidar que este pensador quedó aislado, que no fundó Escuela (ya que los *escotistas* son discípulos del franciscano Duns Escoto y no de Escoto Erígena). Brilló como un meteoro y desapareció sin dejar huella, hecho casi único en la historia del pensamiento.



Excepción hecha de este extraño genio, el carácter de la ciencia carolingia y de toda la ciencia hasta el siglo XI, es la receptividad, el tradicionalismo. Se comenta, se hacen extractos, la autoridad de los Padres es admitida sin disputa. Apenas si se aplica la dialéctica a la teología, reducida a la explicación de las Escrituras y a la clasificación de las opiniones de los Padres. El más citado de todos ellos es San Agustín. Carlomagno lo admiraba, según se dice, hasta el extremo de hacerse leer la voluminosa «Ciudad de Dios». Después de San Agustín viene San Gregorio el Magno. Las *flores* de los Padres eran agrupadas bajo determinadas rúbricas; no faltaba quien advirtiese ya en ellas contradicciones. Se conoce una *Summa* o resumen de

teología, atribuída a Herico de Auxerre (siglo IX); otra, del siglo X, es una serie de extractos en forma de preguntas y respuestas. Colecciones de este género han sido compiladas todavía en el siglo XIII, cuando ya había *Summas* y *Libros de Sentencias* dispuestos con más método. El pensamiento escolástico había de salir de esas compilaciones, vivificadas por el estudio de la dialéctica, el día en que tuviese el valor de aplicarse a ello. «Esta ciencia, decía Gerberto de Aurillac (el papa Silvestre II, m. en 1003), ha sido dada por Dios a los hombres para que se sirvan de ella.» Se empleó bastante tiempo en convencerse de esta verdad.

Mi próxima carta tratará de los comienzos del pensamiento escolástico desde 1050 a 1200, aproximadamente; es decir, desde el despertar del pensamiento hasta que entran en escena, casi diría que en batalla, las obras de Aristóteles distintas del *Organum*, y sus comentarios árabes.

S. R.



La filosofía Escolástica

(Continuación)

Querida Zoe: Como usted sabe, poco después del año 1000 se produjo una maravillosa floración del arte; mas no fué esa la única. Desde 1050 a 1215, aproximadamente, ¡qué grandes espectáculos! ¡Las Cruzadas (1095), Gregorio VII (m. en 1085), Inocencio III (m. en 1216), la epopeya francesa, San Francisco, Santo Domingo y las órdenes por ellos fundadas (1208, 1215), que habían de rejuvenecer y fortificar el cristianismo! Evidentemente hay mucho fango en esa púrpura: el salvajismo de las Cruzadas, el saqueo de Constantinopla, la infamia de las persecuciones contra los herejes del Languedoc; pero lo que salta a la vista de todo el mundo es que entonces Europa recobra conciencia de sí misma y de los altos destinos que le esperan.

La enseñanza de la lógica y de la dialéctica constituía ya entonces, antes de la fundación de la Universidad de París, la gloria de las Escuelas parisienses de escolástica—Escuela Catedral de Notre-Dame, Escuela Monástica de Saint-Victor, Escuelas extendidas por la vertiente norte de la montaña de

Santa Genoveva. Otras florecían al Norte del Loira, en la abadía de Bec en Normandía, donde enseñó Lanfranc (murió 1089), en Laón, en Tours, en Angers, en Petit-Pont del Sena, sobre todo en Chartres, donde se sucedieron platónicos empapados de agustinismo, como Gilberto de la Porée (murió 1154), Thierry de Chartres, Guillermo de Conches. Esta escuela de Chartres ejercía influencia incluso en el extranjero: se vió llegar a ella ingleses como Adelardo de Bath, filósofo errante que sabía árabe y otras mil cosas, y que adoraba a Platón; Juan de Salisbury (murió 1180), que fué un humanista que se anticipó al humanismo, prendado de Cicerón, y que, sin impugnar en nada las verdades de la fe, opuso a las especulaciones sin salida el escepticismo de la nueva Academia.

Cierto aire de libertad, muy tímido aún, circuló por entre estos escolásticos de Chartres, con el gusto naciente por las ciencias naturales. Adelardo de Bath protesta contra la autoridad de las cosas escritas y sostiene que la razón, que ha sido concedida a todos, debe ser juez universal. «La misma autoridad de aquellos a quienes se atribuye mucha, dice, se debe a que se han servido de su razón.» Guillermo de Conches escribe: «Los Padres han venido antes que nosotros; ¡mas, con todo, eran hombres!» No dirá más Pascal.



Dos cuestiones, singularmente, que habían de actuar todavía en los siguientes siglos, se debatieron

en el siglo XI y en el XII. La una, concerniente al uso legítimo de la dialéctica, enzarzó a *dialécticos* y *antidialécticos*; la otra es la disputa del *nominalismo* y del *realismo*.

Empecemos por la primera, puesto que ya he dicho algo de ella (página 4). La dialéctica, según multitud de teólogos, es perniciosa cuando aborda a la teología sin que la fe se halle previamente asegurada. Así, Berenguer de Tours (m. en 1088), dió en la impiedad cuando, haciendo uso de la dialéctica, llegó a poner en duda la presencia real de Cristo en la hostia. Pedro Damien (m. en 1072), Hugo de Saint-Víctor (m. en 1141), San Bernardo (murió en 1153), quisieron hacer callar a esos indiscretos. «La filosofía, dice P. Damien, no proviene de lo alto: es terrena y diabólica, lleva a la herejía.» Y San Bernardo: «Abelardo se esfuerza por destruir el mérito de la fe; lo ataca todo, se precipita impetuosamente sobre las cosas divinas; no abre los misterios, sino que los desgarran.» Incluso un humanista como Juan de Salisbury dice que las lenguas de los filósofos son antorchas incendiarias, y Hugo de Saint-Víctor se queja de que la teología no esté reservada a los teólogos, y de que ciertas gentes pretendan enseñarla sin haberla aprendido. «Es, dice, con los ojos alzados al cielo, cómo hay que hablar a Dios. Saber es creer, creer es amar; esa es toda la sabiduría.» En un convento, acaso; pero ¿y en la vida?

Menos rigurosos, Lanfranc y Anselmo distinguen entre el bueno y el mal uso de la didáctica. Ellos mismos se sirven de ella para demostrar lo que creen saber ciertamente por otra parte. Tal es el vicio ori-

ginario de la escolástica. Como ha dicho Leibniz: «Se busca lo que se sabe; no se preocupa uno de descubrir verdades, sino de apoyar con razones humanas aquellas que plugo a Dios revelarnos.»

La disputa del realismo y del nominalismo es, en definitiva, prolongación de la de Platón y Aristóteles; fué tanto más ardiente, cuanto que las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia se hallaban interesadas en ella.

He aquí, compendiosamente, de qué se trata. Cuando digo: «*un hombre, este caballo*», designo objetos reales; mas si digo «*el hombre, el caballo*», es decir, si sustituyo una idea general a un individuo, si hablo de *universales*, como se les llama, de géneros y de especies, la idea que enunció ¿tiene, así, existencia fuera de mi inteligencia, o sólo en esta existe? Los partidarios de la existencia real, exterior, de los universales, reclamaban a Platón por suyo y eran denominados *realistas*, palabra mal escogida, ya que el más idealista de los filósofos antiguos mal hubiera podido llegar a ser patrón del realismo medieval. Los que sostenían, con múltiples matices, la doctrina aristotélica de que las ideas generales son nombres atribuidos a conceptos, aun cuando dotados de cierta realidad o de una proclividad a realizarse en los objetos individuales, se llamaban *nominalistas*. Toda la alta Edad Media, bajo la influencia del platonismo agustiniano, fué realista; mas comoquiera que un cristiano no podía admitir que el mundo de las ideas de Platón se hallase interpuesto entre el de los individuos y Dios, se identificó, siguiendo el ejemplo de San Agustín, ese mundo con el intelecto divino.

Las ideas que residen en la inteligencia divina, son, según San Agustín, las razones inmutables de las cosas. Esta doctrina es la de Escoto Erígena, así como de Santo Tomás; no por eso es más clara. Así atenuado, el realismo no ofrecía ningún peligro para la Iglesia, mientras que el nominalismo era peligroso, porque si se reducían a conceptos del espíritu realidades afirmadas por el dogma, como la presencia de Cristo en la hostia, quien tal osase se convertía en herético. Berenguer de Tours hizo a su propia costa la experiencia de ello.

Lejos de que esta magna controversia esté agotada, puede decirse con Víctor Cousin: «No hay una sola cuestión, en filosofía, que no contenga ésta: ¿todo esto no es sino combinación de nuestro espíritu?, ¿el fundamento de todo esto se halla en la naturaleza de las cosas?» Vencido en el siglo XIV, el realismo reapareció con el platonismo en Italia, en el XV. Si Descartes y Leibniz, Locke y Berkeley fueron poderosos nominalistas, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel y otros muchos se inclinan al realismo, hablan de ideas como de realidades, abstracción hecha del cerebro que las piensa. No ha lugar, pues, a burlarse de sus precursores.

* * *

Dos espíritus eminentes dominan este período: San Anselmo de Aosta, que murió siendo obispo de Cantorbery, en 1109, y Pedro Abelardo, cuya his-

toría es una novela (murió en 1142). Empecemos por San Anselmo.

Este «magnífico doctor de la Iglesia», como le llama Abelardo, fué discípulo de Lanfranc, pero sobre todo, a través de los siglos, de San Agustín. El título de una de sus obras: «La fe que trata de comprender» (*Fidens quaerens intellectum*), indica suficientemente el carácter general de sus escritos. Anselmo hace su acción de gracias a Dios en estos términos: «Lo que ya creía por vuestra gracia, lo comprendo ahora por vuestra iluminación, hasta tal punto, que si yo me negase a creerlo, mi inteligencia me obligaría a ello.» Hoy, el racionalista es generalmente un incrédulo. Anselmo, íntegramente racionalista puesto que todo lo esperaba del ejercicio de la razón, era, por el contrario, un modelo de piedad.

No se hallaba por eso menos lleno de peligros su programa racionalista, ya que tenía que llegar un día en que la razón se volviese contra la Iglesia, en lugar de asistirle al modo que un Parlamento dócil ha aliviado a veces al poder absoluto en su labor, sin combatirlo.

San Anselmo creyó poder establecer por medio de la dialéctica: primero, la existencia de Dios; segundo, el dogma de la Trinidad; tercero, el de la Encarnación. Veamos cómo.

1.º El argumento mediante el cual prueba Anselmo la existencia de Dios, se llama *ontológico*, palabra tomada del griego y que equivale a *existencial*, porque, en efecto, de la esencia concluye la existencia. Refutado, aún en vida de San Anselmo, por el monje Gaunilón, y no admitido por Santo

Tomás, el argumento ontológico fué, sin embargo, recogido por Descartes, y no perdió su crédito sino después de la crítica en regla que de él hizo Kant. Por mi parte, recuerdo que a los catorce años, cuando conocí ese argumento, me pareció completamente irrefutable.

«Ateos y creyentes, dice Anselmo, están de acuerdo sobre la definición de Dios: *un ser tal que no quepa concebir nada más grande*. Pero, en cambio, se hallan en desacuerdo respecto a su existencia. Deduzcamos su existencia de su esencia, es decir, de la idea que de él tenemos, y los ateos enmudecerán. Ahora bien: comoquiera que Dios es concebido en calidad de Ser perfecto, y una perfección sin existencia sería imperfecta, Dios existe.»

Tránsito, como usted ve, del concepto a la cosa, de lo ideal a lo real, de la definición a su objeto, desdeñando aquel principio de Aristóteles: «Una definición no implica nunca la existencia del definido.»

Santo Tomás, al impugnar la prueba de San Anselmo, pretende demostrar a Dios por el hecho de que toda criatura debe su existencia a otro. Es preciso detenerse, evidentemente, cuando se remonta la escala de existencias, en un Ser existente por sí. Pero este es el mismo error que Santo Tomás reprocha al razonamiento de Anselmo. ¿Qué prueba tenemos de que nuestra idea del punto fijo en que debe ser apoyada la escala se corresponda con una realidad?

2.º Para demostrar racionalmente el dogma de la Trinidad, Anselmo repite, poco más o menos, lo de San Agustín, que había escrito: «Hallamos en el hombre la Trinidad; a saber: la inteligencia, el

conocimiento y el amor» Y el espíritu humano es imagen de Dios.

Este razonamiento es tan débil, que la Iglesia no ha pensado nunca en adoptarlo.

3.º El hombre ha pecado contra Dios; ha acumulado infinidad de culpas; para contrapesar tal masa de deudas, todas las obras humanas son insuficientes: de dónde la necesidad del sacrificio de Dios hecho hombre, de la Encarnación y de la Redención.

Se llegó a ir más lejos, haciendo observar que el Divino Sacrificio modificaba hasta tal punto el balance, que subsistía un haber inmenso en el activo de la Iglesia, heredera de Cristo y gerente de los bienes espirituales de la humanidad. La venta de indulgencias, de dispensas de años de Purgatorio, abusos que habían de ser una de las causas de la Reforma, se remonta, pues, indirectamente al sofisma de Anselmo. ¿Es necesario refutarlo?

En fin de cuentas, San Anselmo fué un espíritu vigoroso que se adelantó a su tiempo, porque ese tiempo repetía las fórmulas de San Agustín sin entenderlas, mientras que San Anselmo se impregnó de su espíritu.



Pedro Abelardo (1079-1142), nació en Pallet, cerca de Nantes, y fué un niño prodigio. Muy joven, viajaba ya en busca de disputas filosóficas. «Nunca un caballero errante, dice Bayle, buscó con mayor avidez las ocasiones de romper una lanza en honor

de las damas.» Su maestro fué Guillermo de Champeaux, que murió siendo obispo de Chalons en 1121. Era realista intransigente; profesó también la doctrina de la unidad de sustancia, ulteriormente recogida por Duns Escoto. «La misma sustancia, decía, existe en todos los individuos, pero varía hasta el infinito por *los accidentes*»; opinión que, como observa Bayle, puede llevar derechamente al panteísmo.

Abelardo, que impugnaba el realismo, se indispuso con su maestro y fué a enseñar por su cuenta en Melun, en París, y después en Laon, donde conoció a San Anselmo. De regreso a París, donde la multitud se agolpaba a oír sus lecciones, se alojó en casa del canónigo Fulberto, que le rogó instruyese a su sobrina Eloísa. Esa enseñanza, sobre la cual poseemos picantes detalles, dió un fruto inesperado: Eloísa trajo al mundo un hijo, que nació en Bretaña, en casa de la hermana de Abelardo, tomando después Eloísa el hábito de religiosa en el monasterio de Argenteuil. Los parientes de Eloísa infligieron a Abelardo una cruel venganza, de la cual, sin embargo, no sufrió su virilidad intelectual. Eloísa se refugió en un oratorio que Abelardo había fundado cerca de Troyes y al cual había denominado el *Paracleto*, es decir, el *Invocado*, el *Consolador*, designación del Espíritu Santo en el Evangelio de San Juan. La donación de ese oratorio a la abadesa Eloísa fué confirmada por el papa Inocente III. La nueva abadesa se hizo muy popular; los obispos, según se cuenta, la querían como a hija suya, los abades como a una hermana, y las gentes del mundo como a una madre. Eloísa mantuvo larga corres-

pondencia epistolar con Abelardo, pidiéndole normas para regir a sus religiosas, así como la solución de diversos problemas teológicos. Poseemos esa correspondencia, más escolástica que amorosa, aun cuando algunas líneas apasionadas de la misma se hayan hecho célebres. Después de la muerte de Abelardo, con quien Eloísa se había negado a casarse, lo hizo enterrar en el Paraclito y deseó serlo ella a su lado. «Se cuenta, dice Bayle, un sorprendente milagro ocurrido al abrir el sepulcro para poner en él el cuerpo de Eloísa, y fué que Abelardo tendió los brazos para recibirla y la abrazó estrechamente.» Eloísa murió en 1163. Abelardo dice en algún sitio que «no era la última de su sexo en belleza, mas era la primera en erudición.»

Volvamos a la vida de Abelardo. Después del escándalo causado por la revelación de su aventura, había vestido el hábito monacal en la abadía de Saint-Denis, mas fué expulsado de ella porque censuraba demasiado vivamente (¿tenía derecho a ello?) las costumbres de los monjes. Abrazó nuevamente su carrera de profesor errante, rodeado siempre de sus discípulos, siempre perseguido por rivales cuyos celos despertaba. Por lo demás, tenía lengua acerada y duro diente. Denunciado como hereético y llevado a presencia de un concilio en *Soissons* (1121), fué condenado a arrojar con sus propias manos al fuego un libro que había compuesto sobre la Trinidad. Poco después edificó el oratorio del Paraclito, de que ya he hablado, mas bien pronto hubo de alejarse de él y fué elegido superior de la abadía de Rhuis, en la diócesis de Vannes. Nueva acusación de herejía; nuevo Concilio en Sens

(1140), donde San Bernardo apareció como acusador. Condenado, pero en libertad su persona, Abelardo halló un postrer refugio en la abadía de Cluny. Murió en el priorato de Saint-Marcel del Saona, adonde había sido enviado por razones de salud.

Combatiendo a la vez el nominalismo y el realismo extremos, Abelardo enseñó un nominalismo razonable llamado después *conceptualismo*. Géneros y especies no son solamente palabras; entre las palabras y las cosas existe un intermediario que es el intelecto; él es quien, al contacto de los fenómenos, crea los universales y se eleva a la noción de sustancia. Aún dió Abelardo otra prueba de espíritu crítico, cosa rara en su tiempo, al ser el primero en negar que los escritos atribuídos a Dionisio fuesen del senador convertido por San Pablo (véase pág. 11) y que la fundación de la real abadía de Saint-Denis (San Dionisio), se debiera a dicho miembro del Areópago de Atenas. A cuenta de esto, los monjes de Saint-Denis denunciaron a Abelardo ante el rey de Francia, ¡como reo de lesa majestad!

Otro mérito de Abelardo: Con anterioridad a él, otros habían señalado las contradicciones de los Padres y de los cánones (véase pág. 8); él, con todo, fué el primero que compuso una amplísima compilación de esas contradicciones, titulándola *Sí y No*, aunque con la laudable intención de conciliar las opiniones contradictorias, y no para regocijo de los incrédulos. Y es que Abelardo era un católico excelente. «No quiero, decía, ser un Aristóteles, si para ello he de apartarme de Cristo.» Y también: «No querer conformarse más que con las verdades manifiestas, equivale a destruir la Fe y la Esperan-

za, que tienen por objeto las cosas invisibles.» Sin embargo, San Bernardo decía de él: «Donde suda sangre y agua para hacer de Platón un cristiano, demuestra que él mismo no es otra cosa que un pagano.» Este santo era fácil a la injuria. Lo cierto es que Abelardo creyó que Platón—cuyo lenguaje, decía, es preferible al de Moisés—había conocido el misterio de la Trinidad, no por haberlo tomado de nadie, sino por inspiración divina. «Los filósofos, escribía, fueron paganos por su patria, mas no todos lo fueron por la fe. Nada puede forzarnos a dudar de la salvación de los que siguieron la ley natural.» Esto, con perdón de San Bernardo, era una opinión llena de caridad.

En moral, Abelardo, como más tarde los doctores judíos, insistió con razón sobre la suprema importancia de la intención. Un acto es censurable únicamente cuando es mal intencionado. Verdad de buen sentido, pero que debe repetirse a menudo para que sea creída.

Me resta decir a usted algunas palabras acerca de una corriente igualmente originaria de la patrística; me refiero al misticismo. El místico es, por su naturaleza misma, *antidialéctico*; cree aprehender la verdad religiosa directamente, por un impulso del alma que puede tomar la forma del éxtasis. Al grupo de estos místicos pertenece San Bernardo, (murió en 1153), el enemigo de Abelardo. «Mi filosofía, decía con San Pablo, consiste en conocer a Jesús crucificado.» Según él, el hombre se eleva hasta Dios por tres grados: humildad, compasión, fervor. Los místicos más influyentes fueron los canónigos agustinos de Saint-Victor, llamados *victorinos*: Hugo

(murió en 1141), Ricardo (murió en 1173), inspirados todos ellos en San Agustín. Hugo fué discípulo de Abelardo, pero no le siguió en todo: reconoció que las verdades de la fe se hallan, en parte, por cima de la razón, doctrina que, con Santo Tomás, ha pasado a ser la de la Iglesia. Volveré, por lo demás, sobre este movimiento místico, para hablar a usted de él con menos brevedad.

S. R.

La filosofía Escolástica

(Continuación)

Querida Zoe: El gran acontecimiento intelectual del siglo XIII, edad de oro de la escolástica, fué la introducción en las Escuelas, y en particular en la Universidad de París, desde el año 1230, aproximadamente, de los escritos de Aristóteles diferentes de su lógica—física, metafísica, política, historia de los animales—, así como de sabios comentarios, árabes y judíos de esas obras.

Esta enorme aportación de ideas y de hechos, radicalmente ajenos hasta entonces a la enseñanza cristiana, hubiera podido producir en los espíritus una sacudida comparable a la que resultó del humanismo en el siglo XV; dos dominicanos evitaron a la Iglesia esa prueba, acomodando a Aristóteles a la religión, cristianizando la ciencia griega.

Para formarse una idea clara de esta interesante historia, es preciso preguntarse:

- 1.º Qué era entonces la Universidad de París;
- 2.º Cuáles fueron sus relaciones con las órdenes religiosas dominicana y franciscana;

3.º Cómo se propagaron las grandes obras de Aristóteles y de sus comentadores, hasta entonces desconocidas;

4.º Cómo fueron acogidas por la autoridad eclesiástica y salvadas, bien de una proscripción completa, bien de la mutilación.



El apogeo de la escolástica es el de la Universidad de París, en particular de su Facultad de Teología, más importante que la de las Siete Artes liberales, cuya reputación data de la enseñanza de Abelardo (1102-1136). Bajo el patronato directo de los papas, la Universidad se organizó a partir de 1208; pero el nombre de *Universitas Parisiensis* no apareció sino hacia 1260. El papado vió en ella un instrumento de imperio sobre toda la cristiandad, y le prodigó sus favores. Desde 1242, todos los maestros de la Universidad de París tuvieron el derecho de enseñar en cualquier parte sin sufrir exámenes. El papa Alejandro IV llama a la Universidad de París «el sol radiante que extiende por el mundo la luz de la pura doctrina; el cuerpo de donde nace la noble raza de los doctores que iluminan a la cristiandad».

La Universidad de Bolonia, algo más antigua, se había especializado en el estudio del derecho; la de Oxford, un poco más reciente, ocupábase preferentemente de matemáticas y ciencias naturales. El papado se interesaba menos por ella. Adonde aflúan los estudiantes ingleses, italianos y franceses que

querían aprender la teología escolástica, era a París.

Para alojar a ese pueblo de estudiantes y de maestros, las órdenes religiosas tenían casas como las de la calle de Saint-Jacques, en París, pertenecientes a los dominicanos, a quienes, en consecuencia, se llamaba «los *jacobinos*». Para los clérigos seculares, es decir, para los que no eran monjes, hacían falta hospicios o posadas. Desde principios del siglo XIII, unos y otras fueron fundados gracias a la caridad de los particulares. Más tarde, un capellán, de San Luis, Roberto Sorbón, tuvo la idea de imitar la poderosa organización de las órdenes, creando un establecimiento reservado a los seculares, que fué la Sorbona (1250). Este ejemplo fué felizmente seguido; así nacieron las comunidades denominadas *Colegios*. Desde 1200 a 1550 fueron fundados en la Universidad de París cincuenta Colegios.



Las Ordenes mendicantes de franciscanos y dominicos, nacidas de San Francisco y de Santo Domingo, datan de 1208 y 1215, respectivamente. Eran una doble milicia al servicio directo del papado, que, a partir de 1228, introdujo maestros dominicanos en la Universidad de París. Los clérigos seculares hallaron que los monjes resultaban demasiado invasores en todos los dominios, predicación, confesión, enseñanza; se formó una cábala dirigida por Guillermo de Saint-Amour, maestro de la Universidad de París, para excluir de la enseñanza a

los frailes. Estos, defendidos por el dominicano Tomás y por el franciscano Buenaventura, lograron del papa la victoria (1256); mas esta ardiente lucha dejó fermentos de odio que habían de dar amargos frutos.

* * *

En las postrimerías de la antigüedad, Aristóteles es poco conocido en Occidente; San Agustín dice que su filosofía está pasada de moda. Los Padres de la Iglesia griega lo leían, y vieron que su vocabulario abstracto podía ser aplicado al dogma cristiano. Su doctrina fué enseñada especialmente en Atenas y en las grandes Escuelas de Siria, en Antioquía y en Edesa, donde Aristóteles fué traducido al sirio. Sobrevino la invasión musulmana (638). Los árabes deseaban conocer la ciencia griega; Aristóteles, entre otros autores paganos, fué traducido del sirio a la lengua de los invasores, y ampliamente comentado. Así nació el aristotelismo árabe, que pasó a España cuando los musulmanes conquistaron este país (711). España fué entonces la única región de Europa en que la cristiandad se hallase en contacto con el Islam, circunstancia de que España sacó partido. Cuando Toledo fué reconquistado por los cristianos, se formó en la ciudad imperial una oficina de traductores cristianos y judíos que pusieron en latín las traducciones arábigas de Aristóteles y vendieron numerosos ejemplares de ellas. Abelardo se quejaba de no conocer todavía la física ni la metafísica de Aristóteles; mas ya desde

finés del siglo XII, se empezaron a leer en Occidente las obras de Aristóteles glosadas por Averroes, así como los escritos de los neoplatónicos árabes: Alfarabi, Avicena, Al Gazali, de quienes hablaré a usted más detalladamente en otra ocasión.

El Aristóteles así introducido más allá de los Pirineos distaba mucho de ser puro; no sólo los textos eran incorrectos y entreverados de interpolaciones informadas por el espíritu de Plotino, sino que algunas obras neoplatónicas circulaban bajo el manto de Aristóteles y no eran las menos leídas. Los comentadores arábigos del maestro, traducidos a su vez, fueron tanto más estimados cuanto que eran más claros. El más reciente y más sabio de ellos, Averroes (murió en 1198), ejerció una influencia que había de prolongarse durante cinco siglos y sobre la cual tendré que volver.

Hacia 1220, el campo de la filosofía se hallaba limitado todavía a la lógica y al problema de los universales (pág. 26). Casi súbitamente, ese campo se vió ampliado, gracias a las traducciones llegadas de España, hasta los confines del pensamiento y de la ciencia helénicos. Aristóteles, que había sido ya el educador de los alejandrinos, de los sirios, de los árabes, de los judíos de España, pasó a serlo de la Edad media occidental. Consiguientemente, ¡con qué curiosidad fué recibido! Platón, por medio de San Agustín, había podido servir para las especulaciones sobre Dios y sobre el alma; pero solamente Aristóteles podía llegar a ser autoridad en el terreno de las ciencias naturales, que por fin se decidían a abordar los hombres.

Naturalmente la influencia del nuevo Aristóte-

les no anuló en modo alguno la de San Agustín, y lo que ocurrió fué que prosiguió la lucha entre Platón y Aristóteles. Podría sorprendernos que la Iglesia no haya tomado partido decididamente por Platón. Pero en primer lugar no se poseían sus obras completas, que los bizantinos guardaban para sí, y que los árabes no habían traducido; y, por otra parte, Aristóteles ofrecía cualidades de primer orden para la enseñanza, sin contar con que, sobre todo, y en fin de cuentas, los escritos platónicos favorecían la teoría de las emanaciones (v. t. I, pág. 174) y la de las revelaciones particulares, que podían poner en peligro el *magisterio* o monopolio doctrinal de la Iglesia. Por lo demás, imposible hacer nada contra la difusión de unos manuscritos que querían leer todos los que sabían hacerlo. ¡Imagínese usted una isla poblada por gentes que sólo poseyesen libros piadosos, poemas, novelas y tratados de Lógica, si, de pronto, se introdujese entre ellos el «gran Larousse»! En vano se prohibiría su lectura; todos los isleños se precipitarían sobre el nuevo libro.

* * *

Leído de cerca y de buena fe, Aristóteles niega la Providencia, la creación del mundo, las penas y recompensas futuras, la inmortalidad del mundo. Era, por consiguiente, desde el punto de vista cristiano, un autor sospechoso. No tardaron en percatarse de ello las altas esferas. Desde 1210 se prohibió a la Universidad de París toda interpretación

de los libros de Aristóteles, no siendo de la *Lógica*. Esta prohibición fué renovada en 1215, en 1231, en 1263, pero no más que por fórmula, ya que, desde 1255, Aristóteles era leído en todas partes. El papa Gregorio IX pensó en hacer corregir su texto por una comisión que no llegó a hacerlo. Entonces dos dominicos, Alberto y Tomás, a quienes estaba prohibida por sus superiores la lectura de Aristóteles, hallaron su equivalente en la *summa* de Alejandro de Hales (v. pág. 44), cuya lectura les entusiasmó hasta el extremo de determinarles en rehacer dicha obra para uso de los cristianos. Bien pronto relataré a usted cómo lo consiguieron (1260-1280).

Pese a cierta resistencia, Aristóteles, en la segunda parte del siglo XIII y hasta el XVI, dominó por completo la enseñanza escolástica. Era venerado poco menos que como un Padre de la Iglesia; se le llamaba el *Filósofo*, simplemente. En 1361, la autoridad del papado impuso a los candidatos a la licenciatura en artes las mismas obras que antes habían sido vedadas. Se había prohibido la lectura de Aristóteles; ahora se prohibía contradecirle. Todavía hacia 1550, como el sabio Ramus, recibido de licenciado en artes, hubiese osado criticar la *Lógica* de Aristóteles, una sentencia real le declaró temerario, arrogante, imprudente, ignorante, maldiciente y embustero; un recurso presentado al rey exigió que Ramus fuese enviado a galeras. Allí, por lo demás, se hubiera hallado más seguro que en París, donde fué víctima de la matanza de San Bartolomé (1572). El culto a Aristóteles no se debilitó hasta el siglo XVII, al igual que el de otros

antiguos. Sólo entonces pudo leer Carlos Perrault en la Academia francesa—no sin escándalo, por lo demás—, en 1678, estos versos:

Platon, qui fut divin du temps de nos aïeux,
Commence à devenir quelquefois ennuyeux;
Chacun sait le décri du fameux Aristote,
En physique moins sûr qu'en histoire Hérodote.

(Platón, que fué divino en tiempos de nuestros abuelos, empieza a resultar aburrido a ratos. Todo el mundo sabe el descrédito del famoso Aristóteles, menos seguro en física que Heródoto en la historia.)

Pero, mientras tanto, Descartes había aparecido, y la escolástica se había eclipsado.



El franciscano Alejandro de Hales (del condado de Gloucester; murió en 1245), y el obispo de París, Guillermo de Auvernia, conocieron las obras de Aristóteles y muchas de las de sus comentaristas árabes. Guillermo, según se dice, fué el primero que leyó a Averroes. Sus enormes obras cayeron en el olvido. Baste con decir que estos dos maestros fueron *realistas*, moderado el primero, intransigente el segundo. Alejandro defendió contra Avicena la libertad divina, que había sido puesta en peligro por la teoría de que los actos de la voluntad de Dios proceden necesariamente de su conocimiento. De esta manera abrió el camino a Duns Escoto (v. página 62) y preparó la larga disputa entre tomistas y escotistas.

Los dos dominicos Alberto y Tomás trabaron conocimiento con Aristóteles, como ya queda dicho, en la *Summa* de Alejandro de Hales; de ahí salió el Aristóteles cristianizado del siglo XIII.

Alberto, llamado *el Grande*, o *Magno*, dominico alemán, enseñó en París y en Colonia (1193-1280). Se le atribuyó una falsa reputación de mago; los libros de magia que todavía circulan bajo su nombre no son suyos. Pero fué el primer escolástico que sacó partido de Aristóteles para exponer en conjunto las ciencias naturales y despertar respecto de ellas una curiosidad largo tiempo adormecida. Volúmenes enteros de su inmensa obra (¡ 21 volúmenes en folio!) están consagrados a los minerales, a las plantas, a los animales, al hombre, «considerados no ya como vestigios o como imágenes de Dios, sino como realidades interesantes por sí mismas».

Su obra es esencialmente una enciclopedia, destinada a iniciar a los cristianos de Occidente en el conocimiento pleno de Aristóteles y de sus comentaristas árabes. Está dividida en tantos libros como la de Aristóteles, con los mismos títulos, y acompañada de suplementos para aquellas materias que no trató Aristóteles. El espíritu es agustiniano, pero los materiales—mal desbastados, por lo demás—, son paganos. Alberto no disponía más que del texto árabe de Aristóteles, interpolado e inexacto; por otra parte, poseía escaso talento literario, y componía mal. El servicio que ha prestado no es por eso menos inapreciable. Un librepensador, mi venerado amigo Haureau, decía de él: «El resultado de los trabajos de Alberto ha sido nada menos que una

revolución. Eso resume todos los títulos que le asisten para merecer la gloria.»

Alberto, al ampliar el dominio de la ciencia, disminuyó el de la teología. «Cuando se encuentran en desacuerdo, escribía, creemos a Agustín más que a los filósofos, en lo que atañe a la fe y a las costumbres; pero si se trata de medicina, mejor creo a Hipócrates y a Galeno; si se trata de física, creo a Aristóteles.» Lo cual es un paso hacia la tesis de Galileo en presencia del tribunal de la Inquisición.

Los adversarios de Alberto le llamaron el «Mico de Aristóteles», cosa que no es exacta, ya que Alberto no carecía de crítica. Supo sustraerse a la seducción de Averroes, y escribió contra él; no sacrificó San Agustín a Aristóteles. En la disputa entre realismo y nominalismo, siguió un camino intermedio, admitiendo un *universal* primordial que localiza en Dios, y que, según él, no es una cosa, aun cuando sea todas las cosas. No digo que eso sea claro, pero sí bastante nuevo e ingenioso.



He aquí, ahora, al príncipe de la escolástica, uno de los más poderosos espíritus de la Edad media: Santo Tomás de Aquino (1227-1274).

Noble de Aquino, en Sicilia, Tomás quiso ser dominico, a pesar de su familia, que llegó incluso a hacer intervenir a una cortesana para hacerle apartarse de la vida monástica; pero el casto joven se armó de un garrote y puso en fuga a la tentadora. Fué discípulo, en Colonia y en París, de Alberto

Magno, que le sobrevivió; enseñó en París, donde tuvo amistad con el rey San Luis, y murió durante un viaje, a los cuarenta y siete años. La edición parisiense de sus obras comprende 23 volúmenes en folio.

Cuando aún era estudiante, sus camaradas le llamaban «el gran buey mudo de Sicilia». «Es un buey, decía Alberto, cuyos mugidos pasmarán al mundo.» En el siglo XV se adoptó la costumbre de llamarle «El Ángel de la Escuela», *Doctor angelicus*, apodo que parece extraño al que lee su latín árido y de aspecto matemático. Pero aquel austero trabajador no tenía un alma árida de pedante. Este lógico era un místico, un visionario a ratos; otros místicos que no eran lógicos se nutrieron de él. Todos los días, antes de ponerse a trabajar, se hacía leer algún libro edificante; la devoción le preparaba para el trabajo, estoy por decir que para la labranza. Era ángel antes de ser buey.

A diferencia de su maestro Alberto, Tomás no es un compilador, sino un constructor; se le ha comparado—tan imponente es el aspecto de sus obras—, a pesar del número infinito de los detalles, a los arquitectos de las catedrales góticas de su tiempo. No pretende abarcar todo el dominio del saber humano, sino únicamente la teología y la filosofía. Esta tiene su dominio peculiar; no debe usurpar nada a su vecina, sino disponer el espíritu humano para recibir las verdades reveladas, insistiendo sobre *las analogías* que presentan con las de la razón. Con esto nos hallamos a considerable distancia del racionalismo intemperante de San Anselmo (página 27).



La teología de Santo Tomás es la que profesa todavía la Iglesia; su filosofía es esencialmente la de Aristóteles considerada como expresión de la razón natural y conciliada con el cristianismo. Tomás había hecho traducir a Aristóteles del griego para poseer un texto más fiel de sus obras, libre del «blanqueo árabe»; no desdeña a los comentaristas árabes, pero sabe que el más sabio de ellos, Averroes, es un enemigo de la fe. Un cuadro de Benozzo Gozzoli, en el Louvre, el *Triunfo de Santo Tomás*, representa al gran doctor aplastando a Averroes. Tomás halló más que aprovechar en el mejor representante de la escolástica judía, Moisés Maimónides, autor de la *Guía de los Extraviados*, al cual debe realmente no poco.

Pero Tomás no se esclavizó a nada, salvo al dogma, que es para él la verdad suprema. «La finalidad de la filosofía, dice, no consiste en saber lo que los hombres han pensado, sino cuál es la verdad de las cosas.» Y también: «Si el maestro resuelve la cuestión alegando únicamente autoridades, el discípulo quedará sin duda convencido de que es así, pero no adquirirá ciencia ni inteligencia y se retirará con el espíritu vacío.» En otros lugares Tomás se queja de aquellos que filosofan sin poner los ojos en el Evangelio, que recitan las opiniones de Aristóteles, contradiciendo, sin decirlo, las opiniones de la fe, porque promover dudas sin resolverlas

equivale a traicionar la verdad. Esto, como verá usted más adelante (pág. 55) iba contra los averroístas latinos.

Tomás ha escrito dos *Summas* o exposiciones de doctrinas: la *Summa contra los Gentiles*, destinada principalmente a la conversión de los moros de España, y la *Summa de Teología*. Esta última ocupó los nueve años postreros de su vida y quedó sin acabar. Comprende tres grandes divisiones: 1.º Tratado de Dios y de lo que de El depende; 2.º Tratado de las facultades del hombre, de la moral y de la gracia; 3.º Tratado de Jesús, de la Redención y de los Sacramentos. La filosofía, particularmente la psicología y la metafísica, figura en las dos primeras partes. En esa vasta obra, que ha sido traducida al francés, se encuentra respuesta a cerca de tres mil preguntas y a unas diez mil objeciones, porque el método es el de la enseñanza escolástica, en que la discusión era lo esencial: la refutación de los errores obliga a exponerlos antes, lo cual, como Renan, después de otros, experimentó, no deja de ofrecer peligros para la fe de los clérigos.

Dios.—Aristóteles distinguía la *esencia* de una cosa (lo que la cosa es) de su *existencia* (la cosa ¿es o no es?). Así se puede saber lo que es un fénix, sin saber si es que existe un fénix; la definición no implica la existencia del definido. De acuerdo, dice Santo Tomás, pero no cuando se trata de Dios; en El existencia y esencia van unidas, mientras que, en la criatura, esencia y existencia no se implican. Tal es el fundamento de la metafísica de Santo Tomás. No cabe nada más frágil, ya que es un retorno indirecto a la tesis de San Anselmo, no

obstante haberse negado Santo Tomás a admitirla (página 28).

La prueba de la existencia de Dios que Tomás prefiere es la llamada del *primer motor*; ya he indicado a usted la debilidad de esa prueba.

Los Universales.—Abandonando por completo el *realismo*, que había sido punto menos que artículo de fe en la alta Edad media, se adhiere al *conceptualismo* de Abelardo, en lo cual no hemos de contradecirle (pág. 31).

El alma y el cuerpo.—Tomás admite naturalmente que el hombre se compone de cuerpo y alma, pero no que sean dos sustancias distintas; no hay dualismo en ellos, sino unidad. El cuerpo es al alma lo que la materia amorfa es a la forma que esa materia asume: lo que lo determinado es a lo determinante. El alma es, pues—tal era la opinión de Aristóteles—, la *forma sustancial del cuerpo*. Por la muerte, el alma se desprende del cuerpo; sería entonces muy desgraciada si no fuese reconfortada por la *visión beatífica* (no precisada, como es natural) hasta el juicio final en que recuperará su cuerpo. Así se justifican la dignidad del cuerpo humano, la condenación proyectada sobre la impureza, así como los límites impuestos al ascetismo e incluso al misticismo. Porque es que Tomás no sólo pone límites a la razón, sino también a los impulsos del alma que, indisolublemente ligada al cuerpo, no puede unirse a la divinidad ni gozar de su visión antes de la muerte.

La armonía del espíritu y del cuerpo, la influencia de uno sobre otro, se explican igualmente. Mientras que el dualismo suprime el puente entre el

mundo interior y el mundo exterior, Tomás lo conserva; en tanto que *forma del cuerpo*, el alma consciente es ella misma en el mundo exterior y puede tener conocimiento inmediato de ese mundo por medio de los sentidos.

¡Qué cantidad de buen sentido hay en Tomás!
¡Qué hábil es! No resumo su doctrina sin admirarle; y sin embargo, apenas si le he dicho a usted una exigua parte de ella.

* * *

El efecto de estas lecciones sobre el mundo cristiano fué inmenso. Verdad es que una cábala parisién de que más adelante hablaré a usted hizo condenar en 1277 algunas proposiciones tomistas; pero el papado se negó a suscribirlas, y después de la canonización de Tomás (1323), la condenación fué anulada por un nuevo obispo de París. A partir del 6 de mayo de 1312, el Concilio de Viena había adoptado la teoría de Santo Tomás sobre el alma racional considerada como *forma sustancial* del cuerpo. El Concilio de Trento (1545) hizo poner en los altares la *Summa* de Santo Tomás al lado de la Biblia. El Concilio Vaticano (1870) adoptó sus opiniones sobre la «demostrabilidad» de los preámbulos de la fe y la «indemostrabilidad» de los misterios revelados. León XIII, Pío X, Benedicto XV, proclamaron la perfecta adecuación del tomismo al dogma cristiano, y León XIII, en una Encíclica especial, prescribió su estudio como fuente de toda

sana filosofía (4 de agosto de 1879). Finalmente, Pío X, en su Encíclica contra los modernistas (8 de septiembre de 1907), ha estigmatizado como tara del modernismo la aversión contra el método escolástico, el de Santo Tomás.

Y, con todo, ese método de aristotelismo cristiano viene a ser como la conciliación del agua y del fuego, de la ciencia de la naturaleza con la Revelación. Pero eso mismo prueba el genio de Santo Tomás, ya que no su sentido de los profundos antagonismos que hacen difíciles no pocas tentativas de apaciguamiento. Evidentemente, Santo Tomás no ha puesto fin a la larga guerra que la razón sostiene contra la fe; pero, en cambio, ha dado armas a la fe sin humillar a la razón. ¿Cómo no agradecersele?

Santo Tomás ha sido siempre estimado entre los laicos. Descartes y Leibnitz hablan de él con respeto. Voltaire no le reprocha, en sumia, sino que esté demasiado seguro de lo que enseña y que no lo enseñe con suficiente claridad. El pasaje es encantador; va usted a verlo:

«Santo Tomás nos dice que Dios es un puro acto, una forma que no tiene género ni predicado; que es la naturaleza y el agente, que existe esencialmente, participativamente y nuncupativamente. Cuando los dominicos fueron dueños de la Inquisición, hubieran hecho quemar al hombre que hubiese negado esas bellas cosas; yo no las hubiera negado, pero no las habría entendido.»

Y, en otra parte, en el delicioso poema *Los Sistemas*, en que el Padre Eterno invita a los doctores a que le expongan lo que piensan de El:

Il dit: Thomas se lève à l'auguste parole,
Thomas le Jacobin, l'Ange de notre École,
Qui de cent arguments se tira toujours bien,
Et répondit à tout, sans se douter de rien.
«Vous êtes, lui dit-il, l'existence et l'essence,
Simple avec attributs, acte pur et substance,
Dans le Temps, hors du Temps, fin, principe et
[milieu,
Toujours présent partout, sans être en aucun lieu».
L'Éternel à ces mots qu'un bachelier admire,
Dit: «Courage, Thomas!» et se mit à sourire.

(Dijo: Tomás, al oír la augusta palabra, se levanta; Tomás el Jacobino, el Ángel de nuestra Escuela, que salió siempre victorioso de cien argumentos y respondió a todo sin vacilación alguna: «Sois, le dijo, la existencia y la esencia simple con atributos, acto puro y sustancia, presente siempre en todas partes sin que os halléis en ningún lugar.» El Eterno, ante estas palabras que un bachiller admira, dijo: «¡Animo, Tomás!», y sonrió.)

Aquí tiene usted finalmente unas líneas de un buen filósofo de nuestro tiempo, que era a la vez un hombre de bien, Gabriel Séailles:

«Admiro a Santo Tomás; los que creen que escolástica es sinónimo de confusión y de oscuridad, no le conocen. Pero si discute con los demás, no discute nunca consigo mismo. Es el triunfo del dogmatismo. Su filosofía no es la filosofía: es la de Aristóteles. Mucho me temo que el tomismo esté condenado a no pasar de ser una filosofía de seminario. Resuelve todas las cuestiones, pero suponiendo todos los principios de que necesita para resol-

verlas. Posemos la verdad aún antes de haberla buscado... Las pruebas de Santo Tomás no son las más de las veces sino corolarios de una filosofía sobreentendida y aceptada de antemano.»

Ya he dicho a usted (pág. 25) que ese es el vicio de toda la escolástica; pero no lo he dicho tan bien como Séailles.

S. R.

La filosofía Escolástica

(Continuación)

Querida Zoe: El Aristóteles rectificado y purificado no era del gusto de todo el mundo; había en París disidentes inspirados en Averroes, que querían su Aristóteles sin afeites, interpretado al pie de la letra. Esa gente llegaba naturalmente a pensar:

- 1.º Que Dios es la causa final del mundo, no su causa eficiente; por ende, no ha habido Creación;
- 2.º Que el mundo y las especies son eternos, con la misma consecuencia;
- 3.º Que un intelecto único es común a la humanidad, que una sola alma anima diferentes cuerpos; por consiguiente, no hay supervivencia personal, no hay recompensas ni penas de ultratumba.

Claro está que nadie enseñó semejante cosa; hubiera sido demasiado arriesgado. Pero hubo un averroísmo moderado y cauteloso, del cual Tomás, con posterioridad a Alberto, se preocupó vivamente. Atribuíase dicha doctrina a un sabio maestro parisién, Siger o Sigerio de Brabante. No decía que hubiese dos verdades diferentes, sino que las ver-

dades de la fe, preferibles siempre a cualesquiera otras, se hallaban a menudo en desacuerdo con las enseñanzas del Filósofo. Revelar tal desacuerdo sin darle solución, le parecía a Tomás un abandono de la verdad. Así, hizo condenar a Sigerio en 1270; pero el honrado intérprete de Aristóteles parece haberse retractado, ya que conservó su cátedra de París y su influencia, tanto mayor ésta cuanto que Tomás hubo de abandonar París en 1274 y murió en ese mismo año.

Poco se ha publicado de Sigerio; pero hay una bellísima frase suya por la cual debe clasificársele entre los doctores del *determinismo*. Esta teoría, que no es la misma cosa que el fatalismo, muestra los que llamamos nuestros actos libres bajo la doble dependencia de sus motivos y de nuestro carácter, a lo cual se opone frecuentemente que, en tal caso, toda amonestación, todo castigo, serían injustos e inútiles. «Persuaciones y castigos, decía Sigerio, son los obstáculos o los medicamentos destinados a impedir la acción de las causas que arrastran al hombre al mal.» Medite usted sobre esto; es justísimo. Si la Edad media hubiera sabido que la pena debe apuntar a corregir al delincuente y ser administrada a manera de remedio, no de venganza, no hubiera quemado vivos a tantos herejes, culpables exclusivamente de no pensar como su párroco.



Los clérigos seculares de París, irritados todavía por la victoria de los dominicos en el asunto de

Saint-Amour (pág. 39), urdieron una cábala para desacreditar a la vez a Sigerio y a Tomás. Su jefe, Esteban Tampier, obispo de París, publicó una serie de proposiciones tachadas de *averroístas*, ninguna de las cuales estaba tomada de los libros de Sigerio ni de Tomás; pero algunas—las menos importantes—de ellas, apuntaban a las enseñanzas del último (1277).

Entre esas proposiciones hay cosas «enormes» que sin duda sólo habían sido enunciadas en conversaciones de taberna, entre estudiantes, y recogidas por los espías del episcopado; por ejemplo:

La filosofía se funda en fábulas;
Los únicos sabios de este mundo son los filósofos;
El Cristianismo pone obstáculos a la ciencia;
Sólo en este mundo se encuentra la felicidad;
La muerte es el fin de todo;
No debe uno confesarse más que en apariencia;
Es lícito faltar a la castidad.

¡En 1277! Quinientos años después, tales cosas no se hubieran dicho más que en las cenas de Federico el Grande o del barón de Holbach, después de que hubieran salido los criados.

Los dominicos, muy influyentes con la Santa Sede, protegían la memoria de Tomás; en cuanto a Sigerio, amenazado con un proceso inquisitorial, se refugió en Italia, donde vivió pobre y murió hacia 1284, asesinado en Orvieto por un loco. Estoy seguro de que allí conoció al Dante, que apenas si tenía entonces veinte años, y que se presentó a él como amigo y sucesor del gran Tomás, como víctima de una persecución. Esto, a mi ver, es lo que

explica que Dante, que es tomista, al escribir en 1300, haya presentado a Sigerio en el Paraíso a la izquierda de Tomás, mientras que el puesto de honor, a la derecha, corresponde a Alberto; es como una imagen en resumen de la Escuela que había llevado a la teología a su perfección.

* * *

Los franciscanos estaban celosos de los dominicos, y a la recíproca. Había entre ellos, por otra parte, algunas diferencias teológicas, así como una oposición de principio. Los franciscanos preferían a San Agustín, mientras que los dominicos habían, como ya se ha dicho, bautizado a Aristóteles. El franciscanismo no distingue claramente entre los dominios de la filosofía y los de la teología; concede más importancia a la voluntad que al intelecto, al bien que a la verdad; acude no sólo a la razón, sino también a la acción de Dios, que ilumina a los hombres; admite que el alma humana, sustancia espiritual, individualizada ya antes de su unión con la materia, no extrae de su conjunción con ésta su *singularidad*: por consiguiente, que no es la *forma sustancial* del cuerpo. En resumen, como decía el franciscano San Buenaventura, los *predicadores* apuntan ante todo a la especulación, y después a la unción, mientras que los *menores* conceden primordial importancia a la unción, y consideran la especulación como accesoria (ya sabe usted que los *menores*, o *mínimos*, son los franciscanos, y los *predicadores* los dominicos).

Los grandes maestros de la Escuela franciscana, con anterioridad a Duns Escoto, son Alejandro de Hales y Juan Fianza di Bonaventura. Ya he dicho a usted algo de Alejandro (pág. 44) y no voy a volver sobre ello.

Buenaventura, su discípulo, nació en Toscana; se llamaba Juan Fianza, pero el sobrenombre que conservó le fué dado por el propio San Francisco. Estudió en París, enseñó en la misma ciudad, fué obispo de Albano, ministro general de los franciscanos y, finalmente, cardenal (1221-1274). Se ha dicho de él: «Es un San Francisco que se olvidase de ello filosofando.» A sus ojos de escolástico místico—*Doctor seráfico* es el lisonjero nombre que ha recibido—la vida es una peregrinación hacia Dios, cuya verdad está impresa de antemano en el alma y es inseparable de ella. La última de las seis etapas que conducen a Dios es una especie de *sabia ignorancia* gracias a la cual nuestro espíritu se eleva por encima de sí mismo y goza del éxtasis. Este misticismo se inspira en San Agustín, en el falso Areopagita (pág. 11), en San Bernardo; continúa la tradición de este último y de los vitorinos (página 34). Mas no por eso es Buenaventura enemigo de la filosofía que, unida a la teología, lleva al amor de Dios, porque la beatitud es fruto del conocimiento completado por el amor.

Buenaventura pone a Agustín y a Platón por encima de Aristóteles. Pero sobre quienes ha ejercido perdurable influencia es sobre los místicos de todos los tiempos, no sobre los intelectuales. Debo añadir que, habiendo redactado una vida de su maestro San Francisco, inexacta y llena de fábulas,

hizo que en 1266 decidiese el Capítulo general de los franciscanos que esa biografía era la única auténtica, y que las leyendas redactadas anteriormente acerca de dicho santo debían ser destruídas. Eso no da una idea muy favorable de su respeto a la verdad histórica; pero esta virtud no era muy propia de su tiempo.

* * *

La Universidad de Oxford cultivaba las matemáticas, y, en otros respectos, continuaba la Escuela de Chartres, que había sido eclipsada por la gloria de la Escuela de París. Durante treinta y cinco años, Roberto Grosseteste, que murió siendo obispo de Lincoln (murió en 1253), enseñó en Oxford. Este Grosseteste era un hombre enérgico que supo mantenerse firme frente a la avidez y al favoritismo de la Curia romana. Bajo la influencia de los filósofos árabes, que conocía muy bien, propuso una teoría dinámica de la luz que está llena de perspectivas nuevas. La luz es para él una sustancia sutilísima, generadora de todas las demás; está dotada de energía y representa la forma más antigua de la materia. La irradiación de la luz ha creado el espacio y las esferas del mundo; es, asimismo, el medio en virtud del cual actúa el alma sobre el cuerpo. Para esclarecer la filosofía de la naturaleza no hace falta la dialéctica, sino sobre todo la geometría; todo debe explicarse por las líneas, ángulos y figuras. ¡Curioso eco del pitagorismo en un

mundo todavía semibárbaro! De la escuela de Grosseteste salió Rogerio Bacon.

Este franciscano, nacido hacia 1214, muerto hacia 1294, oyó también, en París, a Alejandro de Hales y a Alberto Magno, de quien se movió. Profesor en Oxford, perseguido acerbamente por Buenaventura a causa de su libertad de lenguaje, fué condenado a prisión en 1278, y puesto en libertad en 1292. Su borrascosa existencia es imperfectamente conocida. Tuvo el gran mérito, después de Alberto, de aconsejar el estudio de la naturaleza, cuyo libro, abierto para todos, es más instructivo que los de los griegos. El término *ciencia experimental* fué creado por él, mas nada sabemos de sus experiencias, y las previsiones de futuros descubrimientos—como automóviles y aviones—que se le deben, no parece que hayan sido motivadas por ningún progreso real. En filosofía es agustiniano, pero sobre todo crítico; habla mal de todos, lo mismo de Alberto y de Tomás que de Aristóteles, y protesta contra las reputaciones usurpadas. Su amor a las matemáticas, a la astrología y a la alquimia dan testimonio de la influencia de su maestro, el obispo de Lincoln, así como de la de un hombre oscuro, Pedro de Maricourt, de quien habla con admiración, llamándole «el maestro de las experiencias», y cuya amistad frecuentó mucho en París, hacia 1240. Este Pedro de Maricourt hizo las primeras observaciones serias acerca del imán, y se lisonjeó incluso de poder realizar, con ayuda de esa piedra, el movimiento continuo. Nos gustaría saber algo más sobre él.



La rivalidad entre franciscanos y dominicos se afirmó sobre todo, en el terreno filosófico, con Juan Duns Escoto, profesor en Oxford y en París (murió en 1308), que fué llamado el *Doctor subtil*. Este franciscano fué el fundador de la escuela *escotista*, que reprochó al *tomismo* numerosos errores y que no consiguió hacerle confesar ninguno de ellos. He aquí algunos puntos a que atañía el desacuerdo:

Tomás cree que la teología es una ciencia propiamente dicha. No, dice Escoto; es más bien una regla de vida.

Tomás cree que la razón natural puede establecer verdades sobrenaturales. No, dice Escoto; esas verdades incumben a la fe.

Tomás impugna la prueba ontológica de Dios propuesta por Anselmo (pág. 29); Escoto dice que esa prueba es probante.

Tomás es conceptualista; Escoto, realista.

Tomás dice que el alma es la forma del cuerpo. No, dice Escoto: el cuerpo requiere, además, para existir realmente, la *corporeidad*. Guillermo de Auvernia decía, análogamente, que no habría tierra ni fuego si en el mundo sensible no existiesen *terreidad e igneidad*.

Tomás ve en la materia una simple potencia. No, dice Escoto, eso nada significa, puesto que la materia es algo real y activo.

Tomás sitúa la inteligencia por cima de la voluntad, como determinante. No, dice Escoto, porque

eso suprimiría la Libertad. En el hombre, como en Dios, la primacía corresponde a la voluntad. La libertad humana puede sufrir influencias, evidentemente, pero *no hay nada en la volición, fuera de la propia voluntad.*

Se ha dicho que Escoto era a Santo Tomás lo que Kant a Leibnitz: el representante de la crítica, después del representante del dogmatismo. A esta aduladora apreciación puede oponerse el hecho de que Erasmo, en su *Elogio de la locura*, diga de los escotistas: «No saben nada y pretenden saberlo todo. Se ignoran a sí mismos; no ven el foso ni la piedra que tienen delante, sino las ideas, los universales, las formas separadas, los elementos, las *quididades* (lo que hace que una forma sea ésta y no otra; es una expresión traducida de Aristóteles), las formalidades, entes de razón imperceptibles para el ojo del propio Linceo.» Pero Erasmo, el Voltaire de su tiempo, era nominalista, y no sentía un gran amor por la escolástica.



Franciscano también y discípulo de Duns Escoto, Guillermo de Occam (murió en 1349) volvió brillantemente al nominalismo que dominó sin discrepancia hasta la época del Renacimiento, cuando el texto de Platón, impreso en Italia por vez primera (1483), originó un cambio. Occam rechaza por igual las quimeras del alejandrinismo y del aristotelismo árabe. Crítico más bien que constructor, posee, sin embargo, el mérito de haber echado las

bases de la moderna teoría del conocimiento. Los objetos actúan directamente sobre nuestros sentidos; el intelecto activo elabora las sensaciones, y de ahí extrae las ideas particulares, así como las universales. Occam no está lejos de Kant.

De acuerdo con Duns Escoto y en oposición a Tomás, Occam separa claramente el dominio de la razón del de la teología. Todavía va más lejos. Los averroístas habían advertido que el aristotelismo es incompatible con el dogma cristiano, pero no negaban uno ni otro. Para Occam, teología y filosofía son dos disciplinas absolutamente diferentes. La razón humana no puede ni siquiera establecer los fundamentos de la fe, y debe restringirse a su dominio propio, a la lógica y a las ciencias de la naturaleza. La religión, que no tiene nada que ver con la filosofía, se halla de esta suerte reducida a apoyarse en la fe.

Esto, examinándolo atentamente, implicaba un golpe mortal para la escolástica. En efecto, una vez aislado el orden de la razón del de la fe, la labor de los dialécticos no puede ya contribuir a la salvación de las almas; a la larga ha de parecer, por fuerza tan inútil como árido. Mas como quiera que el ejercicio de la razón responde a una necesidad del espíritu humano, la dialéctica cambia de carácter, y, al hacerse laica, gana en audacia lo que en extensión pierde su campo de investigación.

El occamismo, y, con él, el nominalismo, dominaron en las Escuelas en el siglo XIV; en París, el rector de 1347, Juan Buridán, y el canciller de 1395 a 1410, Juan Gersón, son occamistas. Buridán, a quien se atribuye un sofisma más anti-

guo que él y que no figura en sus obras impresas — el caso del asno que, entre dos montoncillos de grano parecidos, puestos a la misma distancia, se muere de hambre antes de decidirse por uno de ellos —, merece ser conocido por una idea más interesante. Fué el primero que haya dicho que las leyes de la mecánica terrestre y las de la mecánica celeste son idénticas, genial opinión que ha de dar fruto en el Renacimiento. En cuanto a Gersón (murió en 1429), no es ya filósofo. «Aprendamos, decía, no a disputar, sino a vivir bien.» Su tendencia era moral y mística, no metafísica. La era de los pensadores de la escolástica está cerrada definitivamente, pero esa filosofía dominará aún por mucho tiempo en las Escuelas antes de despertarse, a fines del siglo XIX, con los que se llama los *neotomistas*.



No digamos adiós a la escolástica sin conceder un recuerdo a un dialéctico a ultranza, escritor de inagotable fecundidad, el mallorquín Raimundo Lulio (murió en 1315), que se hizo franciscano a los treinta años, combatió encarnizadamente al averroísmo, trabajó durante diez años en la construcción de una máquina de razonar, y se pasó el resto de su vida buscando en todos los países adeptos para su pretendida *Arte Magna*. Acabó por ser lapidado en la costa de Africa, en Bujía, a cuyos habitantes pretendía convertir.

Al contrario de los escolásticos que tuvieron sen-

tido común, Lulio, que careció un tanto de él, quiso identificar teología y filosofía, creyendo una y otra totalmente demostrables por medio de su máquina, cuya utilidad nadie ha llegado a comprender todavía: «R. Lulio, escribía Gibert, ateniéndose a Descartes (1725), es célebre por su método impertinente, en el cual ha pretendido dar el arte de hablar de todo sin más ni más, y al que se ha definido perfectamente como hablar sin juicio de lo que no se sabe.» Pero es justo añadir que Leibniz, después de haberse ocupado de Lulio con simpatía, pensó, a su vez, en un *arte combinatoria*, en una lengua filosófica universal, y que Pascal construyó una máquina de calcular, madre de otras muchas. La idea de substituir la lógica por el cálculo, de remediar con algún mecanismo complicado la falta de fijeza, la vaguedad del lenguaje filosófico, es una de esas ideas que pueden concébir no sólo espíritus quiméricos. A Lulio, por lo demás, no le han faltado hasta nuestros días admiradores que se imaginan comprenderle, o que no desesperan de realizar algún día lo que él ha soñado.

Con esto, habiendo terminado lo que tenía que decir a usted de la escolástica, le ruego me perdone por haber acaso insistido demasiado sobre ella; pero sería humillante, y, por otra parte, poco equitativo, que no supiese usted nada de ella.

S. R.

La filosofía del islam y la filosofía judía

Querida Zoe: ya sabe usted que los grandes escolásticos del siglo XIII han sacado partido de los comentaristas árabes de Aristóteles y de la filosofía del judío Maimónides (pág. 41); pero esas influencias son demasiado importantes para que baste con haberlas señalado de pasada.

Entre los sectarios de Mahoma, el estudio de la filosofía apareció hacia el año 750; en esa época cuenta con numerosos focos en los pueblos árabes, particularmente en las regiones recientemente conquistadas, en que los súbditos se hallaban más civilizados que sus nuevos señores. Floreció sobre todo la filosofía en los siglos XII al XV; después siguió un desarrollo oscuro, hasta nuestros días, para reanimarse en el siglo XIX bajo la influencia del pensamiento europeo.

El primer episodio de esa historia, es la traducción de algunos filósofos griegos hecha, para uso de los árabes, por sirios bilingües. Aristóteles, a causa de su monoteísmo, fué particularmente estimado. Aparte de sus obras, se tradujo a dos de sus comentaristas, así como fragmentos de Platón y de

Plotino; estos últimos se difundieron bajo el absurdo título de *Teología de Aristóteles*. Otra obra erróneamente atribuída a Aristóteles, tomada en realidad de Proclo (v., en el tomo I, «La filosofía alejandrina»), el místico *Libro de las Causas*, contribuyó a alterar la idea que del peripatetismo griego se formaron en el primer instante los árabes, y tras ellos los occidentales.

A la escuela de los filósofos helenizantes que edificaron sistemas sobre esas traducciones, pertenecen Avicena y Averroes. Entrambos se hallan muy olvidados; pero un manual de la filosofía de Aristóteles, compuesto en el siglo XVI por Abulfarage, ha hallado lectores hasta nuestros días en Oriente.

El carácter de la filosofía greco-árabe, en que el elemento islámico es muy débil, puede ser resumido como sigue. Dios es inteligencia; es la causa primera de donde derivan las causas segundas; de Dios emanan incesantemente todas las cosas; el mundo no ha tenido comienzo ni tendrá fin; la voluntad no es libre. Estos últimos artículos se hallan en contradicción con las enseñanzas del judaísmo y de las dos religiones que de él han salido. La filosofía árabe, a diferencia de la de Occidente de la misma época, es, pues, esencialmente heterodoxa.



Avicena (*Ibn Sina*), nacido en 980 cerca de Chiraz, en Persia, muerto en 1036, fué a la vez médi-

co y filósofo en la corte de Bokhara, viviendo después en Persia una existencia errante, que él mismo ha contado. Desde 1200, sus compendios y comentarios de las obras de Aristóteles, circulaban, en traducciones latinas, en las Escuelas de Occidente. Avicena es realista; su aristotelismo está fuertemente impregnado de neoplatonismo. El monje Rogerio Bacon le admiraba mucho y lo consideraba como «corifeo y príncipe de la filosofía después de Aristóteles.»

Fué superado por Averroes (*Ibn Rochd*), médico también, nacido en 1126, en Córdoba, muerto en Marruecos en 1198. Redactó sagaces comentarios sobre Aristóteles, a quien veneraba tanto como a Mahoma.

Dice del filósofo griego, en su prefacio a la traducción de la *Física*: «El autor de este libro es el más sabio de los griegos, el que ha fundado y acabado la lógica, la física y la metafísica. Ninguno de cuantos han escrito desde hace quince siglos ha podido añadir nada a su obra. El ser así privilegiado merece que se le llame divino más que humano.»

No sólo admira Averroes a Aristóteles, sino que le comprende bien y no trata de correr un velo sobre aquellas de sus doctrinas que contradicen abiertamente al judaísmo y al islamismo. De ahí el peligro del *averroísmo*, que fué combatido por Alberto Magno y por Santo Tomás en la forma moderada del *averroísmo latino*; pero, condenada en Francia, esa doctrina pasó al norte de Italia, donde fué enseñada, con prudentes reservas, hasta mediados del siglo XVI.

En el sistema personal de Averroes, las ideas de

Aristóteles se encuentran mezcladas con elementos alejandrinos. Dios es eterno, sin causa ni motor. El mundo es eterno, pero tiene un motor. La energía divina es única, pero aparece como múltiple en la naturaleza; la voluntad humana no es libre; la inmortalidad del alma es dudosa.

Dante ha hecho figurar en su *Comedia* a Avicena y Averroes («el que ha hecho el gran comentario») al lado de los más ilustres doctores del paganismo. Se ha pretendido incluso descubrir averroísmo en pequeñas dosis en el Dante, pero nada hay menos cierto.



Una segunda Escuela islámica fué la de los místicos o *sufíes*, influídos unos por la Persia, otros por la India budista, y todos ellos por el neoplatonismo, de que se encuentran huellas desde el año 800. Los *sufíes*, que son panteístas, se apartan de las prescripciones del Corán; muchos de ellos beben vino, diciendo que el espíritu de Dios reside en el vino. El alma humana es una emanación del alma divina; retorna a su origen después de la muerte. El sufismo fué perseguido por las autoridades árabes y contó con numerosos mártires.

Una tercera Escuela, predominantemente teológica, se desarrolló en el interior del Islam y se dividió bien pronto en dos ramas, una ortodoxa, otra liberal. El más célebre de sus teólogos fué Gazali, llamado en Occidente Algazel, que enseñó en Bagdad (murió en 1111). Atacó a los partidarios de

Aristóteles, y concedió gran importancia al misticismo. Respecto a los sistemas, había llegado a tal escepticismo, que tituló una de sus obras: *La voltereta de unas filosofías sobre otras*. A la edad de cincuenta años renunció al escepticismo para convertirse en un musulmán muy ortodoxo. No es caso insólito cambiar de ideas al encanecer.

* * *

En la filosofía judía de la Edad media pueden distinguirse tres corrientes: platónica, aristotélica y mística.

I.—Desde mediados del siglo XII circulaba por Occidente la traducción latina de un libro titulado *La Fuente de Vida*. Los tomistas lo censuraron, los escotistas lo admitieron. Atribuíase a un árabe llamado Avicebrón. Pero, en 1846, el sabio Munk, que fué miembro del Instituto de Francia, demostró que Avicebrón era un mito, y que el autor de *La Fuente de Vida* era un poeta judío, natural de Málaga (España), Ibn Gavirol (1020-1058).

El espíritu de la obra es neoplatónico, y enseña lo siguiente. En el mundo no existe nada más que la sustancia y la forma, salvo en Dios—por lo demás, incognoscible—, que es sustancia pura. El alma del mundo es asimismo una sustancia que recibe el movimiento de la voluntad de Dios. Esa voluntad es Dios mismo. (En esto se reconoce la idea capital de Duns Escoto (pág. 62).

Ibn Gavirol no cita nunca la Biblia ni el Talmud; es puramente filósofo y helenizante. ¿Qué libros

griegos había leído en traducción? Probablemente, algunos de los que ya no poseemos.

II.—Ya he dicho a usted cómo Filón (v. tomo I: «La filosofía alejandrina») había conciliado a su manera a Moisés y Platón, el pensamiento griego y el pensamiento griego, usando del procedimiento estoico de la alegoría para sortear, interpretándolas, las inverosimilitudes demasiado fuertes de la narración bíblica. Mil años después, Moisés Maimónides hará otro tanto, si bien tomando de guía a Aristóteles y rechazando el misticismo de que está lleno Filón.

Maimónides (*Moisés ben Maimón: 1135-1204*) había nacido en Córdoba. Expulsado con su familia por una invasión de musulmanes fanáticos (1148), se refugió primeramente en Fez, en Marruecos, y más tarde en el Cairo antiguo, en Egipto, donde llegó a ser médico del sultán. Murió venerado por los musulmanes tanto como por los judíos. Su obra principal, *Guía de los extraviados*, escrita en árabe, fué bien pronto traducida al hebreo y al latín; ha sido leída y utilizada por Tomás de Aquino; es la obra maestra de la escolástica judía. Munk la ha traducido al francés.

Salvo en algunas doctrinas—ya que un judío debe sostener, contra Aristóteles, que el mundo ha sido creado—el filósofo griego, según Maimónides, estaría de acuerdo con la Escritura; basta para ello con interpretar bien esas doctrinas. Las explicaciones de Maimónides, que carecía, como Tomás de Aquino, de sentido histórico, nos parecen a veces absurdas. Así, la historia del pecado de Adán es una exposición de las relaciones entre la sensación, la inteli-

gencia y el instinto moral; los tres hijos de Adán son los tres elementos del hombre, vegetativo, animal e intelectual. Hay que tener en cuenta el pensamiento que inspiró tales extravagancias, en una época en que la Escritura pasaba por haber sido dictada por el propio Dios. Maimónides es racionalista; quiere desterrar del texto sagrado la mitología, aunque sea a costa de contorsiones. Es un progreso.

III.—El racionalismo de Maimónides provocó por reacción, en Francia y en España, una recrudescencia del misticismo que Maimónides había reprobado. Ese misticismo judío es de origen caldeo; se encuentra ya desarrollado en el siglo IX, aunque sea absurda la ficción que lo hace remontar al Profeta Elías. Entre los siglos IX y XIII, estas doctrinas secretas fueron puestas por escrito: son la *cábala* (en hebreo, «tradición»), que comprende el *sefer jeziráh* («libro de la creación») y el *Zohar* («el Esplendor»). Este misticismo pasó a Italia, y de allí, hacia el año 1000, a Alemania. Ha conservado muchos adeptos, no sólo entre los judíos de la Europa oriental, sino entre los teósofos de Occidente (t. I, pág. 45).

* * *

Anotemos dos caracteres esenciales de ese misticismo:

1.º Entre Dios, que es llamado *En-Sof*, es decir, «sin límites», que es la negación de toda negación, y las criaturas, hay infinidad de seres in-

termedios, o *sefirots*. Esos seres son abstracciones realizadas. Esto no tiene nada de nuevo; se encuentra algo parecido en un libro de la Biblia, erróneamente atribuído al rey Salomón, en que la *Sabiduría* es casi una divinidad. Platón, los estoicos y los alejandrinos, han creado así seres imaginarios cuya huella se ha conservado en nuestro lenguaje, como cuando hablamos de la Justicia, del Derecho, de la Libertad, con mayúscula, y los representamos por medio de la estatuaría o de la pintura. Es un resto tenaz de mitología.

2.º Las letras del texto bíblico, considerado como divino de uno a otro extremo, representan cifras; esas cifras se prestan a combinaciones y a cálculos que dan acceso a las verdades ocultas. Tampoco es nuevo, porque es pitagórico (t. I, página 63). Uno de los más antiguos vestigios de esa locura, llamada *guematría* en hebreo, se encuentra en el Apocalipsis atribuído a San Juan: «Que aquel que tiene inteligencia cuente el número de la Bestia, porque es un número de hombre y su número es 666.» El teólogo estrasburgués Reuss ha demostrado que el valor numérico total de las letras de «Nerón, César», escrito en hebreo, es efectivamente 666. En él fué, pues, en quien pensó el visionario.

A esas nebulosas especulaciones hay que agregar la astrología, la quiromancia, la creencia en la migración de las almas, que tampoco son invenciones de los cabalistas judíos.

¿Qué es a punto fijo la doctrina de Zohar? Entre Dios inaccesible y el mundo se sitúan los diez *Sefirots*, cuyo conjunto ha formado el prototipo del

cuerpo humano, el Pre-Adán, *Adam Kadmón*. Nueve de los *Sefirot* componen tres triadas; el décimo asegura la armonía del mundo. Los diez *Sefirot* son las ideas-madres del Universo emanado de Dios; el mal proviene de la debilitación de la luz divina que, con su irradiación, ha creado el mundo. El hombre terrenal, imagen del *Adam Kadmón*, posee tres almas, una en el cerebro, la segunda en el corazón, la tercera en el hígado. El hombre, por medio de la oración, puede actuar sobre el mundo superior. El alma inmortal no alcanza la felicidad más que por la perfección, fruto tardío de la metempsicosis. Todas las almas existen desde el origen del mundo; cuando sean perfectas, aparecerá el Mesías.

Salvo la última, ya ha encontrado usted todas esas ideas en la filosofía griega, de que derivan. En general, el misticismo es poco inventivo.

Divulgadas por judíos conversos, estas fantasmogorías fueron acogidas por muchos sabios del Renacimiento, como Pico de la Mirandola, Cornelio Agripa de Nettelsheim, Reuchlin. En nuestros días no ha faltado quien tuviese la paciencia de traducirlos al francés; pero yo aconsejaría mejor a usted otras lecturas.

S. R.

La filosofía mística de la Edad media

Querida Zoe: Todas las formas del misticismo tienen de común entre sí la abdicación momentánea de la razón y la pretensión de llegar directamente por medio del éxtasis a una realidad superior o a un estado inefable de beatitud.

Aparte de esto, hay que establecer numerosas diferencias entre los místicos.

La mayor parte de éstos creen comunicar en el éxtasis con la esencia divina; pero unos la encuentran fuera de sí, otros en su fuero interno.

Los místicos moderados, como San Buenaventura, buscan solamente una unión de sentimientos con Dios; los místicos exaltados, como Plotino, Eckehart, Taulero, quieren absorberse en el Ser divino.

Algunos místicos recurren solamente, para procurarse el éxtasis a la meditación y a la oración; otros lo provocan mediante diferentes prácticas ascéticas e infligiéndose tormentos.

Tal es en especial el caso de los místicos hindúes; pero no han faltado nunca ejemplos de ello en Occidente. Madame Guyon, según se cuenta, se

disciplinaba todos los días con azotes terminados en garfios; llevaba cilicios de crin, se flagelaba con ortigas, se desgarraba las carnes con zarzas, ponía piedras en sus zapatos, mordía tallos de ajeno, echaba coluquintida en su propia comida; nunca creía haber hecho bastante.

Entendido en su acepción más amplia, el misticismo es un estado receptivo en que la intuición predomina sobre la razón. En este sentido puede decirse que hay siempre una parte de misticismo en el filósofo, en el artista, en el poeta, e incluso en el sabio; la verdad y la belleza se imponen a menudo como en un relámpago. Pero el misticismo de que debe ocuparse la historia de la filosofía es otra cosa que un modo accidental de adivinación: es un método para llegar a la verdad y a la felicidad que la razón no puede darnos, ascendiendo hacia ellas no por etapas, sino como de un solo brinco.



Ha habido muchos místicos que han sido hombres muy inteligentes y sin taras físicas conocidas; por tanto, es ir demasiado lejos el pretender comprenderlos a todos ellos en la categoría de los degenerados hereditarios, de los histéricos, de los semidementes. Pero, con todo, lo menos que puede decirse es que la lectura de sus obras es como para despertar sospechas respecto de su salud física e intelectual. Por otra parte, comoquiera que sus revelaciones son individuales y no controlables, dan pie siempre a la acusación de charlatanismo y de

embuste, acusación que ha sido frecuentemente comprobaba. Finalmente, a pesar de la humildad de que hacen profesión, se les reprocha su excesivo orgullo, defecto bastante natural en gentes que se jactan de tan altas relaciones y pretenden ser los únicos en recoger las ventajas de las mismas. Esto está confirmado por sus mismas palabras. Basta con recordar que Santa Teresa, una de las místicas más inteligentes de todos los tiempos, oyó una voz divina que le decía: «¡Si yo no hubiese creado el cielo, lo crearía sólo para ti!» Y asimismo es sabido que Madame Guyon, otra mujer de talento, a quien Fenelón tenía en gran estima, dejó de rezar a los santos desde que se desposó con Jesús en un éxtasis, por la sencilla razón de que, como ella decía, «la dueña de la casa no tiene que solicitar nada de los criados».



Los místicos suelen ser grafómanos, escriben sin cansarse porque gustan de repasar sus experiencias, y también, sin duda, de prevalerse de ellas. Pero la literatura mística es de una monotonía singular. Bayle buscaba la razón de esto: «Es asombroso, dice, que los místicos cristianos y los filósofos paganos hayan estado tan acordes entre sí que cualquiera diría que se hubiesen puesto de acuerdo para propalar las mismas extravagancias, unos en Oriente y otros en Occidente. ¡Qué admirable concierto entre gentes que no se habían visto nunca y que jamás habían oído hablar unas de otras!»

Tal vez debiera haberse preguntado Bayle si las diferentes escuelas místicas de Oriente y Occidente no tenían, a pesar de las apariencias, una fuente común. Los descubrimientos útiles y las ideas claras no son lo que se propaga más rápidamente; la enfermedad es contagiosa, la salud no. Es evidente que un estudio profundo de los escritos místicos revela que éstos se copian mucho unos a otros; el amor divino no excluye el plagio.

* * *

Ya he hablado a usted (tomo I, pág. 184) de los filósofos místicos de la Grecia decadente, y en especial de Plotino, que pretendía ver con los ojos del alma mientras que los del cuerpo estaban cerrados. Plotino creó escuela; todos los neoplatónicos fueron místicos. De ellos deriva el misticismo de la Edad media cristiana, por mediación, especialmente, de las obras de origen sirio (siglo V), atribuidas falsamente a Dionisio Areopagita, senador ateniense convertido por San Pablo.

Según este pseudo-Dionisio — cuyo verdadero nombre se ignora—en su libro sobre la *Jerarquía celeste*, Jesús, por medio de sus ángeles y de su Iglesia, extiende sobre la humanidad una esencia divina, facilitando así a las almas, preparadas al éxtasis por la purificación, el retorno a la fuente pura de que emanan.

Este misticismo plotiniano fué revelado en Occidente sobre todo por Juan Escoto Erígena, irlan-

dés (pág. 24), y después, en el siglo XII, por los doctores de la Congregación de Saint Víctor, en París, fundada en 1113. Estos victorinos, como ya he dicho a usted (pág. 29), eran enemigos de los razonadores eclesiásticos, así como de los apacibles soñadores. San Bernardo de Claraval, adversario de Abelardo (1090-1153), hombre de acción y místico a la vez, predicó en términos ardientes la doctrina del amor de Jesús, esposo del alma. El peligro de tales metáforas no consiste solamente en que evocan fuera de razón la imagen de amores menos etéreos, sino en que separan de la Iglesia a los fieles que, creyéndose unidos a Dios, ya no se preocupan de sus sacerdotes ni de sus ritos. La Iglesia no podía tolerar esto; así, los adeptos del *Evangelio Eterno*, de Joaquín de Flore (1202), los franciscanos llamados *espirituales*, los *Amigos de Dios* y otros muchos, han sido objeto de sus rigores. En suma, la Iglesia ha hecho callar a muchos más místicos de los que ha alentado. Su doctrina, en este respecto, es muy sencilla: juzga al árbol por sus frutos. El misticismo sólo es aprobado cuando sus revelaciones (sinceras o no) están conformes con las enseñanzas de la Iglesia, cuando el *espíritu de principado*, como dice Saint-Cyran, el *imperialismo*, como se dice hoy, se somete a la disciplina eclesiástica, cuando no pretende innovar en el dogma ni en la moral. Solamente en este caso ha sido tolerado el místico, aprobado e incluso beatificado o admitido en el rango de los santos. La diferencia entre lo que llevaba al santoral y lo que conducía a la hoguera fué a veces sobremanera sutil en la Edad media. Tan sólo una mística, Juana de Ar-

co, ha pasado de la hoguera al santoral, pero para ello ha sido preciso que transcurriesen cerca de cinco siglos.

* * *

El más influyente de los místicos del siglo XIII fué el franciscano San Buenaventura (1221-1274), a quien se llamó *Doctor seráfico*, y del cual he hablado ya a usted (pág. 59). Entre otras muchas obras, algunas de ellas de escolástica platonizante, publicó un *Itinerario del alma hacia Dios*. La especulación teológica y la dialéctica no bastan para tender un puente entre Dios y la criatura; para ello hace falta el deseo, y sobre todo la contemplación, primeramente la del mundo exterior, espejo de Dios, y luego la del yo interior, después de lo cual los mejor preparados pueden elevarse hasta lo Absoluto. Esta ascensión comprende, pues, tres grados, asimilados, por una comparación mística, a la memoria, la razón y la voluntad. Este último detalle es digno de nota: el misticismo de Buenaventura no tiene nada de pasivo.

* * *

Hacia fines del siglo XIII, en reacción contra la sequedad escolástica, se vió nacer, en el valle del Rhin, una escuela mística que hablaba la lengua del país en lugar del latín, y se desbordaba, desde los claustros dominicanos, sobre el mundo laico.

Esta escuela abandonó las concepciones de los victorinos y sus experiencias espirituales que conducen a la unión con Dios, para buscarla en el fondo del alma, que es también Dios. Toda la mística alemana descansa sobre la idea de que Dios, en quien son todas las cosas, se conoce a sí mismo en el hombre desde el instante en que éste se despoja de su naturaleza individual: entonces Dios es en sí y el hombre es en Dios, felicidad muy superior a la de la contemplación. Esta doctrina está evidentemente viciada de panteísmo, o, cuando menos, ofrece el riesgo de llevar a él.

Su fundador fué el dominico Eckehart (murió en 1327), cuya enseñanza se resume en dos fórmulas: 1.^a, contemplad la divinidad; en ella lo encontraréis todo; 2.^a, descended al fondo de vosotros mismos y allí hallaréis la divinidad.

Johann Taulero (murió en 1361), dominico de Estrasburgo, se inspiró en Eckehart; pero conoció también a los alejandrinos y victorinos, de cuyas enseñanzas se aprovechó. He aquí unas líneas suyas que son algo así como su profesión de fe:

«Desvíate de tí mismo y de las criaturas mortales para fijar en Dios tu espíritu. Por cima de los sentidos y de la inteligencia entra en unión con El. El alma, al verse a sí misma, ve a Dios en su obra. El fondo más íntimo del alma se une con el fondo más íntimo de la divinidad. Transportarse hasta Dios sin intermediario alguno, es la única y verdadera oración. El hombre divinizado no cambia de naturaleza: es completamente hombre.»

Suso, dominico de Constanza (murió en 1360), procede igualmente de Eckehart. Era ingenuo y

bondadoso por naturaleza; los excesos de ascetismo que le han sido atribuídos son una fábula. Propuso a sus discípulos de ambos sexos un ideal religioso y moral muy sencillo, predicando la virtud educativa del sufrimiento y de la resignación.

Aun cuando pertenezca a una época más tardía, puedo decir aquí algunas palabras acerca de Jacobo Boehme, zapatero de Goerlitz (1575-1624), que continuó la tradición de los místicos alemanes. Reformador popular, creyéndose profeta, creó una teosofía en que hay una idea filosófica, la de la aspiración de la nada hacia la existencia. Sobre esto ha fundado toda una cosmogonía mítica y dualista, epopeya de visionario que unos han encontrado disparatada y otros sublime. Entre estos últimos figuran el místico francés Saint Martín, traductor de Boehme, y después los idealistas alemanes Schelling y Hegel. Boehme cuenta todavía con admiradores.



La región de las Bocas del Rhin, Holanda, fué en el siglo XIV teatro de otro movimiento místico al cual, por oposición a la escolástica osificada, se ha llamado «el Renacimiento cristiano». Comienza con Juan de Ruysbroeck (murió en 1381), sacerdote durante mucho tiempo en Bruselas, autor del *Desposorio del Alma*, que fundó el convento de Groenendal, conoció los escritos de Eckehart y estuvo relacionado con Taulero. Le ocurrió una curiosa aventura con una poetisa bruselense llamada

Blommerdina, que había escrito un libro «sutilísimo» sobre el amor seráfico y reclutaba numerosos adeptos. ¡Enojosa concurrencia! Ruysbroeck le demostró, a lo que se dice, que el amor acerca del cual discurría tanto no tenía nada de seráfico. Ello no impidió que después de la muerte de Blommerdina hubiese enfermos que buscasen la salud tocando su cuerpo, y que su secta haya durado hasta el siglo XVI, expuesta a las sospechas de los inquisidores.

Más importante fué la Escuela de Deventer, fundada por Gerardo Groote (murió en 1384), y por su discípulo Florent Radewyns, base de las *Cofradías de la Vida en Común*, en que los hombres por una parte y las mujeres por otra vivían practicando el ascetismo y la oración. De este medio surgió la joya de la literatura mística medieval, flor siempre odorífica, brotada en un jardín conventual, la *Imitación de Cristo*. Un antiguo error la atribuye a Juan Gerson, canciller de la Universidad de París (murió en 1429), siendo así que se encuentran germanismos en su latín; el autor, o más bien el redactor de ese manual piadoso, es el agustino Tomás Kempis (de Kempen).

Los místicos de Holanda gustaban de componer cuadernos de extractos llamados *rapiaria*, en que clasificaban pensamientos edificantes copiados de otro lugar en su mayor parte. Los mejores trozos de la *Imitación* parecen remontarse a los *Ejercicios piadosos* de Radewyns, manual del mismo género, pero menos sobrio. La elegante sobriedad de la *Imitación* contrastando con el ardor de su pensamiento, ha sido una de las causas de su inmenso éxito.

Hay que reconocer esas cualidades de buen gusto a Tomás.

Después de la Biblia, este libro ha sido el más frecuentemente impreso y traducido; se conocen más de 2.000 ediciones o versiones de él. Su inspiración es completamente evangélica, ya que Jesús había dicho: «Sed perfectos como vuestro Padre que está en los Cielos... Yo soy la luz del mundo; aquel que me siga no caminará entre tinieblas... Si quieres seguirme, renuncia a tí mismo y lleva tu cruz... El que no lleva su cruz y no me sigue no es digno de mí.» También San Pablo había predicado reiteradamente la imitación de Jesús, y esto había llegado incluso a ser un lugar común de moral religiosa. Pero lo que la *Imitación* añade a esto es una franca aversión hacia la ciencia de las Escuelas; la *Imitación* es antiescolástica.

«Más quiero sentir compunción que saber definirla... Si sabes de memoria la Biblia y todos los dichos de los filósofos, ¿de qué te servirá todo eso para el amor de Dios y la Gracia? ¿Qué importa la ciencia sin el temor de Dios?... Un simple aldeano que sigue a Dios vale más que un filósofo soberbio que observa el cielo... Abstente del deseo de saber demasiado; hay muchas cosas cuyo conocimiento no es útil para el alma... Gusta de ser ignorado y tenido en nada... ¿Qué nos importan los géneros y las especies? ¡Callen todos los doctores! Más vale abandonarlo todo que estudiar sutilezas... Toda razón, todo estudio de la naturaleza debe seguir a la fe, no precederla ni contradecirla.»

Este manual de la vida escondida es, pues, obra de monjes que han gustado el estudio y han encon-

trado hueros sus frutos; lleva a la glorificación de la soledad, con el amor divino como único consuelo.

Si ese libro ha gozado y goza todavía de una reputación tan alta, incluso fuera de los círculos creyentes, es precisamente porque es hostil a la escolástica, a lo que fatiga y deseca sin edificar. La piedad sin pedantería tiene atractivos para todos, aun para aquellos mismos a quienes considera como pedantes. Bossuet llama a la *Imitación* «dibrito de oro», y califica al autor de «maestro de la vida interior y perfecta». Suscribamos esos elogios, pero no nos dejemos arrastrar a esa forma de esnobismo que consiste en pretender que el alma moderna puede encontrar su pasto en la *Imitación*. Las gentes de mundo que la alaban desmesuradamente, no la leen, lo cual no es ninguna excusa. Léala usted, Zoe; busque usted en ella un lindo rincón florido de jardín secreto; encuentre usted en ella la condenación de un saber estéril y de una sociedad perversa; pero piense que hoy ya no puede servirnos de mucho más que los libros de medicina de su tiempo. No es una consejera de energía, y de energía es de lo que tenemos que armarnos.

S. R.

La filosofía del Renacimiento

Querida Zoe: En otra parte he propuesto fijar el final del Renacimiento en la muerte de Miguel Angel (1564); pero hagámoslo durar un poco más— toda vez que aquí se trata de la historia de las ideas, y no de la del arte—, hasta los comienzos de Descartes, que abrió nuevos horizontes al pensamiento (1637).

Para mayor comodidad de estudio, se separa, con razón, la Edad media del Renacimiento, considerando a éste como un retorno al espíritu de la antigüedad grecorromana, completamente distinto del de las sociedades cristianas del 400 a los alrededores del 1300. No necesito advertir a usted que no hubo un cambio brusco, un bajar y subir el telón. El Dante, muerto en 1321, aunque esencialmente medieval y escolástico, es ya, en ciertos aspectos, especialmente por su amor a la gloria, un hombre del Renacimiento. Petrarca (1304-1374) pertenece realmente al Renacimiento, e incluso puede ser considerado como el precursor del humanismo. Ciertamente que es ortodoxo en teología y que llega hasta a combatir el averroísmo; pero su alma se ha

liberado de las ligaduras del pasado, ansiosa de gloria, de belleza, de todo cuanto en la civilización antigua ofrece la imagen de una humanidad iluminada mas no encadenada por la religión. Su ideal filosófico, tomado de los antiguos, es la calma de la vida intelectual, lejos de la bulliciosa muchedumbre, así como el menosprecio de las cosas que no pertenecen al espíritu, con un matiz de melancolía y de tristeza que no disipa la esperanza en la beatitud de ultratumba.



Considerada en conjunto, la filosofía del Renacimiento se distingue en numerosos rasgos, desde sus comienzos, de la escolástica. Voy a señalar algunos de esos rasgos.

I.—El centro del pensamiento filosófico ya no es la Universidad de París—a la cual han hecho perder su prestigio los desastres de la guerra de los Cien Años—, sino Florencia, adonde Cosme de Médicis (1389-1464) atrae a los sabios griegos, y donde funda en 1440 una Academia platónica.

II.—La filosofía y las ciencias con ella emparentadas no son ya privilegio de la Iglesia. El genio más enciclopédico de ese tiempo, Leonardo de Vinci (1452-1519), es un laico completamente embebido de platonismo.

III.—Aristóteles, que había sido el maestro máximo del pensamiento—«el maestro de los que saben», decía Dante—, no es que sea abandonado por completo, ni mucho menos; pero, *en Italia*, es pos-

puesto a menudo a Platón y a Plotino, cuyos textos auténticos son por fin conocidos. El de Platón fué traducido parcialmente hacia 1440 por el ciller de Florencia Leonardo Bruni, que compuso asimismo un manual de moral estoica, muy leído; Marsilio Ficino, que dirigió la Academia fundada por Cosme (1459), tradujo íntegra y admirablemente a Platón, y escribió un tratado de teología platónica. Aun cuando perteneciese a la Iglesia, llegó a empezar así sus sermones: «Amados míos en Platón...» ¿Qué hubiera dicho de esto Tomás de Aquino?

IV.—Gracias a la aportación de manuscritos griegos de Constantinopla y al descubrimiento de manuscritos latinos en los conventos, unos y otros rápida y universalmente difundidos a la imprenta, fueron conocidas las obras de otros filósofos y empezó a sospecharse toda la vastedad y riqueza del pensamiento antiguo. La primera historia de la filosofía fué escrita en 1458, en forma de carta dirigida desde Florencia por Bautista Buoninsegna, acaso a Marsilio Ficino; hubo que esperar hasta 1518 para contar con la segunda, debida al humanista español Luis Vives.

V.—Al contrario de la filosofía escolástica, la del Renacimiento guarda estrecha relación con los progresos, por entonces tan rápidos, de las ciencias naturales y físicas. Resultado de esto es una tendencia, imperfectamente contenida, hacia el panteísmo, de la cual he de citar a usted numerosos ejemplos.

VI.—La atmósfera en que se mueven las clases acomodadas ya no es la del cristianismo medieval, preocupado de la salvación en un mundo mejor,

sino la del humanismo, preocupado de embellecer la vida humana y de enriquecer la personalidad cultivándola.

VII.—Aun cuando la enseñanza evangélica conserve su preeminencia, la moral teórica busca más bien sus normas en el estoicismo; era como una moderación, una templanza laica, independiente del cristianismo; pero, al fin y al cabo, y salvo en el orgullo, conforme a sus preceptos. Hacia el final del Renacimiento, esa moral fué propagada especialmente en los Países Bajos por el gran erudito Justo Lipsio, que llevó a cabo un detalladísimo estudio de los estoicos (murió en 1606). La física y la metafísica del estoicismo no llegaron a ejercer una influencia apreciable.



Juan VIII Paleólogo, emperador de Bizancio, llevó a Italia a dos profetas del platonismo, Gémisto Fletón (1355-1450) y Besarión (1403-1472).

Fletón, nacido en Constantinopla, llamado a Florencia por Cosme, se erigió en propagador de las doctrinas de Platón, de Plotino y de Proclo; desdénaba, en cambio, fuera del terreno de las ciencias naturales, a Aristóteles. Se le acusó injustamente de querer volver a la gente al politeísmo, y fué a morir oscuramente en Esparta.

Besarión, su discípulo, nombrado cardenal en 1439, estuvo a punto de ser papa; su palacio, en Roma, fué un centro platónico. Defendió a Platón contra el aristotelismo intransigente del griego Jor-

ge de Trebisonda, pero esto no le impidió traducir bien la «Metafísica» de Aristóteles.

Al lado de estos hombres, que hicieron veces de *pionniers*, no olvidemos a Lorenzo Valla (murió en 1457), profesor de griego en París y en Nápoles, que fué el primer apologista de Epicuro, escribió contra la escolástica y trató de conciliar el libre arbitrio con la presciencia divina. Finalmente, la historia de la filosofía debe conceder un puesto a Pico de la Mirandola (1462-1494), talento más receptivo que creador, pero que, en el curso de una existencia bastante breve, maravilló a los humanistas con su prodigiosa erudición. No hubo rama del saber que le fuese ajena, ni siquiera la astrología y la magia, que combatió. Se hizo enseñar la Cábala por un rabino procedente de Turquía. De muy joven, se ofreció a mantener en Roma 900 tesis diferentes contra los sabios de todos los países. Siguiendo a Fletón, pensó en una fusión del cristianismo con la filosofía antigua, bajo el signo común de la caridad.



La antigua Universidad de Padua, célebre por su Escuela de Derecho, se convirtió en un centro de filosofía averroísta. Allí se enseñó la doctrina de la «doble verdad», que se resume así: La Iglesia no puede equivocarse, puesto que posee la verdad absoluta; pero las verdades que se encuentran en Aristóteles, comentado por Averroes, contradicen a menudo las verdades de la Iglesia; reconozcamos este

hecho e inclinémonos ante la Iglesia. Esta doctrina había sido condenada por Santo Tomás de Aquino, que vió claramente adónde llevaba—al librepensamiento, o al escepticismo. Petrarca, que la combatió igualmente, se muestra duro con los averroístas: «Si no temiesen a los suplicios de los hombres mucho más que a los de Dios, se atreverían a atacar no sólo la creación del mundo según el *Timeo*, sino el *Génesis* de Moisés y el sacro dogma del Cristo. Cuando hablan sin cortapisas, combaten directamente la verdad, se ríen de Cristo y adoran a Aristóteles, a quien no entienden.»

El más conocido de los filósofos paduanos fué Pedro Pomponazzi, que propendía al panteísmo. Para poder enseñar en paz, se declaró humildemente sumiso a la Iglesia, pero añadió que en cuanto filósofo creía poder dar libre curso a su pensamiento. Así, según él, puesto que el alma es la forma del cuerpo (como había enseñado Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles) había de perecer con él. Pero ¿y las retribuciones de la vida futura? «Creo en ellas como cristiano, decía Pomponazzi, pero no como filósofo; la virtud que hace feliz al hombre se basta a sí mismo.» Análogamente ha escrito Voltaire: «La razón humana es tan poco capaz de demostrar la inmortalidad del alma, que la religión se ha visto obligada a revelárnosla.» Por otra parte, con Aristóteles en la mano, Pomponazzi niega la existencia de los demonios y de los ángeles, para afirmar inmediatamente después que cree en todo ello porque así lo cree la Iglesia.

Pomponazzi fué cauto, o tuvo suerte: sólo uno de sus libros fué quemado.

Otro paduano, César Cremonini (murió en 1613), convenía en que las armonías del mundo prueban la inteligencia divina, pero negaba que probasen la Creación, en la cual, lo mismo que Aristóteles, no creía. El primer motor, el alma del mundo, es la naturaleza, que lo es todo. Cremonini ha formulado la teoría de la «doble verdad» en un latín lapidario que puede traducirse así: «En lo interno, como tú quieras; en lo externo, atente a la costumbre.»

Esta prudente máxima no fué seguida por Vanini, discípulo de la Escuela de Padua, nacido en Campania, y que acabó su existencia de filósofo errante en una hoguera en Tolosa (1619); para castigar su impiedad, el verdugo había empezado por arrancarle la lengua. Vanini profesaba la eternidad de la materia y la unidad del espíritu, es decir, el panteísmo, y enseñaba tales doctrinas sin discreción.

Aparte de los paduanos, el panteísmo tuvo otros representantes en Italia. Uno de ellos, el célebre médico Fracastor (murió en 1553), profesor en Verona, intentó hacer revivir el panteísmo dualista de Empédocles en una obra sobre la simpatía y la antipatía. Jerónimo Cardano (murió en 1576), profesor en Pavía y médico también, admitió una materia universal, dotada de un alma que se revela en el calor y en la luz. El calor ha hecho nacer unos gusanos de que han nacido poco a poco todos los animales (¡ingenuo transformismo!) En el hombre, la razón se añade al alma universal, y ese alma racional es inmortal. Todas las ciencias dependen de las matemáticas, ya que, como lo prueban los movimientos de los astros, Dios ha sometido el mun-

do a la ley de los números (ahí tiene usted pitagorismo). Cardano se adhiere al cristianismo porque éste asegura la estabilidad de los Estados; pero sostiene que la ciencia debe ser perfectamente libre, a condición de expresarse exclusivamente en latín.



Natural de la Campania, como Vanini, Giordano Bruno (1548-1600) perdió primeramente el tiempo en propagar la falsa ciencia de Raimundo Lulio (página 66); después se embriagó de filosofía griega, en la cual, salvo Aristóteles, admiraba casi todo. Su sistema personal es panteísta. Dios es la unidad, la *mónada de las mónadas*; fué Giordano Bruno el primero que empleó esta expresión, que Leibniz había de hacer célebre. Espíritu y materia se concilian en Dios; pero el alma humana que participa de la vida divina es inmortal. Nada de esto era como para inquietar a la religión; pero Bruno no tuvo muchos miramientos para con la Iglesia. Se mofó de los frailes y de los sacerdotes, negó los milagros y la eficacia de la oración, y asimiló los mitos de la Biblia a los del paganismo. La Inquisición de Venecia, en cuyos dominios cometió la imprudencia de presentarse, le detuvo y lo entregó a la de Roma. Durante siete años languideció Bruno en una mazmorra, de la cual no salió más que para ser condenado a la hoguera. «El juicio que contra mí formuláis os aterra a vosotros más que a mí», dijo a sus jueces. Nápoles le erigió en 1865 una estatua ante la cual acudieron los estudiantes

de la Universidad a quemar el *Syllabus* del papa Pío IX. Roma libre erigió otra en el *Campo dei Fiori*, teatro de su martirio (1889). Su influencia ha sido sensible sobre el panteísta alemán Schelling, que tituló *Bruno* a una de sus obras.



El dominico calabrés Tomás Campanella (murió en 1639) no fué quemado, pero pasó tres años en los calabozos de la Inquisición. «Dios, decía, se ha revelado en la Biblia y se revela incesantemente en la naturaleza. Esta debe ser estudiada en sí misma, no en Aristóteles. La divinidad nos es conocida mediante un sentido especial que es idéntico al amor que Ella nos inspira. Todos los seres tienen alma; existe incluso un alma en el espacio; las plantas son sensibles al dolor y al placer lo mismo que los animales.» Volveré sobre Campanella cuando me ocupe del alborear de la filosofía política en el Renacimiento. Hablaré asimismo a usted, si bien agrupándolo con otros, del gran representante italiano de la filosofía científica, Galileo. En presencia de tantos nombres dignos de memoria, pertenecientes a diversos países, no puedo sujetarme a un orden estrictamente cronológico; si encuentra usted algún otro que sea preferible, ya me lo dirá.

S. R.

La filosofía del Renacimiento

(Continuación)

Querida Zoe: El filósofo más original de principios del Renacimiento fué Nicolás, nacido en Cues, cerca de Treves, y llamado *de Cues, de Cusa, o Cusano* (1401-1464), que fué educado en Padua, intervino en los grandes sucesos de su tiempo y fué cardenal desde 1449.

Nicolás definía la filosofía como «una sabia ignorancia». «¡ Señor, pedía, líbranos de la dialéctica! » Hasiado de Aristóteles, volviése hacia San Agustín, el pseudo-Dionisio, los neoplatónicos y Escoto Erígena. Durante un largo viaje por mar, de Constantinopla a Italia, en el cual acompañó al emperador Juan VIII Paleólogo, la meditación frente a la inmensidad de las aguas le reveló una nueva filosofía. Dios es la unidad y la simplicidad infinitas; el mundo es el dominio de lo relativo, de la contradicción; pero todos los contrarios se concilian en Dios. Sólo las matemáticas nos elevan a la certidumbre; nuestra razón nos dice que Dios existe, mas no nos dice lo que Dios es. Para esto

sólo disponemos de un medio: la intuición inmediata, el éxtasis. Es preciso, asimismo, que estudiemos la naturaleza, que es el libro de Dios. El buen Nicolás no se libra del panteísmo sino a trueque de un poco de inconsecuencia. Giordano Bruno, que había de ir más lejos a su propia costa, le llama *divino* y hace de él su precursor. Nicolás era, por lo demás, un sabio que fué el primero en reconocer la falsedad de un documento célebre: la pretendida donación de Italia hecha al papa Silvestre por el emperador Constantino.



En la Europa septentrional, el humanismo tomó distinto carácter que en Italia, sobre todo después de la reacción religiosa que fué la Reforma protestante, ya que esta Reforma, que había de acabar por contribuir a la libertad del pensamiento, empezó siendo un vigoroso retroceso hacia un cristianismo vigoroso e intolerante, singularmente ampliado en Italia por el humanismo de los papas. El factor capital de la emancipación en los pueblos germánicos no fué la indolencia de la Curia romana, ni la influencia puramente literaria del platonismo, sino la erudición, que, por primera vez en la historia, sometió a investigación los mismos títulos sobre que se asentaba el cristianismo.

Rodolfo Agrícola de Groninga (murió en 1485) fué un devoto de la antigüedad, el primer gran humanista del Norte, pero preocupado especialmente de la moral. Para su discípulo Juan Reuchlin (mu-

rió en 1522), helenista y hebraizante, la finalidad de la filosofía consiste en asegurar la felicidad en la tierra y la beatitud en el más allá, cosa que no hay que pedir a Aristóteles, ni a la escolástica, sino a Pitágoras, a la Cábala judía, a la unión del pensamiento con Dios, el cual no es la *Unidad*, sino que se halla por encima de toda Unidad. Reuchlin, seducido por la Cábala, llegó a las especulaciones más extravagantes. Muy diferente fué Desiderio Erasmo de Rotterdam (murió en 1536), el Voltaire discreto del siglo XVI. Muy erudito, escritor excelente, en correspondencia con todos los sabios de Europa, soñó con una nueva civilización que reconciliase cristianismo y antigüedad, cuyas afinidades le admiraban aún más que las diferencias. Invocaba el ejemplo de Sócrates para abstenerse de abordar las cuestiones insolubles. ¿Fué escéptico? Quizá sí, en el fondo de su corazón. Pero ya por entonces había aparecido Lutero y pretendía devolver su preeminencia a un cristianismo intransigente (1483-1546).

El mismo año que Lutero murió Muciano Rufo, canónigo de Gotha, que fué el centro de un círculo de humanistas en Erfurt. Afirmaba que el cristianismo, en cuanto sabiduría, era anterior en muchos siglos a la Encarnación; que Jesús, hijo de Dios, no era otra cosa que la Sabiduría divina; que los dioses de la antigüedad eran simplemente advocaciones del Dios único. «Pensad esto, añadía, pero no lo digáis; está bien dejarse engañar por la religión; lo esencial es llevar una vida virtuosa.»

Lutero, formado en el estudio de San Agustín, de Duns Escoto y de Occam, desdeñaba a Aristó-

teles, al cual llamaba *Narristóteles* («Aristóteles el Loco»). Ese hombre, decía, es a la teología lo que son las tinieblas respecto de la luz. No hay verdad fuera de la Revelación, y sólo por medio de ésta podemos conocer a Dios; de dónde la necesidad de traducir y comentar toda la Biblia, depósito de verdad. Lutero negó, contra Erasmo, el libre arbitrio (1525), no en nombre de un determinismo científico, sino de la presciencia divina.

El helenista Melancton (1560), gran amigo de Lutero y fundador de la teología protestante, se vió bien pronto obligado a aliar un poco de filosofía a la ciega fe de su maestro; pero prefirió pedir esa fe al pedagogo Aristóteles mejor que a la gracia, un tanto huidiza, de Platón. Melancton tenía un aspecto de dulzura que podía inducir a engaño; era un fanático. Cuando Calvino hizo o dejó quemar a Servet en Ginebra, porque pensaba de distinta manera que él acerca de la Trinidad, Melancton llamó a aquel horrible crimen «memorable ejemplo de piedad para todo el porvenir». Se le ha calificado de «preceptor de Germania», porque en Germania fundó una nueva escolástica en que tenían gran parte Aristóteles y Cicerón (olvidado por la escolástica de la Edad media). Esa escolástica dominó en las escuelas protestantes hasta fines del siglo XVII.

Otra tentativa para unir el espíritu de la Reforma a la filosofía fué obra de Ulrico Zwinglio, el reformador de Suiza (murió en 1531). Aparece como bastante próximo al panteísmo por su creencia integral en la acción ininterrumpida de Dios sobre el mundo. El hombre no es libre; no es más que un

instrumento entre las manos divinas. Todo es querido por la Providencia, incluso el pecado de Adán, incluso el mal. Al obrar así, Dios no puede equivocarse, ya que su voluntad es la norma del bien; lo que ocurre es que nosotros no lo comprendemos. Por otra parte, el pecado es necesario para la Redención; pero la selección de los elegidos y de los réprobos queda al arbitrio de Dios.



El médico Paracelso, nacido en Suiza (murió en 1541), no ha dejado de ejercer cierta influencia sobre la filosofía. Con anterioridad a Bacon, abrió a la humanidad perspectivas infinitas de mejora: las enfermedades, y aun la muerte, pueden ser vencidas. El hombre es un pequeño universo, un *microcosmo*, coronamiento de la creación; en sí, como en un espejo, refleja todas las potencias y cualidades del universo, el *macrocosmo* (*micros*, «pequeño», *macros*, «grande»). Como la palabra creadora ha sido pronunciada por un dios uno y triple, todo en la naturaleza va de tres en tres y lleva el sello de la Trinidad; así el aire, la tierra, el agua, etcétera. Geniales adivinaciones y terribles ineptias se encuentran reunidas en la obra de este pensador cuya escuela perduraba en pleno siglo XVII, y que para Goethe, entre otros modernos, no ha sido desconocido.

Su principal continuador fué el médico belga Bautista van Helmont (murió en 1644), que ha introducido en la ciencia el término *gas*. Lo que

Paracelso llamaba el *Archeus*, «obrero de la penetración y despertador de la vida», Van Helmont lo denomina «soplo vital». El hijo de este sabio, Francisco Mercurio van Helmont (murió en 1699), conoció a Leibnitz y fué estimado por él. Como Giordano Bruno, utilizó el concepto de la *mónada*. Dios es la *mónada* suprema; cada alma es una *mónada*; el alma que llega a la perfección se une a Dios, mientras que el alma imperfecta queda sometida a la metempsícosis. El Cristo es una luz emanada de Dios que ha servido de intermediaria entre la *mónada* inalterable y el mundo de los fenómenos, y que reconcilia tiempo y eternidad. Como usted ve, todo esto es bastante atrevido y huele a chamusquina.

* * *

El nombre capital de la filosofía inglesa del Renacimiento es el de Francisco Bacon.

Canciller de Jacobo I, personaje poderosísimo en su tiempo, Bacon de Verulam fué condenado por malversación en 1621; indultado posteriormente, se retiró a la vida privada (1560-1626).

Ya el sólo título de su gran obra *Novum Organum* («Nuevo instrumento») dice suficientemente que está destinada a sustituir el antiguo *Organum* de Aristóteles. Bacon es severo con la Escolástica, en la cual apenas ve otra cosa que esterilidad e usaciones. La ciencia deductiva, que «teje sus telas de araña» con silogismos, le parece tiempo perdido. Aun cuando se presente con aires de profeta, como

heraldo de los nuevos tiempos, su principal inspiración es el espíritu utilitario de Inglaterra: lo que persigue es un fin puramente práctico, el de hacer al hombre dueño de la naturaleza, arrebatando a ésta sus secretos, mediante los progresos de la ciencia aplicada. «Saber es prever»; pero para saber no hay que enhebrar deducciones: lo que hay que hacer es observar, experimentar, inducir. La experimentación, por otra parte, está sometida a leyes: hay que tener en cuenta los resultados desfavorables, ni más ni menos que los otros; debemos estudiar, para preservarnos de ellas, las causas de error, y no apresurarse a concluir, o inducir. Todo esto era nuevo, cuando menos en la forma, ya que no habían faltado buenos observadores e inventores antes de Bacon, pero «se trataba, dice Voltaire, de un tesoro escondido que Bacon había sospechado y que los filósofos, alentados por sus promesas, lucharon por exhumar».

Bacon, como su homónimo, el franciscano Rogerio (pág. 61), no llegó a penetrar en la Tierra Prometida entrevista por él. «Giró en torno al descubrimiento del peso del aire» y presintió la atracción newtoniana que creía magnética, pero no fué más allá de sus presentimientos.

Bacon, dice admirablemente Voltaire, no conocía aún la naturaleza, pero sabía e indicaba todos los caminos que conducen a ella. Desde muy pronto había medido lo que las Universidades llamaban Filosofía, y hacía cuanto dependía de él para que las compañías, instituidas para la perfección de la razón humana, no prosiguiesen echándola a perder con sus *quididades*, con sus *formas sustanciales* y con todas esas palabras

impertinentes que no sólo hacía respetables la ignorancia, sino que una mezcla ridícula con la religión había convertido punto menos que en sagradas.

En el *Discurso preliminar a la Enciclopedia*, Dalemberbert va mucho más lejos, hasta el extremo de llamar a Bacon «el más grande, el más eminente y el más elocuente de los filósofos». El título de «fundador de la filosofía inductiva» que le han dado los ingleses, es bastante hermoso para ahorrarnos vanos elogios.

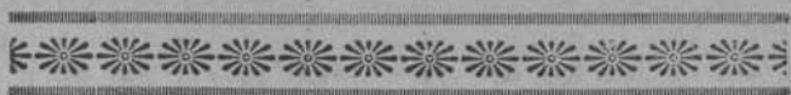
Bacon admira mucho a Demócrito; es atomista, y prevé que la física ha de llegar a ser un día matemática, simplemente. Así, y no por medio de los sentidos, sujetos siempre a error, alcanzará el hombre a conocer una parte de la verdad. Bacon no es sensualista; no cree que las ideas generales puedan nacer en virtud de una acumulación de experiencias particulares, sin las luces que a esas experiencias añade la razón. En materia religiosa, la cautela es su única ley. Conocida es su frase, repetida a menudo, incluso fuera de sazón: «Si poca ciencia aparta de la religión, mucha ciencia hace volver a ella.» Pero, ¿de qué religión se trata? La razón, según Bacon, puede enseñar la existencia de Dios, pero nada más; es incapaz de demostrar el cristianismo. La ciencia posee su verdad propia que no ofrece nada de común con la de la fe. Bacon no pensaba que esta teología, llamada *positiva*, fuese la misma que Duns Escoto y Occam habían enseñado; se resume con decir: «¡Creed en todo lo que enseña la Iglesia, pero no lo toquéis!»

En resumen, con su apelación a la experiencia

científica, Bacon ha abierto el camino a la ciencia moderna, cuyos felices efectos ha previsto para mejorar la condición material de los hombres; con la clasificación de los errores que pueden viciar la experiencia, ha hecho más seguro el método de investigación; con su esfuerzo para trazar los límites peculiares de las diversas ciencias y señalar su programa, ha preparado, a través de la *Enciclopedia*, la ciencia positiva de Augusto Comte. No sin razón, pues, creyó haber nacido para servir al género humano.

Ahora, vamos a volver a Francia.

S. R.



XXVII

La filosofía del Renacimiento

(Conclusión)

Querida Zoe: Desde los autores de los *fabliaux* medievales, no cesó de fluir en Francia una corriente antirreligiosa, corriente subterránea de ordinario, pero que, al aflorar de tiempo en tiempo, no deja dudas respecto a su color. El poderío y brío del catolicismo, que domeñó a todas las herejías declaradas, no pudo hacerse ilusiones acerca de la persistencia del racionalismo que minaba en la sombra sus cimientos.

Un corresponsal de Calvino, en 1542, calificaba de *achristoi*, es decir, de anticristianos, a multitud de escritores franceses, tales como Rabelais, Buenaventura des Périers, Dolet, más o menos inspirados en la escuela de Padua (pág. 93), pero sobre todo en la tradición racionalista, cuya continuidad acabo de señalar, así como el peligro que representaba para la fe.

Francisco Rabelais, nacido en Chinon (1495?-1553), fué sucesivamente franciscano, benedictino, clérigo, estudiante de medicina en Montpellier-

(1530) y médico en Lyon. Vivió vida vagabunda, bajo la protección del cardenal Du Bellay, que le llevó por dos veces a Roma. Cura de Meudon, en 1551, renunció a su curato antes de ir a morir a París.

En sus obras satíricas, que gozaron de extraordinario éxito, Rabelais ridiculizó todo lo que había admirado la Edad Media y alabó casi todo lo que en ella había sido ignorado: las obras maestras de la antigüedad pagana a que acude de continuo, el epicureísmo amable, lo natural en la educación y en la vida. Como Campanella y Moro, tuvo su *utopía*, que llamó *abadía de Telemo*, sobre cuya puerta figuraría la máxima «haz lo que quieras». El colegio de sus sueños, en que quería formar a la juventud, tampoco se parecía a una prisión. Era la época terrible en que, por instigación de la rabiosa Sorbona, Esteban Dolet era quemado como reo de deísmo (1546), y Pedro Ramus condenado por haber hablado mal de Aristóteles, antes de ser asesinado en la *Saint-Barthélemy* (1572). Rabelais, más culpable que todos ellos por sus audacias disfrazadas de bufonadas, libró con bien gracias a la protección de Francisco I y a la del cardenal Du Bellay, su buen camarada. ¿Hasta dónde llevó, a punto fijo, el desdén hacia las enseñanzas de la Iglesia? Difícil es decirlo, puesto que Rabelais es prudente; pero él mismo nos advierte que leamos entre líneas, «romped el hueso para chupar bien el tuétano, a la manera del perro, que, como dice Platón, es el animal más filosófico del mundo». En el mismo año de la muerte de Rabelais, el ilustre sabio Roberto Estienne, en el prefacio al *Evange-*

lio de San Mateo, reprochaba a los teólogos de París que no hubiesen hecho quemar al ateo Francisco Rabelais, «ese impío, ese insultador, con *Gargantúa y Pantagruel*, sus obras malditas y blasfematorias». Tampoco Calvino se llama a engaño; pone a Rabelais entre los «luciánicos o epicúreos, contemporizadores de Dios, que hacen como que se adhieren a su palabra y se burlan de ella en el fondo de sus corazones» (1544). Los luciánicos—para que no haya error—son los discípulos e imitadores de Luciano de Samosata, que fué algo así como el Voltaire de la antigüedad.



Consejero del parlamento de Burdeos, y después, durante la mayor parte de su vida, hidalgo campesino en el Perigord, Miguel de Montaigne (1533-1593) se muestra en sus *Ensayos* como el más erudito y amable de los eclécticos, verdadera «abeja de Francia», que liba néctar en todas las flores del pasado; pero su filosofía es inconsistente: es un escepticismo superficial cuya fórmula es «¿qué sé?», con una proclividad completamente literaria hacia la admiración del escepticismo. Las Vigas de su biblioteca ostentaban inscripciones como éstas: «Todo es vanidad. No hay que ser más cuerdo de lo debido... Quizá, sí; quizá, no». Otras tantas citas. Hasta cuando Montaigne duda tiene que hacerlo con auxilio de un autor antiguo.

Algo más se encuentra en su *Apología de Raimundo de Sabunde*, profesor en Tolosa hacia 1430,

amplia compilación de nuestras ignorancias, de nuestras contradicciones; pero aún aquí se inspira en Sexto Empírico. No es posible, sin embargo, negarle el mérito de haber sido el primero que dió, modernamente, un resumen de *comparatismo*, es decir, de estudio comparado de las costumbres de los diferentes pueblos y de las diferentes épocas, de que se desprende una lección de tolerancia, esperando a que Fontenelle, De Brosses y los *comparadores* ingleses del siglo XIX, esclarezcan por el mismo procedimiento el origen de las religiones.

Pedro Charron (1541-1603), aunque sacerdote y predicador, fué llamado el «patriarca de los *esprit-forts*». Amigo y aún plagiarlo de Montaigne, fué acusado de ateísmo por su *Tratado de la Moderación*; es el suyo, en efecto, bajo inofensivas apariencias, un libro audaz. Pero dejo la palabra a Voltaire:

Montaigne, cet auteur charmant,
Tour à tour profond et frivole,
Dans son chateau paisiblement,
Loin de tout frondeur malévole,
Doutait de tout, impunément,
Et se moquait très librement
Des bavards fourrés de l'École.
Mais quand son élève Charron,
Plus retenu, plus méthodique,
De sagesse donna leçon,
Il pût près de périr, dit-on,
Par la haine théologique.

(Montaigne, autor encantador, alternativamente frívolo y profundo, en su castillo, apaciblemente,

lejos de todo censor malévoló, dudaba de todo impunemente y se burlaba muy libremente de los indigestos charlatanes de la Escuela. Pero cuando su discípulo Charron, más contenido, más metódico, dió lecciones de moderación, estuvo a punto de perecer, según se dice, a manos del odio teológico.)

* * *

La gran revolución que el Renacimiento llevó a cabo fué la de las opiniones referentes al sistema del mundo. Sustituyó la concepción del sentido común y de la teología, que pone a la tierra en el centro del Universo, por la concepción exactamente contraria: la Tierra no es más que un planeta que gira en torno al Sol.

Nicolás Copérnico, de Thorn, formado en Cracovia y en Italia, especialmente en Padua, era un sabio casi universal (murió en 1543). Fué él quien reveló a la ciencia la verdad acerca del sistema planetario, en el cual el Sol es el centro y la Tierra un planeta de magnitud media. Copérnico había leído a Nicolás de Cusa y a Marsilio Ficino; el neopitagorismo, como él mismo dice, le era conocido a través de Plutarco. Hombre sobremanera prudente, aguardó hasta el final de su vida para dedicar su magna obra sobre las revoluciones de los globos celestes al papa Paulo III, con un prefacio firmado con nombre supuesto, en que todo lo que enuncia es tratado de hipotético. A pesar de esas precauciones, su libro figuró, desde 1616 hasta 1757, en el Índice de obras prohibidas; Lutero no lo aco-

gió con más indulgencia que Roma. El danés Ticho Brahe (murió en 1601) trató de sustituir el sistema de Copérnico por otro en que asegura a la Tierra su situación de planeta privilegiado, exigida por la interpretación literal de los libros sagrados; pero nada quedó de ese sistema después de Keplero y de Galileo.

Juan Keplero, nacido en Wurtemberg, no fué sólo un gran astrónomo, sino también filósofo y teólogo (1571-1630). El fué quien descubrió en Praga la ley de las órbitas planetarias, contribuyendo así a abrir brecha en la antigua ilusión de la intervención divina en la marcha de los cuerpos celestes, y preparando la concepción mecánica del Universo. En teología, Keplero era calvinista y discutió con los luteranos; pero su exégesis, en materia bíblica, no fué nunca como para crearle dificultades. La Escritura, según él, habla a los hombres un lenguaje conforme a sus costumbres; dice que el Sol sale y se pone, cuando sabemos que no hay tal cosa, pero no cabe llamar a eso error. No se expresan de otra manera los apologistas de hoy. Por lo demás, hecha abstracción de su saber, Keplero no era precisamente un espíritu de vanguardia. Creyendo que la armonía cósmica se funda en relaciones matemáticas, admitía también que pudiera ser perturbada por la malicia de los hombres. Habiendo sido acusada de hechicería su madre, Keplero la defendió e hizo absolver, pero proclamó muy alto su fe en la existencia de las brujas. Verdad es que hubiera sido muy peligroso negarla entonces.



Galileo Galilei, de Florencia (1564-1642), estudió en su juventud a Aristóteles, mas sin que tal estudio le satisficiese, ya que lo que principalmente le atraía eran las matemáticas. Profesor en Padua y en Pisa, aceptó las ideas astronómicas de Copérnico, fué el primero que observó el cielo valiéndose de un telescopio, y afirmó el movimiento de la Tierra, por lo cual fué denunciado a la Inquisición por el jesuíta P. Lorini, por haber sostenido una doctrina contraria a las Sagradas Escrituras. Los jesuítas de aquel tiempo no se preocupaban solamente de mantener la autoridad de la Biblia, sino también la de Aristóteles, a quien prohibía, en 1614, contradecir en modo alguno el general de la Compañía de Jesús. Galileo, amenazado con la tortura, se sometió, retractándose humildemente. Murió bastante olvidado, pero siempre sometido a estrecha vigilancia. La enseñanza de su doctrina astronómica no fué declarada lícita por Roma hasta 1822.

Este gran hombre, que puso fin para siempre al reinado de la física aristotélica, poseía un cerebro de filósofo. Veía en las matemáticas el fundamento del conocimiento de la naturaleza, única ciencia que llega a la certidumbre, y que acerca así—puesto que permite prever—la inteligencia humana a la de Dios. Las ciencias naturales tienen por objeto observar los fenómenos y deducir de ellos leyes; pero ni la observación ni la misma experimentación

bastan: hace falta el concurso de la razón que afirma la existencia de leyes en la naturaleza y permite pasar de lo particular a lo general. Es el método inductivo que la ciencia ha aplicado en todos los tiempos, sin definirlo, y cuya teoría construía por entonces Bacon.



La filosofía política, muy descuidada en la Edad media, renace en la Universidad de París en el siglo XIII, cuando Sigerio de Brabante comenta en sus aulas la política de Aristóteles. Uno de sus oyentes, Pedro Dubois (murió en 1321), abogado de tiempos de Felipe el Hermoso, emitió sobre esa materia ideas que se adelantaban extraordinariamente a su época. Pidió la supresión del poder temporal de los papas, la confiscación de los bienes de la Iglesia y de los conventos, el arbitraje internacional para asegurar la paz entre los pueblos de Occidente, federados bajo la soberanía del rey de Francia, el matrimonio de los clérigos, la sustitución de los conventos de mujeres por colegios en que se les enseñaría también medicina, la enseñanza de las lenguas vivas, la codificación y simplificación de las leyes, la colonización de los países remotos. «El propio Rogerio Bacon, dice Ch. V. Langlois, editor de la obra de P. Dubois, no ha tenido ese apetito de reformas, ese adusto amor al progreso, esa vastedad de horizontes.» P. Dubois es, en efecto, casi un prodigio, y un prodigio generalmente ignorado.

No de la felicidad del mundo, sino de la independencia de su patria, se preocupó Nicolás Maquiavelo, secretario de la cancillería de Florencia (murió en 1527). Formóse en el estudio de Tito Livio y de Polibio, se impregnó de la idea de la pretérita grandeza de Roma, y en su célebre obra *El Príncipe* (1513) enunció las máximas de la política realista a que ha quedado unido su nombre. La religión le es indiferente, la Iglesia antipática: la razón de Estado es lo único que tiene importancia para él. ¡ Todo es lícito con tal que Italia se liberte de los bárbaros! El intemperante nacionalismo que ha heredado en el siglo XX a las extinguidas pasiones religiosas, puede reclamar por precursor a Maquiavelo. Su política de energía sin escrúpulos, que Federico el Grande fingió refutar para seguirla mejor, implica una psicología pesimista, un profundo desprecio de la humanidad.

Casi al mismo tiempo que Maquiavelo, Sir Tomás Moro (murió en 1535), canciller de Enrique VIII de Inglaterra, por orden del cual fué ejecutado finalmente, publicó una especie de novela filosófica inspirada en la *República* de Platón (1516). En una isla imaginaria llamada *Utopía* — nombre que ha pasado a todas las lenguas—había observado una verdadera equidad fundada en la igualdad de bienes. Allí donde la riqueza está repartida desigualmente, la igualdad no pasa de ser una palabra. En Utopía, la agricultura es el único arte lícito, y no existe dinero acuñado. El fin del Estado consiste en asegurar a cada cual no sólo la subsistencia, sino también ocios para que cultive su espíritu. Seis horas de trabajo son suficientes. Para

los trabajos más rudos están los esclavos reclutados entre los prisioneros de guerra y los criminales. El gobierno está en manos de un jefe elegido de por vida y secundado por magistrados. La libertad religiosa es completa, pero los ateos no son admitidos a las funciones públicas. La virtud consiste en vivir con arreglo a la naturaleza; todo deleite cuyas consecuencias no sean desagradables debe ser permitido. Se dice que si Rabelais propende al epicureísmo, es a imitación del humanista inglés; mas acaso tuviera otras razones para ello.

Ya he hablado del dominico calabrés Tomás Campanella. También él imaginó, siguiendo el ejemplo de Platón, el *Estado del Sol* (1602). Es un Estado comunista sometido a un sacerdote-rey asistido por tres ministros. Casas, comidas, mujeres, niños, todo está en común. La propagación de la especie se lleva a cabo bajo la vigilancia de las autoridades. «Se burlan de nosotros, dice Campanella, porque rodeamos de cuidados la reproducción de los caballos, mientras que nos desinteresamos de la de los hombres.» El ideal es una monarquía universal regida por un papa, con una religión impuesta por el gobierno y que no tolera ningún hereje. Tomás Moro había sido más liberal que el dominico; pero como la Inquisición era de origen domonicano, no hay que reprochárselo excesivamente a Campanella.

Lo mejor que en filosofía ha hecho la Reforma protestante es la obra de Hugo de Groot (Grocio) de Delft, creador de la filosofía del derecho (murió en 1645). Grocio ha sido llamado por Enrique IV «el milagro de Holanda», y por Vico «el jurisconsulto del género humano». En una época de

guerras criminales, se atrevió a hacer una invocación a la razón de los hombres para afirmar que, aun cuando no existiese el cristianismo, el derecho que reina en el interior de los Estados debería reinar igualmente en el orden externo. Lo que repugna a la sociedad de los seres racionales es esencialmente injusto; lo que no puede intentarse en justicia no puede ser exigido por las armas. Y anunciando la Sociedad de las Naciones que el siglo XX ha realizado, escribe: «Sería útil e incluso necesario que hubiese ciertas asambleas de las potencias cristianas, en que las diferencias de las unas fuesen zanjadas por aquellas que no estuviesen interesadas en el asunto, y en que incluso se adoptasen medidas encaminadas a obligar a las partes a admitir la paz en condiciones equitativas.» De no haber sido por el puñal de Ravallac, acaso hubiera hecho prevalecer Enrique IV esos principios, que admiraba: ¡qué hermoso jardín sería a estas horas el mundo!



En España, el Renacimiento fué muerto en germen por la Inquisición. A partir de 1551, las obras de Erasmo fueron prohibidas en España, que, sin embargo, produjo por entonces algunos pensadores.

Luis Vives, de Valencia (murió en 1540), estudió en París, conoció a Erasmo y atacó vivamente a la escolástica. Adelantándose a Bacon, recomendó que se interrogase a la naturaleza más bien que a los libros. En psicología, aconsejó el estudio de

las facultades del alma, en lugar de discutir sobre su esencia; ha escrito interesantes páginas acerca de la memoria y fué el primero que habló de la asociación de las ideas.

Miguel Servet, médico aragonés (murió en 1553), que descubrió la circulación de la sangre, pertenece al neoplatonismo. Atacó la doctrina de la Trinidad y se declaró en contra del bautismo de los niños. Como tuviese la desgracia de pasar por Ginebra, fué condenado por el Consejo de esta ciudad y quemado por orden de Calvino. En 1903 fué erigido en Ginebra, en memoria suya, un monumento expiatorio.

De Juan de Dios Huarte, que murió hacia 1600, apenas si se sabe sino que fué perseguido. En 1580 apareció una traducción francesa de su *Examen de Ingenios*. Médico de profesión, trató, dos siglos antes que Cabanis, de las relaciones entre lo físico y lo moral. Aunque se dice ortodoxo, se encuentran en él indicios más que sobrados de que no cree en el alma ni en la vida futura. Una de sus originalidades fué la de pedir que en el ingreso de las carreras liberales se hiciese una selección de ingenios, proposición frecuentemente reiterada después, pero sin efecto.

Baltasar Gracián, jesuíta (murió en 1636), fué el primer profeta del pesimismo y predicó un ideal de alta cultura aristocrática y desdeñosa—el ideal del *discreto*. Schopenhauer tradujo uno de sus libros («El Oráculo Manual») y le aseguró así un rebrote de celebridad.

En el regazo de la Inquisición, que ahogó al Renacimiento y cerró la puerta a la Reforma, la esco-

lástica siguió prosperandó en España, donde produjo un doctor liberal, Francisco Suárez, de Granada (murió en 1617), jurisconsulto y tomista, escotista a ratos, que también fué leído y alabado por Schopenhauer.

* * *

Después de Giordano Bruno y Galileo, el pensamiento filosófico sufrió en Italia un sopor de muchos siglos. La dominación española, el poderío de los jesuitas, el rigor dogmático de la contrarreforma, ahogaron la libertad del pensamiento. En lugar de los grandes hombres del Renacimiento, solamente se encontraron escolásticos rezagados y comentaristas. Unicamente la escuela de jurisconsultos de Bolonia dió todavía algunos frutos tardíos.

Hacia 1630, en todos los países latinos se hallaba desacreditada la antigua filosofía de las Escuelas, y la nueva no había nacido aún. Mas he aquí —como dice el Dante, a propósito de Sigerio, en el *Paraiso*— ¡he aquí la «luz eterna» de Descartes!

S. R.

Renato Descartes

Querida Zoe: Renato Descartes nació en Turena, de familia acomodada (1596-1650). Los jesuitas de La Flèche le dieron una educación excelente. No le agradó la escolástica, mas conservó profundamente su huella; el curso de matemáticas (1612) le agradó extraordinariamente, y siguió siendo geómetra hasta el punto de que Víctor Cousin ha podido escribir: «El demonio de la geometría fué el genio malo de Descartes». Con genios malos como ése se arregla cualquiera.

Aunque delicado de salud, Descartes se alistó como oficial al servicio de Holanda (1617), y más tarde al de Baviera y al de un tal conde Bucquoy, en Hungría. Hizo su servicio sin gran convicción durante cuatro años, consolado de esa vida «de ociosidad y de libertinaje» por las matemáticas y la observación de los hombres. Después viajó un tanto a la ventura, pasando muy poco tiempo en París. En esa época cumplió en Loreto un voto que había hecho en Alemania (1624). En 1626 supo la muerte del canciller Bacon, que había emitido esta predicción: «Muchos pasarán, y se acrecerá la cien-

cia.» Descartes vió en esas palabras algo así como una llamada a sus talentos, y obedeció a ella.

Desde entonces, en París y en otros lugares, se dedicó, sobre todo, a la óptica, en la cual llevó a cabo importantes progresos. Pero corría el rumor de que había inventado una filosofía tan exacta como las matemáticas; el cardenal de Bérulle le impuso como obligación moral la revelación de esa filosofía. Asustado por las posibles consecuencias de una publicación demasiado arriesgada, Descartes volvió a Holanda, donde se consagró primeramente a la anatomía y a la medicina, de las cuales esperaba extraordinarios beneficios para la humanidad. Desde Holanda se carteaba con su compañero de colegio, el P. Mersenne, que era en París centro de un círculo de sabios, base de la futura Academia de Ciencias. Esa amistad volvió a Descartes a las matemáticas y a la filosofía. Acababa de terminar un *Tratado del Mundo*, fundado en la hipótesis de un caos primitivo, cuando supo que Galileo había sido condenado en Roma (1634); como no tenía ninguna vocación para el martirio, arrojó al fuego su manuscrito y escribió a Mersenne que sentía deseos de quemar todos sus papeles.

Por tres veces fué a Francia (1644-1648). En uno de esos viajes aconsejó a Pascal que hiciese experiencias sobre el peso del aire, en las montañas; Pascal las hizo, pero guardó para sí el honor de tales experiencias.

Descartes era hombre sociable; tuvo amistad con Fermat, matemático de genio, y con otras muchas gentes de talento y saber. Tres princesas le quisieron bien. Una de ellas, Isabel, era hija del elec-

tor palatino, Federico; consultó a Descartes sobre moral, y recibió en respuesta una traducción, un tanto cristianizada, del *Tratado de la Vida Beata*, de Séneca. La segunda amiga, llamada también Isabel, era hija de Jacobo I, rey de Inglaterra. La tercera era la célebre reina Cristina de Suecia, hija de Gustavo Adolfo, fea, inteligente y apasionada. Atrajo a su país a Descartes para recibir de él lecciones de filosofía a las cinco de la mañana (1649). En esa brega, no tardó en caer enfermo de una pulmonía que quiso curarse por sí mismo, que se curó mal, y que se lo llevó. Descartes no se había casado nunca.



Por el *Discurso del Método*, que no se publicó hasta 1637, sabemos que Descartes se construyó en Alemania una filosofía, un invierno muy crudo en que vivía «en una estufa», es decir, en una camarita muy caldeada (1619). Reflexionando que los filósofos, a diferencia de los matemáticos, se contradicen, quiso filosofar como matemático. Para ello hizo abstracción, tabla rasa de lo que le había sido enseñado, si bien conservando, con respeto sincero o fingido, la enseñanza de la Iglesia. ¿Qué quedaba? La conciencia de su propio pensamiento, como ya había dicho San Agustín (pág. 17). «Pienso, luego existo.» No un razonamiento, sino una comprobación directa e irrefutable; lo mismo hubiera podido decir: «Dudo, luego existo». Pero esa certeza conduce a otras. Cuando dudó y no estoy seguro,

siento que soy imperfecto. Tengo, por tanto, la idea de un ser perfecto, idea que lleva aparejada la de la existencia, sin la cual la perfección no existe. En esto reconocerá usted el argumento de San Anselmo (pág. 28). Descartes ve claramente, asimismo, que su alma es completamente distinta de su cuerpo; que, por ende, no está sujeta a morir con ese cuerpo. Entre el mundo intelectual y el mundo corporal, entre las ideas que nos llegan por los sentidos y aquellas otras que son innatas en nuestra alma, se abre un abismo. Cuerpo y espíritu, absolutamente opuestos el uno al otro, no ofrecen nada de común entre sí, fuera de ser *substancias*, es decir, «aquello que para ser no necesita de ningún auxilio ajeno.»

¿Qué reglas se deben adoptar para la prosecución de estas investigaciones? Una regla moral, en primer término, tomada del estoicismo y del peripateticismo, sin originalidad alguna; después, una norma intelectual que excluye toda apelación a la autoridad y prescribe no tener por cierto sino aquello que aparezca, como en las matemáticas, claro y evidente.

¡Como en las matemáticas! Error: el objeto de las matemáticas es el estudio de las relaciones y no el de las realidades. El espíritu geométrico, para medir la realidad viva y activa, empieza por detenerla en su fluir, por matarla; sobre su tabla de disección no puede tender más que un cadáver. Esto no se ha visto claro sino desde el final del siglo XIX, con Bergson.

La norma intelectual de Descartes es particularmente peligrosa para la Teología, donde nada es

evidente ni claro. La «Tabla rara» no era menos inquietante. ¡«Cómo, desdichado, decían ciertos devotos: pretendes olvidar todo lo que sabes, y no piensas en que, si murieses ahora mismo, antes de haber vuelto a hallar a Dios morirías siendo ateo?» Descartes tuvo enemigos en este orden, incluso en Holanda. Así, ha dicho de él Voltaire:

Et ce maître René qu'on oublie aujourd'hui,
Grand fou persécuté par de plus fous que lui.

(Y ese maese Renato a quien se olvida hoy, gran loco perseguido por otros más locos que él.)

El que ha creado la Geometría analítica, es decir, la aplicación del Algebra a la Geometría de las curvas—presentido únicamente por algunos árabes y por Viète—no tenía nada de loco; pero toda su vida penó con un esfuerzo heroico, fruto, sin duda, de una carencia radical de heroísmo, para conciliar una filosofía hostil al dogma con el dogma que pretendía respetar. Al frente de sus *Meditaciones*, Descartes llega hasta decir que su objeto no es otro que el de acabar con los ateos. El Dios de Descartes no es frecuentemente más que un inútil suplente de la naturaleza. La libertad del hombre que Descartes mantiene contra su propio sistema, aún declarando que no puede ponerla de acuerdo con la presciencia divina, no es más que un obstáculo que se crea para evitar un conflicto con la fe. Después de todo, los escrúpulos que han pesado sobre los filósofos del siglo XVII tenían algo de bueno, ya que les han impedido consagrar todo su talento a una labor destructora como han hecho casi todos los del siguiente siglo.



Ya tiene usted una idea general del sistema que se llama *cartesianismo*, del nombre latino de Descartes (*Cartesius*). Pero hay que entrar en algunos detalles.

Pudiera decirse que ese sistema es una reacción, más o menos consciente, contra lo que Descartes había aprendido de los jesuítas de la Flèche, y una aplicación apasionada de las matemáticas que aprendió con ellos en su último año de estudios.

Cree romper con la Escolástica, se mofa de ella; y, eso no obstante, de ahí sale su metafísica, ya que sus pruebas de la existencia de Dios proceden de San Anselmo y de Santo Tomás, como su Teoría de la voluntad divina, absoluta y perfecta, más eminente que la inteligencia, proviene de Duns Escoto. «No hay que imaginarse a la divinidad, dice Descartes, ajustando sus resoluciones a los actos de su inteligencia; eso equivaldría a restaurar el antiguo Júpiter sometido al Destino.» Pero, a diferencia de los escolásticos, no quiere saber nada de la apelación a las autoridades—el doctor Sutil ha dicho ésto, el Doctor Seráfico ha dicho esto otro, etcétera—. Tampoco quiere saber nada de las cualidades ocultas, de las virtudes secretas de las cosas, entre las cuales incluye a la misma vida: «reinaba entonces en las Escuelas, dice Dalember't, un galimatías de entidades, de formas substanciales, de cualidades atractivas, repulsivas, retentivas, constrictivas y expelativas». Descartes se burla ingenio-

samente de todo eso: «Éran, dice, duendecillos que aparecían oportunamente, como los dioses de teatro, y que hacían, cuando era preciso, todo lo que quería un filósofo, despreocupadamente y sin instrumentos.»

Una vez que ya no hay *cualidades* que considerar, sino únicamente *cuantidades*—extensión, substancia, movimiento—, el mundo toma el aspecto de una gigantesca mecánica cuyo secreto puede penetrar el pensamiento humano.

Los cuerpos no son diferentes del espacio que ocupan; su esencia misma es la extensión en el espacio de tres dimensiones. La cantidad de movimiento que subsiste en el mundo es siempre idéntica; no hay átomos, no hay vacío. El concurso de las fuerzas motrices en el *plenum*, engendra necesariamente un movimiento circular; y todos los movimientos deben formar un círculo cerrado. El origen del movimiento primero es Dios; los movimientos secundarios se explican por las leyes naturales derivadas de la naturaleza de Dios.

Las matemáticas habían dado ya una base segura a la mecánica teórica; Descartes quiere deducir de ahí una mecánica universal: «Dadme, dice, materia y movimiento y construiré un mundo.» Kant ha contestado que con materia no se puede hacer ni siquiera una oruga. Pero si la vida no es más que una *cualidad oculta*, que hay que excluir con todas las demás, ¿basta el mecanismo para explicarlo todo?

Saludemos aquí la primera síntesis, la primera reconstitución del mundo por medio del pensamien-

to, después de Demócrito. Hegel, que califica a Descartes de *héroe*, tuvo razón al reconocer en él a un precursor que había tratado de deducir lo real de la nada. Pero Voltaire hallaba ésto más que temerario: «Descartes, dice, quiso crear un Universo; hizo una filosofía como el que hace una novela; todo pareció verosímil y nada fué cierto.»

Ésa reducción del Universo a una mecánica, con exclusión de toda causa final, ha pasado a ser el ideal de las ciencias naturales, con la reserva de que no se lisonjean, como Descartes, de haberlo conseguido. Puede decirse, sin embargo, que en este respecto la ciencia moderna sigue siendo cartesiana, aunque haya rechazado la mayor parte de las hipótesis del maestro: el peso explicado por los torbellinos nacidos de la agitación de la substancia extensa; la acción ejercida sobre los cuerpos vivientes por los *espíritus-animales*; el alma alojada en una glándula del cerebro; los animales asimilados a puras máquinas que se trastornan y rechinan, pero que no sienten.

La teoría de Descartes sobre los animales, que fué también la de Malebranche, parece al primer golpe de vista indigna de un observador. «Son, dice, simples autómatas sin pensamiento... Si los animales tuviesen alma, sería criminal que el hombre los tratase como los trata.» Montaigne había insistido sobre la verdad de experiencia de que los animales no sólo están sujetos al dolor, sino también al temor. «No, dice Descartes, si el cordero huye al ver al lobo, es porque los rayos luminosos que emitidos por el cuerpo del lobo hieren el ojo del cordero, ponen en movimiento sus músculos por

medio de las corrientes reflejas de los espíritus animales.»

Estos dichosos *espíritus animales*, como he debido decirle a usted, son corpúsculos hipotéticos que, semejantes al viento, surgen en todos los seres vivos, ponen en movimiento el cerebro, y producen todos los fenómenos aparentes del mundo sensible. ¿No hubiera podido objetarse a Descartes que esos espíritus invisibles e imponderables se parecen extraordinariamente a las *cualidades ocultas*, a los duendecillos de la Escolástica de que tan finamente se burlaba él mismo?

El punto más débil de Descartes es que deja sin explicar las relaciones y la acción recíproca del alma y el cuerpo. Para él, alma y cuerpo son dos substancias, la una pensante, la otra extensa, que no ofrecen nada de común; no hay alma en la materia, ni aún viva, contrariamente a la opinión de Aristóteles y de algunos escolásticos. Únicamente en el hombre alma y cuerpo tienen un pequeño punto de contacto en el cerebro; unión temporal y precaria que rompe la muerte. Todos los movimientos que se producen en el cuerpo, independientemente del pensamiento, y que otros explican identificando alma y vida, no tienen nada que ver con el alma, sino que se deben exclusivamente a la fuerza de los *espíritus animales*. Nuestro cuerpo es una máquina cuyos movimientos, en conjunto, se asemejan a los de un reloj. Si el resorte se rompe, sobreviene la muerte. Descartes reconoce, por lo demás, que la acción recíproca del alma y del cuerpo sólo es atestiguada por los sentidos, y que la inteligencia es impotente para demostrarla. Ya vere-

mos que, por culpa de esta laguna del sistema, sobrevino la extravagante teoría de la «causa ocasional»; Descartes parece haberla presentado sin adoptarla.



Ya he citado numerosas frases de Voltaire a propósito de Descartes, pero no se cansa uno de citarle. He aquí cómo le juzgaba en las cartas que escribió desde Inglaterra:

«Descartes poseía una imaginación viva y poderosa, que hizo de él un hombre singular así en su vida privada como en su manera de razonar. Esa imaginación no pudo ocultarse ni siquiera en sus obras filosóficas, en las cuales se ven a cada paso comparaciones ingeniosas y brillantes. La naturaleza había hecho de él punto menos que un poeta, y, en efecto, compuso para la reina de Suecia un apropósito en verso, que, por fortuna para su memoria, no ha sido impreso. Creyó, durante mucho tiempo, que era necesario huir de los hombres, y sobre todo de su propia patria, para filosofar en libertad. Tenía razón: los hombres de su tiempo no sabían lo suficiente para ilustrarle, y apenas si eran capaces de otra cosa que de perjudicarlo. Fué asimismo perseguido por los supuestos filósofos de Holanda; se vió obligado a salir de Utrech; soportó la acusación de ateísmo, último refugio de los calumniadores».

Más tarde, enojado al ver que había sabios rezagados que preferían los torbellinos de Descartes

a la gravitación de Newton, cara a su cara marquesa Emilia de Chatelet, Voltaire escribe con más severidad:

«Descartes, después de haber fingido que dudaba, habla en un tono muy afirmativo de lo que no entiende. Tan seguro está de lo que dice cuando se engaña groseramente en física, sus torbellinos y sus tres elementos son de una ridiculez tan prodigiosa, que creo es mi deber desconfiar de todo lo que ha dicho sobre el alma, después de que me ha engañado de tal manera en cuanto al cuerpo.»

Extraigo, además, este juicio, muy bien escrito, de un artículo de la *Enciclopedia*, de Dalember, sin duda:

«Descartes desdeñaba la ciencia que se adquiere por los sentidos, y, habiéndose acostumbrado a encastillarse por completo en sus ideas intelectuales, fué, con mucho talento, de error en error. Con una materia supuestamente homogénea, puesta y conservada en movimiento, emprendió explicar la formación del Universo, siendo así que Dios ha destinado al hombre a hacer uso del mundo, pero no a construirlo.»

* * *

Sin embargo, ninguna época ha sufrido más que el siglo XVIII la influencia de Descartes. En el siglo XVII seduce a algunos espíritus distinguidos como puede verse por Mme. de Sevigné y por Molière; tiene discípulos, es comentado y discutido, pero se desconfía de él. Bossuet escribe a un partidario de

Malebranche: «Veo que se prepara un gran combate contra la Iglesia, bajo el nombre de filosofía cartesiana.» En efecto, rechazada la autoridad de la tradición para guiarse únicamente de las luces de la razón, oponer el optimismo de una ciencia que se jacta de abolir la enfermedad y aún la muerte (Descartes lo ha dicho), al pesimismo radical del cristianismo, era tanto, a pesar de mil precauciones del lenguaje, como hacer o preparar una obra anticristiana. «Es evidente, dice G. Lanson, que la filosofía de Descartes está animada por el mismo principio de que había de surgir la irreligión del siglo siguiente.» El poderío de la Iglesia sobre la opinión, en el siglo XVII, y el de los jesuitas, nada afectos a Descartes, retrasaron lo que Bossuet había previsto tan sagazmente. El Parlamento estuvo incluso a punto de emitir un decreto contra el cartesianismo; a partir de 1663, las obras de Descartes fueron puestas en el Índice.

Todo ello cambia con la Regencia. En 1720 la nueva filosofía fué introducida en los programas de la Universidad. Pero, si la física de Descartes, defendida todavía por Fontenelle, no resistió a la de Newton, todo el siglo XVIII se halló como impregnado del espíritu racionalista y positivo de Descartes. Dominó también durante la Revolución, pese a la influencia de Rousseau, y constituyó un elemento esencial de la enseñanza espiritualista dada por la Universidad francesa en el siglo XIX. Aunque el romanticismo se haya apartado de él calificando de superficiales las ideas claras, el cartesianismo, con su concepción mecánica del mundo más bien ha recuperado su crédito con los progresos

incesantes de la física. Terminó con estas palabras de un químico filósofo, Emilio Meyerson, escritas en 1921: «Examinar todas las inspiraciones que la ciencia ha tomado de esa obra, equivaldría a reconstruir la historia del desenvolvimiento científico de los siglos subsiguientes. Y acaso esa fuente no esté completamente agotada.»

Vuelva usted a ver en el Louvre el hermoso retrato de Descartes, por el gran pintor Franz Hals, y llévele sus homenajes con los míos.

S. R.

Blas Pascal

Querida Zoe: Antes de estudiar a los continuadores de Descartes, tengo que hablar a usted de su ilustre adversario, Blas Pascal (1623-1662).

Nacido en Clermont-Ferrand, fué un niño precoz y aun prodigio, y antes de los veinte años dió pruebas de un genio matemático que asombró a Descartes (1641). Su gran triunfo científico data de 1648, cuando demostró el peso del aire, haciendo experiencias en los montes por consejo de Descartes. Pero ya su salud se hallaba profundamente quebrantada; su hermana nos dice que desde los diez y ocho años no pasó un solo día sin dolores; a los veinticuatro andaba con muletas. Dos crisis místicas (1646-1654), separadas por un breve período de vida mundana, mal conocido, le orientaron por completo hacia los problemas religiosos y el de su salvación. Contrajo íntima amistad con los solitarios de Port-Royal, a cuyo servicio puso su pluma elocuente y acerada, publicando, primeramente bajo pseudónimo, las *Cartas a un Provincial*, dirigidas en parte contra el probabilismo y la casuística de los jesuitas, enemigos de los jansenistas (1656).

Esas cartas, que tuvieron gran resonancia, oponían la religión difícil a la religión fácil, el camino estrecho al camino ancho. Aun cuando hayan sido condenadas en París y en Roma, Pascal no las repudió nunca; un año antes de su muerte dijo que aún las haría más fuertes si tuviera que volver a escribirlas.

En la época en que escribió estas *Cartas*, Pascal pensaba ya en una *Apología de la Religión Cristiana*, dirigida sobre todo contra los libertinos, muy numerosos por entonces en París, según testimonio del P. Mersenne, amigo de Descartes y de Pascal. Esta obra hubiera sido escrita, acaso, en forma epistolar, o quizá dialogada. Los fragmentos autógrafos que quedan de ella han sido publicados, después de la muerte del autor, bajo el título de *Pensamientos*. Es un volumen inmortal.



Cartesiano hasta 1648 aproximadamente, Pascal se separó de esa filosofía, tornándose cada vez más hostil a ella, a medida que el jansenismo, «forma aguda» del cristianismo, adquiría mayor ascendiente sobre su espíritu. La aversión hacia Descartes fué incluso una de las inspiraciones de su genio. ¿Tuvo alguna parte en ello la envidia? ¿Es Pascal respecto a Descartes lo que Rousseau con respecto a los enciclopedistas? Sólo Dios puede escrutar el fondo de los corazones.

Cuando Pascal dice: «No creemos que toda la filosofía valga una hora de trabajo», se alza contra la

filosofía natural de Descartes, y en particular contra su física. También dice: «Escribir contra aquellos que profundizan demasiado en las ciencias: Descartes.» Pascal encuentra ridículo «componer la máquina», reconstruir el mundo. En ese sentido hay que entender también las palabras: «Burlarse de la filosofía es, propiamente, filosofar.»

Sin embargo, Pascal presenta ciertos puntos comunes con Descartes, cosa que, ante todo, hay que hacer resaltar:

1.º Cree, como Descartes, que nuestra dignidad consiste en el pensamiento. «El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña que piensa.»

2.º Al igual que Descartes, hace del «asentimiento de uno mismo a sí mismo», es decir, de un hecho de conciencia, la «norma de evidencia».

3.º Como Descartes, pretende hacer *tabla rasa*; abandona todas las opiniones, incluso la religión natural y la moral, para reconstruirlas; pero reconstruye valiéndose de la revelación cristiana, y no de la razón.

4.º Como Descartes, es hostil al principio de autoridad, caro a la Escolástica. No admite que el texto de un autor «baste para destruir poderosas razones».

Voltaire ha dicho, con alguna exageración, que Descartes no había leído «ni siquiera el Evangelio». Pascal no ha leído más que la Biblia, a Epicteto y a Montaigne; Platón y Aristóteles no existen para él. La erudición de las *Cartas* es de segunda mano, aprontada, hecha ya, por sus amigos jansenistas.

5.º Como Descartes, Pascal confía en el progre-

so, y considera a la humanidad como un solo hombre vivo que sin cesar aprende; lo cual, por otra parte, se halla en evidente contradicción con su desdén hacia las obras del pasado en que se conserva el saber.



Pero Pascal se separa de Descartes, y se opone a él, en extremos mucho más interesantes que sus semejanzas:

1.º El Dios de Descartes es un primer motor que vuelve al reposo, después de haber puesto al mundo en movimiento. El Dios de Pascal es el de las Escrituras, objeto de conocimiento y de amor, que desciende hasta el hombre, se muestra a él y hace milagros.

2.º Salvo en lo que se refiere a Dios y al alma, Descartes no ha intentado demostrar la religión por medio de la razón. Pascal, a ejemplo de Santo Tomás, ha hecho valer argumentos encaminados a hacer creíble toda la enseñanza del Cristianismo; pero, al revés de Santo Tomás, se ha propuesto rebajar la razón, que ni siquiera es capaz de demostrar a Dios a los libertinos.

3.º Descartes sólo ve la infinidad en lo grande. Una de las originalidades de Pascal consiste en verla también en lo pequeño, representando al hombre suspendido y sobrecogido entre ambos infinitos.

4.º Descartes cree en la evidencia de las ideas simples y en la posibilidad de construir racionalmente el mundo; Pascal no cree en tal cosa.

5.º Descartes tiene confianza plena y serena en la razón. Pascal se sirve de los argumentos de Montaigne para confundir a la razón con la variedad de las opiniones y de las costumbres y la declara impotente respecto de los infinitos.

6.º Descartes no dice nada de los problemas que el corazón se plantea, y ante los cuales fracasa la razón; ignora todo lo que se refiere a la miseria y a la degradación del hombre, sobre lo que Pascal insiste, explicándolo por el dogma del pecado original; el remedio de esa miseria es la Gracia, que Descartes ha abandonado a los teólogos.

7.º Descartes es dualista, en cuanto opone el espíritu al cuerpo; Pascal introduce el dualismo en el propio espíritu al oponer el corazón a la razón: «El corazón tiene razones que la razón no conoce.» En el mismo sentido opone Pascal el espíritu de geometría, racional y cuantitativo, al espíritu de sutileza que supone la intuición, la aprehensión directa de la cualidad.

8.º Descartes, que es optimista, tiene fe en el progreso de la ciencia para la mejora de la condición humana. Pascal, pesimista como el cristianismo, piensa que esos progresos serán siempre incapaces de satisfacer las necesidades de la vida moral y religiosa. Por eso él mismo ha renunciado a la vida científica para buscar el bien verdadero, el del corazón.

9.º La moral de Descartes es estoica; Pascal encuentra que el estoicismo de Epicteto conduce al orgullo, así como el escepticismo de Montaigne lleva a la impotencia. Quiere una moral ascética, toda humildad, entrega a Dios, que aspire únicamente

al gozo infinito de esa entrega, y que no se cuide del deber ni de la utilidad general.

10.º Mientras que la moral de Descartes es racionalista, la de Pascal es mística. «La caridad, dice, es de otro orden, y sobrenatural.» Mientras que Descartes, sin duda por prudencia, habla lo menos posible de moral y de religión, Pascal hace de una y otra la principal preocupación de la humanidad; ahoga la filosofía en la teología.



Los fragmentos de los *Pensamientos*, puestos en claro, en lo que al orden se refiere, por una conversación de Pascal con su confesor el jansenista Le-maistre de Sacy, conversación de la cual se ha conservado una relación, permiten entrever el conjunto de su doctrina, aun cuando haya siempre el peligro de atribuirle frases que puede muy bien haber pensado poner en labios de un contradictor.

Las matemáticas y la filosofía no hacen conocer al hombre. Sólo la historia puede disponerle a creer en las Escrituras, así a causa de los milagros suficientemente comprobados que en ellas se nos refieren, como por las profecías del Antiguo Testamento verificadas en el Nuevo. Pero ninguna ciencia explica el dualismo de la naturaleza humana, esa asombrosa mezcla de grandeza y miseria, de dignidad y de envilecimiento. El que quiera comprenderla ha de acudir a los dogmas del Pecado Original y de la Redención, que yacen en el fondo del pensamiento de Pascal, y a los cuales refiere

todo, mientras que ni una palabra de eso se encuentra en los Evangelios, y sí solamente en las Epístolas de San Pablo. Para conquistar el sumo bien, para hacerse semejante a Jesús, la criatura decaída, la paradoja que es el hombre, necesita menos de su razón que de su corazón. Pero sólo pueden encontrar la certidumbre aquellos que han sido tocados por la gracia de Dios. El recuerdo de la noche de angustia y de delicias en que Pascal, a consecuencia de una visión, se sometió por entero, con lágrimas de gozo, al Dios de Abraham y a Jesús (23 de noviembre de 1654), señorea esa filosofía mística y le infunde a veces el acento de una confesión personal... Es punto menos que inútil recordar a usted que la calidad literaria de los *Pensamientos* es admirable; Pascal es uno de los creadores de la prosa francesa, de la que sigue siendo modelo no igualado.

* * *

Así, Voltaire, aunque haya publicado una severa carta para refutar los *Pensamientos* (1734), no pudo menos de sentir cierta ternura hacia un escritor tan excelente. Testigo de ello son estos elegantes versos:

J'examine avec soin les informes écrits,
Les monuments épars et le style énergique
De ce fameux Pascal, ce dévot satirique;
Je vois ce rare esprit trop prompt à s'enflammer;

Je combat ses rigueurs extrêmes;
Il enseigne aux humains à se haïr eux-mêmes;
Je voudrais, malgré lui, leur apprendre à s'aimer.

(«Examino cuidadosamente los escritos informes, los dispersos monumentos y el enérgico estilo del célebre Pascal, satírico devoto. Veo ese raro espíritu, demasiado fácil para inflamarse. Combato sus extremados rigores: Enseña él a los hombres a odiarse a sí mismos. Yo, a pesar suyo, quisiera enseñarles a que se amasen»).

Voltaire se acuerda aquí de todo lo que ha dicho Pascal acerca de la bajeza del hombre, y acaso también de aquel singular pensamiento, digno de Tomás Hobbes: «Todos los hombres se odian naturalmente unos a otros.»

La Iglesia romana, de acuerdo con Santo Tomás, ha condenado, bajo el nombre de *fideísmo*, la doctrina de Pascal, que niega a la razón humana capacidad para establecer las verdades esenciales de la religión y de la moral. Pero la crítica histórica aplicada a las Escrituras condena asimismo los argumentos un tanto pueriles de la apologética de Pascal, particularmente en lo que atañe a la realización de las profecías, que para Pascal constituía una prueba tan convincente. Los modernos defensores de la ortodoxia han renunciado a ello, porque se hallaban perplejos ante esta objeción de sentido común: si en la historia evangélica se encuentran incidentes y palabras que parecen haber sido anunciados en el Antiguo Testamento, es porque han sido introducidos en el Nuevo por redactores a quienes eran familiar el antiguo. Es chocante que Pas-

cal, tan escéptico cuando se trata de la razón, sea tan crédulo tratándose de la tradición religiosa; en este respecto muestra una absoluta carencia de sentido histórico, y, a pesar de su genio, no se eleva nunca por encima de los prejuicios de su época.

* * *

«Mala señal para aquellos que no gusten de este libro», decía Mme. de Lafayette después de la lectura de los *Pensamientos*. No compartía esa opinión el viejo Nicole: «A decir verdad, a mí me ha correspondido algo de esa mala señal. He encontrado (en los *Pensamientos*) un gran número de piedras bastante bien labradas y capaces de ornar un gran edificio, pero las restantes me han parecido simplemente materiales confusos, sin que me fuese posible ver claramente el uso que de ellas quería hacer (su autor).»

El siglo XVII, en efecto, permaneció bastante indiferente ante esos residuos de obra maestra; ni Fenelón, ni Bossuet ni Malebranche hicieron caso de ellos. El siglo XVIII admiró el estilo de Pascal, pero acusó a éste de credulidad y de fanatismo. Solamente el escepticismo romántico del siglo XIX volvió a conferirle preeminencia, a la vez que daba las primeras ediciones completas y correctas del manuscrito de los *Pensamientos*. «Lo que predomina en Pascal, decía un discípulo de Cousin, P. Janet, es lo mismo que predomina en su siglo: una fe que duda y una duda que quiere creer.» Incluso ha llegado a exagerarse el escepticismo de Pascal, que no

es para él un fin, como para Montaigne, sino un medio de humillar a la razón en provecho de la fe. Esa duda ha sido pintada con colores demasiado modernos, como si Pascal hubiera sido contemporáneo de Byron y de Musset. En el siglo XX se reconoce ordinariamente a Pascal el doble mérito de haber demostrado la importancia de la razón ante los grandes problemas metafísicos, lo cual viene en apoyo del positivismo y del agnosticismo, y de haber insistido sobre el papel que el sentimiento y la intuición (en otros términos, el *corazón*) están llamados a desempeñar a veces en nuestra vida intelectual, a par o incluso por encima de la razón. Ese es justamente el descubrimiento de Pascal.

S. R.

Spinosa y Malebranche

Querida Zoe: Baruch Spinosa (1632-1677) es uno de los nombres máximos de la filosofía. Este judío de origen portugués, que vivía como un asceta en Amsterdam y luego en La Haya, donde tallaba cristales para anteojos, era sospechoso para sus correligionarios, que lo expulsaron de la sinagoga, tanto por el liberalismo de que daba muestras en la crítica—fué uno de los fundadores del estudio científico de los Libros Sagrados—, como por sus concesiones, cuando menos aparentes, al cristianismo. Viviendo como vivía en una atmósfera saturada de teología, Spinosa parece a veces tentado por el deseo de fundir la antigua fe con la nueva; así llega a calificar a Jesús de «hijo de Dios», y no niega la revelación judía ni la cristiana. Pero pone expresamente a la fe *por debajo* de la razón y considera la revelación como una especie de transposición de la verdad, colocada así al alcance de los simples. Tanto valdría decir que ve en ella una «idea inadecuada», lo cual, en su doctrina, equivale a un error. Pero Spinosa era religioso por educación y por instinto; por otra parte, hubiera sido muy peligroso

para él, en aquella época, decir todo su pensamiento sobre las formas de religión admitidas.

Después de haber admitido casi sin reservas la doctrina de Descartes, Spinoza tuvo la idea de poner esa doctrina en lenguaje geométrico, con lemas, teoremas y corolarios; pero su célebre *Ética*, que sólo se publicó después de su muerte, transformó en panteísmo la filosofía de Descartes, al fundir la unidad de la naturaleza con la del pensamiento. Spinoza fué muy imbuído, sin duda, en este respecto, por la filosofía judía de la Edad media, impregnada de neoplatonismo, que conocía muy bien. De exterior que era al mundo de Descartes, Dios pasó a ser interior, *inmanente*, como se dice, e idéntico al propio mundo.

En lugar de admitir por una parte al yo pensante y a Dios, y por otra a la sustancia extensa, lo cual constituye el *dualismo* de Descartes, Spinoza cree solamente en la sustancia, ser absoluto e infinito, a la vez extenso y pensante. Ese infinito es Dios, ante el cual o más bien en el cual desaparecen la personalidad humana, la libertad, el bien y el mal, como otras tantas ilusiones. El mundo debe ser considerado como «bajo cierto aspecto de eternidad»; así toman su verdadero valor las cosas. El mismo hombre, al conocerse bien, se siente eterno; pero Spinoza se ha guardado de definir la condición de las almas después de la muerte.

«Castillo encantado», dice Voltaire, que en otro lugar escribe: «Spinoza, en su célebre libro, tan poco leído, no habla sino de Dios, y se le ha reprochado que no conociese a Dios. Es que no ha separado a la divinidad del Gran Todo que existe gracias a

ella. El paso de Spinosa es más geométrico que el de todos los filósofos de la antigüedad. Es el primer ateo que ha procedido por teoremas.»

En uno de sus poemas más ingeniosos, Voltaire supone que el Padre Eterno convoca al pie de su trono a los filósofos y les hace decir qué piensan de El. Buena ocasión para decir cosas que ellos mismos no entienden, y, para Voltaire, excelente coyuntura para ponerles en ridículo. Pero vea usted el encantador pasaje referente a Spinosa:

Alors un petit juif, au long nez, au teint blême,
Fauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
Caché sous le manteau de Descartes son maître,
Marchant à pas comptés, s'approche du Grand Être:
«Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je pense entre nous que vous n'existez pas.»

(Entonces, un pequeño judío de nariz larga, de tez pálida, pobre pero satisfecho, caviloso y recoleto, talento sutil y hueco, menos leído que celebrado, oculto bajo el manto de su maestro Descartes, paso a paso se acerca al Gran Ser: «Perdonadme, dice, hablándole muy bajo, pero, dicho sea entre nosotros, creo que no existís.»)

Si el siglo XVIII, como Voltaire, incluyó a Spinoza entre los ateos, el romanticismo reaccionó enérgicamente contra esta manera de ver, un tanto estrecha, y Novalis declaró que Spinoza estaba «ebrio de Dios». Entrambas interpretaciones no son inconciliables; lo único que haría falta—cosa que suele descuidarse—sería llegar a un acuerdo sobre el

sentido exacto de la palabra *ateísmo*, de la cual se abusa, dándole valor injurioso. Lo cierto es que Spinoza no quiso admitir nunca un «Dios-príncipe», calcado en el modelo de los monarcas absolutos de su tiempo. «Por gobierno de Dios, escribe, entiendo el orden fijo e inmutable de la naturaleza y el encadenamiento de las cosas naturales.» Así desaparece la posibilidad del milagro, cosa que elimina al Dios de los teólogos; pero ¿es que ese Dios es el único que puede ser concebido y hay que empezar por rebajarlo para tener después derecho a inclinarse ante él?

Spinoza no es más que metafísico. Instruído por el *Tratado de las Pasiones* de Descartes, pero sobrepasándolo, ha visto muy claro en las pasiones, incluso en la del amor. Más aún que psicólogo, es un moralista profundamente impregnado de justicia y de caridad, que pone en la cúspide de toda filosofía y de toda religión lo que llama el amor intelectual de Dios. Sin duda que en su sistema la libertad humana es una ilusión, lo mismo que el mal. Pero ello en nada perjudica a su moral. Nuestro instinto nos lleva a perfeccionarnos en todos sentidos, para lo cual necesitamos acercarnos a Dios por el conocimiento y el amor. Amar a Dios es amar a nuestros semejantes; es, asimismo, elevarnos hasta El por medio de la meditación y de la plegaria. El último grado del progreso moral—cuya finalidad, como la de todo conocimiento, consiste en el acrecentamiento de la cualidad, en la perfección—, está formado por la bondad y la piedad. Por este camino llega el hombre a la beatitud, que es la perfección de la felicidad.

Como Hobbes, pero animado por un espíritu completamente distinto, funda Spinoso el derecho político en el derecho natural, y éste en la naturaleza del hombre. Los hombres compran, por decirlo así, su seguridad cediendo al Estado una parte de su poder; pero la finalidad del Estado consiste en la libertad, no en la esclavitud. El propio interés del soberano está en gobernar con moderación y justicia; nadie debe ser molestado por sus opiniones, porque a nadie es posible ceder al soberano su derecho de *pensar*; lo único que puede ceder es su derecho de *obrar*.

Así, un escrito o un discurso no pueden ser condenados como no exciten a la desobediencia a las leyes, o a la negación del pacto social. El Estado debe dejar plena libertad en aquellas cosas que atañen a la especulación filosófica. Hobbes no pide al Estado sino que mantenga la paz, que sea un buen gendarme; Spinoso exige al Estado que asegure no sólo el orden, sino la libertad.

Ya en vida, y a pesar de la mediocridad de su condición, Spinoso fué algo así como el centro de una pequeña iglesia de gente que creía en él. Después de su muerte, el espinosismo no ha cesado de ser uno de los más activos fermentos del pensamiento, sobre todo en Alemania. Adormecido en Holanda, renació vigorosamente en este país hacia 1870, a consecuencia del descubrimiento de la correspondencia de Spinoso. Ya no hay cartesianos, pero todavía existen espinosistas, y hay muchos que lo son sin saberlo.

La apariencia totalmente matemática que Spinoso ha dado a sus escritos latinos excluye de ellos la

elegancia, pero no la firmeza ni, en los detalles, una brillantez que recuerda la de las monedas recién acuñadas. Incluso cuando se le lee en traducción, se siente la impresión de una obra poderosa y firme; es una parte del patrimonio eterno del espíritu humano.

¿No es curioso comprobar que seis pensadores judíos—Filón, Maimónides, Spinoza, Carlos Marx, Bergson, Einstein—han ejercido sobre el pensamiento humano una influencia inmensa y perdurable, mientras que, por otra parte, todas las religiones del mundo civilizado han nacido del profetismo judío, y que las pequeñas sectas que permanecen al margen provienen casi todas ellas de la Cábala judía? Esos sectarios de Moisés son gente bien dotada, y no sólo para el comercio.



Nicolás Malebranche (1638-1715), sacerdote del Oratorio, delicioso escritor y alma exquisita, ofrece el espectáculo casi trágico de un cartesiano convertido en espinosista que no quiere convenir en serlo y que habla del «miserable Spinoza» como para reprenderse a sí mismo.

Lo que hay de más paradójico en su doctrina es el *ocasionalismo*: he aquí en qué consiste. No siendo posible al cuerpo, según Descartes, actuar sobre el alma, ni a la inversa (pág. 130), hay que admitir que no existe influencia, sino paralelismo. Dios, en su sabiduría insondable, ha establecido las leyes del movimiento de tal manera, que un movimiento pue-

de ser ejecutado por mí sin lastimar mi libre albedrío y con entera independendencia respecto de mi voluntad. No hacemos nada por nosotros mismos, sino que somos, única y exclusivamente, espectadores de lo que Dios hace en nosotros. Esta teoría había sido indicada ya en 1661 por el médico cartesiano Luis de La Forge, y aceptada por el flamenco Arnoldo Geulincz (murió en 1669); pero estaba reservado a Malebranche hacer de ella la piedra angular de todo un sistema que, poco más tarde, había de seducir a Leibniz.

Comoquiera que la acción recíproca de dos sustancias no es más que apariencia, ninguna cosa es causa del cambio que se produzca en otra; esa causa es la voluntad de Dios; la primera no es sino una causa accidental, una *ocasión* que hace que Dios produzca en la otra una modificación correspondiente.

Pero si sólo *queremos* por obra de Dios, tampoco conocemos más que por él, o mejor dicho, en él. Lo vemos todo en Dios, sólo vemos a él, solamente a él amamos; las propiedades de los cuerpos no nos son reveladas sino por la acción de Dios sobre nuestros sentidos. El Dios de Platón era el «sol del mundo inteligible»; el del Platón francés, como J. de Maistre y V. Cousin han llamado a Malebranche, es el sol infinitamente activo del mundo, simplemente.

Otro oratoriano, Faydit (murió en 1709) ha compuesto, a propósito de Malebranche, este verso ingenioso e injusto:

Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou.

(El, que ve todo en Dios, no ve que está loco.)

Malebranche no estaba más loco que Descartes y no era más que ocasionalista. Ha tratado de conciliar a San Agustín, es decir, a Platón, con Descartes; ha escrito profundas y delicadas páginas de psicología; se ha esforzado por dar al cartesianismo lo que le faltaba: una moral y una religión.

* * *

La moral de Malebranche es la del placer espiritual que recompensa las inclinaciones virtuosas. La virtud es el amor a la razón, al orden, es decir, a Dios. Moral del interés, si se quiere, pero cuya finalidad no consiste en el placer, sino en la recompensa, como esas florecillas que crecen en un campo labrado, según la linda comparación de Séneca. La libertad consiste en la dirección de nuestra atención y en la suspensión de nuestro juicio; confesemos que esto está muy cerca del determinismo y se parece a una prorrogada privación de libertad.

Una vez que Dios es la única causa verdadera, único objeto de conocimiento y de amor, claro está que se halla en toda la naturaleza, y no fuera de ella. En vano pretende Malebranche que su filosofía se separa de la de Spinoza en que, según este último, Dios es en el Universo, mientras que, según él, el Universo es en Dios. ¡Vaya una diferencia! Pero dejo la palabra al amigo Voltaire:

«¿Por qué fatalidad el sistema de Malebranche parece caer en el de Spinoza como dos ondas que

parecen combatirse en una tempestad y, a seguida, se unen y confunden?»

«Dios, dice Malebranche, es el lugar de los espíritus, así como el espacio es el lugar de los cuerpos. Nuestra alma no puede procurarse ideas a sí misma... Nuestras ideas son eficaces puesto que actúan sobre nuestro espíritu. Ahora bien, nada, salvo Dios, puede actuar sobre nuestro espíritu... Por consiguiente, es necesario que nuestras ideas se encuentren en la sustancia eficaz de la divinidad.»

Tales son las propias palabras de Malebranche. Ahora bien, si no podemos tener percepción más que en Dios, tampoco podemos tener sentimiento sino en él, ni realizar ninguna acción más que en él; eso me parece evidente. Puede, pues, inferirse que no somos sino modificaciones de Él mismo. No hay, pues, más que una sola sustancia en el Universo. Espinosismo, estratonismo puros. Y Malebranche lleva las ilusiones que se forja sobre sí mismo hasta querer autorizar su sistema con pasajes de San Pablo y de San Agustín.

No digo que este sabio sacerdote fuera espinosista, ni Dios lo permita. Lo que sí digo es que servía un plato del cual hubiera comido con mucho gusto un espinosista.»

El mismo Voltaire dice en su *Tratado de Metafísica*: «Para reducir el sistema de Malebranche a términos inteligibles no hay más remedio que reducirlo al espinosismo.»



El panteísmo cristiano de Malebranche es, por otra parte, bastante amplio. Las leyes de la naturaleza son voluntades generales de Dios, que interviene raramente con voluntades particulares, con revelaciones o con milagros. Así, Malebranche, aunque era muy piadoso—o por lo mismo que lo era—, desconfiaba de lo maravilloso de su tiempo. Como alguien hablase insistentemente en su presencia de la varita adivinatoria de los brujos: «Es trapacería o hechicería, dijo, pero más de lo primero que de lo último.» A propósito de lo cual el filósofo Saisset, eminente discípulo de Cousin, escribía en 1862 en la *Revue de deux Mondes*:

«¿Qué cristiano sensato no se inclinaría preferentemente hacia la semisonrisa de Malebranche, mejor que ante el personaje que nos demostraba ayer con unción que Dios ha salido de su eternidad para hacer que se apareciese a una niña idiota o enferma no se qué fantasma deslumbrante de blancura?»

Así permitía en 1862 la *Revue de deux Mondes* que se hablase del milagro de Lourdes; posteriormente se ha acostumbrado a tener más respeto.



Se ha subrayado que la teoría del conocimiento de Malebranche, que es la de la visión en Dios, se

aproxima a la de un místico español de su tiempo, Molinos, que fué condenado en Roma y murió encarcelado. Las fechas demuestran que Malebranche fué el deudor.

Como Descartes, Malebranche cree que los animales son autómatas insensibles. «Las bestias, dice, no pueden ser condenadas al dolor, consecuencia del pecado original, a menos que se admita que hayan comido del fruto prohibido.» Es ésta, en efecto, una grave objeción. Hubo un eclesiástico que la recogió, diciendo que, comoquiera que los diablos han pasado a cuerpos de animales, cuando un hombre golpea a su perro no hace más que tratar al diablo como se merece. Esta solución del problema no fué aceptada, en general.

Mucho antes que Voltaire, el catolicismo ortodoxo ha tenido a Malebranche por sospechoso. *La Investigación de la Verdad* (1674) logró cinco ediciones en breves años, en vista de lo cual los teólogos atacaron al autor, pero la respuesta de éste no fué aprobada por la Sorbona, porque la docta compañía no toleraba que para elevar al hombre se le subsumiese en Dios (1677). El *Tratado de la Naturaleza y de la Gracia* (1680) tuvo contra sí no sólo a Arnauld, sino a Bossuet, que escribió sobre su ejemplar: *Pulchra, nova, falsa* (hermoso, nuevo, falso). Bossuet azuzaba a Arnauld y a Fenelón para que refutasen al «extravagante oratoriano»; Fenelón se encargó de ello mientras que Arnauld denunciaba la *Investigación de la Verdad* (1683). Malebranche respondió, y de ahí surgió una polémica en regla. Arnauld acusó a Malebranche de negar los milagros, de ultrajar a la Providencia con hipótesis

impías, de contradecir a San Agustín a propósito de la Gracia. La discusión duró hasta 1686. En 1684, Malebranche había publicado sus *Meditaciones metafísicas y cristianas*, que se vendieron por miles de ejemplares, y un *Tratado de Moral*, obras a las cuales añadió, en 1688, las *Conversaciones sobre metafísica y religión* en que se halla expuesta toda su doctrina de la visión en Dios. Roma puso todo ello en el Índice (1690); hasta 1714 no fué alzada la prohibición de leer esos libros.

Malebranche era muy célebre, pero gozaba poco de su fama. En 1708 rompió con los jesuitas, con motivo de un escrito en que eran acusados de ateísmo los chinos, a lo cual le contestaron que también él era ateo, puesto que era espinosista.

El fin de este gran metafísico fué digno de su vida. Murió en su celda del Oratorio después de una visita del idealista inglés Berkeley, con quien sostuvo una discusión demasiado larga que lo agotó. Bien puede decirse que murió como filósofo, y que murió de filosofía.

S. R.

Godofredo Guillermo Leibniz

Querida Zoe: Diplomático, historiador, lingüista, jurisconsulto, físico, mecánico, geólogo, matemático genial, Leibniz, nacido en Leipzig, es el cerebro más enciclopédico que haya aparecido desde Aristóteles (1646-1716). Toda su vida tuvo la pasión de saber; si Descartes no leía, Leibniz lo leía todo.

Poco después que Newton (1665), aunque con otro método, creó el cálculo infinitesimal (1676). Viajó mucho; conoció en Holanda a Spinoza, que le dió copia de varios fragmentos de su *Ética*, todavía en manuscrito. Bibliotecario en Hannover, después en Wolfenbüttel, fundador de la Sociedad de Ciencias de Berlín (más tarde Academia), era altamente estimado en toda Europa. El mismo papa le ofreció el cargo de bibliotecario del Vaticano, si accedía a renunciar al luteranismo. Sin embargo, murió bastante aislado; pero es falso que se haya negado a comulgar antes de morir. A pesar de su celo protestante, fué un tanto sospechoso de incredulidad. De todas las sociedades científicas a que perte-

necía, sólo una le rindió público homenaje: fué la Academia de Ciencias de París, por boca de Fontenelle (1717).



La actividad filosófica de Leibniz, a partir de 1690, no llegó a la publicación de una obra de conjunto. Su doctrina—que, por lo demás, varió—hay que buscarla en sus escritos menores, y sobre todo en las más extensas de sus 15.000 cartas, muchas de las cuales permanecen todavía inéditas en la biblioteca de Hannover.

Leibniz soñó con una filosofía eterna, *pærennis philosophia*, que conciliase las opiniones contrarias; tenía, por lo demás, el gusto de la conciliación, habiendo tratado especialmente de reunir las Iglesias protestantes con la de Roma, tentativa que hizo fracasar la altanera intransigencia de Bossuet. Fué el primero que dijo que los sistemas eran, en general, verdaderos en lo que afirman, y falsos en lo que niegan. El cartesianismo, según él, era el vestíbulo de la verdad; pero sólo el vestíbulo. Leibniz se ha inspirado en Aristóteles, en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Hobbes, Descartes, Malebranche; tampoco ha desdeñado a Santo Tomás de Aquino, encontrando oro, decía, hasta en el «estiércol escolástico».

A ejemplo de Descartes, de quien procede más directamente, Leibniz, matemático ilustre como aquél, concede suprema importancia a las matemáticas. «La suma sabiduría, dice, opera como un perfecto geómetra; Dios calcula y piensa, y el mundo se ha-

ce. Todo está sujeto a número, todo se hace matemáticamente en el Universo. Todas las operaciones de la química son reductibles a mecánica; la música no es más que una operación matemática que el alma ejecuta sin saberlo.» Esto equivalía a adoptar la teoría cartesiana del mecanismo universal; pero entre Descartes y Leibniz existe la diferencia esencial de que, mientras Descartes hace del pensamiento privilegio exclusivo del alma humana, Leibniz admite la existencia de pensamiento, más o menos consciente, no sólo en lo animal y en lo vegetal, sino en toda la naturaleza. Sustituye la sustancia-fuerza a la sustancia-extensión del maestro, y modifica así por completo su punto de partida.

* * *

Otra notable diferencia es la de que Descartes, inventor de la geometría analítica, pone sobre todo sus esperanzas en los descubrimientos de la física, mientras que Leibniz, creador del cálculo diferencial, sueña más bien con hacer de las matemáticas el instrumento del progreso universal.

Fué el único que en su tiempo juzgó interesante la tentativa de Raimundo Lulio (v. pág. 66). En su disertación «sobre el arte combinatoria» (1666) se ve apuntar la idea de unir la lógica a las matemáticas, sustituyendo el razonamiento por el cálculo. ¿No son análogas a las operaciones del álgebra las del espíritu que razona? «Desde mi juventud, escribe Leibniz, me he dicho que debía de haber algo así como un alfabeto del pensamiento huma-

no, y que, mediante la combinación de las letras de ese alfabeto y el análisis de las palabras que esas palabras forman, todo sería juzgado en su valor.» Antes que Leibniz, Viète (1635) y el sabio jesuita Atanasio Kircher habían entrevisto lo que hoy se llama la *logística* o lógica matemática; pero era Leibniz quien había de fundar esta ciencia.

El arte *combinatoria*, para él, no es sino parte de la ciencia universal; tendrá por instrumento una *característica* universal que señale las formas de los cuerpos, y de la cual el álgebra, que sólo considera la cantidad, no será sino un caso particular. Esa *característica* implica el empleo de una lengua universal y racional, construída en todos sus miembros—como el *esperanto* y el *ido* de nuestros días—, así como de una gramática general, de una enciclopedia de las ciencias. Leibniz osó predecir que la lógica matemática está destinada a realizar progresos comparables a los que las ciencias de la naturaleza deben al microscopio. Mas todo esto continúa, por desgracia, en estado de proyectos y fragmentos. Casi olvidadas por la escuela del propio Leibniz, esas ideas fueron recogidas por el inglés Jorge Boole hacia 1847, y más tarde, después de 1888, por lógicos y matemáticos de diversas naciones, como Peano, Couturat, Russell. En la actualidad son objeto de una ciencia difícil, la logística, que se ha erigido en una manera de álgebra con signos nuevos. Suele reprocharse a la logística que demuestra lata y trabajosamente cosas evidentes; pero semejante objeción sólo tiene valor desde el punto de vista práctico. Cosas que parecen evidentes pueden no serlo más que en apariencia; siempre es bueno de-

mostrarlas. Y, además, ¿quién puede saber por anticipado qué resultados prácticos podrán algún día desprenderse de la teoría? El sueño de Leibniz aún no se ha realizado, como tampoco el de la lengua universal, caro al leibniciano Couturat (murió en 1914); pero, como dice Corneille, «el tiempo es un gran maestro». ¡ Esperemos !

* * *

Si el sistema filosófico que puede atribuirse a Leibniz se halla hoy caduco, el pensamiento moderno ha conservado numerosas ideas debidas a su genio. En primer término, la del principio de *razón suficiente*, complemento del principio de *contradicción*. Este último enseña exclusivamente que un hecho o una idea no pueden ser ciertos si llevan aparejada contradicción. Pero en virtud del principio de razón suficiente se considera que ningún hecho puede ser cierto, verdadero, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otra forma. La explicación de un hecho no es completa, por consiguiente, hasta que se ha demostrado por qué tal *posible* ha sido realizado de preferencia a otros. Comoquiera que hay infinidad de universos posibles en las ideas de Dios, y no *existe* más que uno solo, es preciso que haya una razón suficiente de la elección divina. Esa razón no puede hallarse más que en los grados de perfección de los mundos posibles; así, nuestro mundo es el mejor. Leibniz invoca el mismo principio para probar que el vacío

no existe, puesto que no hay razón suficiente para que Dios no hubiera puesto alguna cosa en el vacío; extraño argumento, aunque no tan extraño como parece, a menos que meditemos sobre él.

Con esto se relaciona el principio de los *indiscernibles*. No pueden existir dos objetos absolutamente idénticos, ya que entonces no habría razón suficiente para que el uno estuviese aquí y el otro en otro lugar. (La misma observación que para lo anterior.)

Un tercer principio favorito de Leibniz es el de la *continuidad* (1687). «Todo, en la naturaleza, dice, procede por grados, y nada por saltos.» Todo se encadena por medio de cambios pequeñísimos, cuya suma acaba por ser considerable; es la idea misma de la evolución, palabra que entonces no existía, y Leibniz admite, en efecto, una «conexión gradual de las especies» entre las plantas y los animales. Con esta idea guarda relación la de las *percepciones insensibles*, que es la del inconsciente o subconsciente de los modernos. «Hay mil indicios, dice Leibniz, de que en todo momento existe en nosotros una infinidad de percepciones—aunque sin *apercepción* y sin reflexión—, que no dejan de hacer su efecto. Esas pequeñas percepciones se hallan dotadas de una eficacia mucho mayor de lo que se cree. Ellas son lo que forma ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de cualidades de los sentidos, claras en conjunto, pero confusas por partes. Esas pequeñas percepciones nos determinan en muchas ocasiones... Son de un uso tan grande en la *pneumática* (*psicología*, diríamos hoy) como los corpúsculos en física.» La sensibilidad es la percepción

confusa; el entendimiento es la percepción distinta de las cosas.

Esta noción de la *percepción distinta* es importante en el sistema de Leibniz. El alma percibe continuamente, pero no todas sus percepciones son sensibles; todo, así en el universo como en el individuo, tiende a una percepción más distinta.

A Leibniz se debe asimismo una nueva teoría de las ideas innatas. Lo que la experiencia hace madurar no son propiamente ideas, como pensaba Descartes, sino *virtualidades*. Nuestra alma es como un bloque de mármol en que preexisten, señaladas ya con líneas, todas las formas que el trabajo del artista ha de dar luego a ese mármol. Todo conocimiento necesita de la experiencia, pero no se satisface con ésta. Leibnitz admite que no hay nada en la inteligencia que antes no haya estado en la sensación—salvo, añade, la inteligencia misma. Esto es evidentemente plausible y probablemente cierto. La enseñanza espiritualista, en el siglo XIX, se ha servido de esa profunda frase para combatir al sensualismo de Condillac.

* * *

De una manera general, puede decirse que la doctrina de Leibniz, llegada a su máximo desarrollo (1700), se caracteriza por el sentimiento de la vida universal, de la fuerza, del esfuerzo, del pensamiento naciente, sustituyendo a la extensión pasiva de Descartes: «Nada inculto, estéril, muerto, hay en el universo. El caos y la confusión sólo existen en

apariciencia. Cuanto existe está animado. Sólo una diferencia de grado existe entre los seres.» Esta filosofía se opone a la de Descartes como el dinamismo (de *dynamis*: en griego, «potencia, fuerza») se opone al mecanismo. Por lo demás, rechaza la acusación de panteísta, aunque evidentemente propende hacia ello, aunque sin admitir la sustancia única de Spinoza. Leibniz, que intentó justificar filosóficamente el dogma cristiano de la transustanciación, no ha dicho nunca—como tampoco Descartes—todo su pensamiento; pero ya hemos visto (página 159) que ello no le libró de pasar también por sospechoso.



Supuesto que la fuerza es la realidad suprema e invisible que aprehendemos en nosotros mismos, Leibniz hubiera podido poblar el mundo de una multitud infinita de almas subordinadas a un alma infinitamente más elevada y perfecta. Pero ha preferido dejar el nombre de *almas* para aquellas sustancias más simples cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria; para las demás, ha tomado a Giordano Bruno (pág. 96) el nombre de *mónadas*, es decir, de elementos (1697).

Esas mónadas que nacen de la divinidad en fulguraciones continuas, son unidades activas, capaces de percepción indistinta y de apetito, a manera de átomos de la naturaleza, mas no materiales como los de Epicuro; son más bien núcleos de fuerza, puntos de sustancia. Los estados de la mónada resultan

unos de otros; en cada uno de ellos, «el presente está cargado de pretérito y preñado de porvenir». Cada mónada percibe el universo entero, cuando menos desde cierto ángulo, y con desigual distinción. Cada mónada es un pequeño universo en sí, un *microcosmos*; pero dos mónadas no pueden ser idénticas, según el principio de los indiscernibles, que antes he expuesto. Cada una de ellas contiene un elemento pasivo — inexplicado — que perjudica desigualmente a la claridad de la percepción; sólo Dios es una mónada pura, la mónada por excelencia.

La suma de mi sistema, dice Leibniz, se resuelve en esto: en que cada mónada es una concentración del Universo, y que cada espíritu es una imitación de la divinidad. En cada mónada creada existe solamente una parte directamente expresada, que es más o menos excelente, y todo lo demás, que es infinito, sólo confusamente está expresado en ella.

Quizá va usted a decirme que no lo entiende muy bien. ¡Perfectamente! Eso quiere decir que lo entiende usted ni más ni menos que como Leibniz se ha entendido a sí mismo. Acuciado por su propio descubrimiento del cálculo de los infinitamente pequeños, este gran hombre creyó que había también en ese cálculo un principio de explicación de la naturaleza. La idea es digna de nota; el sistema ha corrido la misma suerte que todos los demás; pero ya es mucho que sus restos sean preciosos.



Leibnitz, al igual que Malebranche, admite que toda comunicación entre el alma y el cuerpo, o incluso de los cuerpos entre sí, es inexplicable. Mas en tanto que Malebranche resuelve la dificultad haciendo intervenir a Dios mediante una especie de milagro perpetuo, Leibnitz postula un milagro único, la demasiado célebre *armonía preestablecida* (1695), antes llamada *sistema de los acordes* o *armonía universal* (1671). El alma se modifica con arreglo a la ley de las causas finales, es decir, de los objetos que persigue; los cuerpos se modifican con arreglo a la ley de las causas eficientes, o, lo que es lo mismo, obedeciendo a los impulsos que reciben. Ambas series de acciones se encuentran en virtud de una armonía establecida para toda la eternidad entre esos dos órdenes de causas. Los cuerpos actúan como si las almas no existiesen, y las almas como si no existiesen los cuerpos; unos y otras actúan *como si* unos influyen sobre otros. Dios es a la vez autor de la armonía de los cuerpos y de las almas, y modelo infinitamente perfecto del alma humana. Mónada suprema, ha creado el mejor de los mundos posibles, en el que el mal, según la teoría de Santo Tomás, debe ser explicado o bien como una imperfección inevitable—la creación perfecta tendría que haber sido idéntica a Dios, lo cual excluye la condición de criatura—, o bien como un castigo, o como medio de realizar un mayor bien. Tal es la opinión leibniziana, de que tan ingeniosamente se ha

burlado Voltaire en *Cándido*. Piense usted en ella cuando tenga un dolor de muelas.

La libertad del hombre, según Leibnitz, es intermedia entre la libertad de indiferencia y la coacción; es una libertad relativa, como la de Malebranche. En cuanto a Dios, su libertad es intermedia entre la necesidad geométrica y la arbitrariedad; es la libertad absoluta, pero racional (punto de vista tomista). Estas especulaciones llenan la obra escrita en francés bajo el título de *Ensayos de teodicea* (esto es, «¡justicia divina»!) *sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Cuando yo estudiaba filosofía en el Liceo, había que leer ese libro; me acuerdo de haberme preguntado, no sin rebelarme en mi fuero interno, qué podía encontrarse de admirable en semejante obra.



Mejor hubiera sido que, en aquella edad, leyese el «Filósofo ingnorante», pequeña obra maestra de Voltaire, caída en olvido, y de la cual extraigo para usted lo que sigue:

El mismo alemán (Leibniz) me adoctrinó, me enseñó claramente lo que es mi alma. Todo está compuesto de mónadas en la naturaleza; vuestra alma es una mónada, y como está en relación con todas las demás mónadas del mundo, necesariamente tiene ideas de lo que en todo el mundo ocurre. Esas ideas son confusas, lo cual es muy útil, y nuestra mónada, al igual que la mía, es un espejo concentrado de todo este Universo. Mas no os figuréis que obráis a consecuencia

de vuestros pensamientos. Hay una armonía preestablecida entre la mónada de vuestra alma y todas las mónadas de vuestro cuerpo, de suerte que cuando vuestra alma tiene una idea, vuestro cuerpo tiene una acción, sin que la una sea consecuencia de la otra. Son dos relojes que marchan a la par, o, si lo preferís, algo análogo a un hombre que predica mientras otro gesticula. Fácilmente concebís que es preciso que ello sea así en el mejor de los mundos, puesto que...

Como yo no entendía nada de todas esas ideas admirables, un inglés llamado Cudworth (murió en 1688) echó de ver mi perplejidad en mis ojos fijos, en mi perplejidad, en mi cabeza gacha.

«Esas ideas, me dijo, os parecen profundas porque son huecas. Voy a enseñaros claramente cómo obra la naturaleza. En primer término, tenemos la naturaleza en general; después, las ideas platónicas, que forman a todos los animales y a todas las plantas (ideas arquetipos de Platón). ¿Comprendéis? —Ni una palabra, señor. —Prosigamos, pues. Una naturaleza plástica no es una facultad del cuerpo: es una sustancia inmaterial que obra sin saber lo que hace; pero el tulipán tiene la forma plástica que le hace vegetar; el perro posee la forma plástica que le hace ir de caza, y el hombre la suya que le hace raciocinar. Esas formas son los agentes inmediatos de la dividad. Como veis son los verdaderos principios de las cosas, y las naturalezas plásticas valen tanto como la armonía preestablecida de las mónadas, que son espejos concentrados del Universo.» Le confesé que tanto valía una cosa como la otra.



La filosofía de Leibnitz fué enseñada en Alemania durante un siglo, hasta el advenimiento de la de Kant. Fué el reinado de una nueva escolástica, en que Leibnitz reemplazaba a Aristóteles. Francia e Inglaterra, afortunadamente para ellas, no sufrieron tal cosa. El máximo doctor leibniciano fué Christian Wolf (1679-1754), profesor en Halle, y más tarde en Marburgo, a quien persiguieron los pietistas prusianos a causa de una memoria en latín sobre la moral de los chinos (1723). Wolf tomó de Leibnitz un cuerpo de doctrinas coherentes y las presentó en lenguaje inteligible, precaución que no adoptaron todos sus sucesores. Otro leibniciano, Alejandro Gottlieb Baumgarten (1714-1762), fundó la ciencia de lo bello, llamada estética (de *aistésis*, «sentimiento», en griego). Si hemos de creerle, lo bello es la perfección percibida por la sensibilidad, hermano de lo verdadero, perfección concebida por la razón, y del bien, perfección concebida por la voluntad. Ahí está el gérmen de libro más célebre de Víctor Cousin, *De lo verdadero, de lo bello y del bien*, cuya lectura es conveniente todavía. «Lo bello, dice también Baumgarten, debe ser una imitación de la naturaleza, puesto que el mundo, según Leibnitz, es el mejor posible». Hay en esas palabras una imprevista consecuencia del optimismo; pero el pesimismo, con Schopenhauer, pretenderá también fundar una estética. Me atrevo a creer que, si esta ciencia sale algún día de las nubes, será para ins-

pirarme abundantemente en la doctrina de los infinitamente pequeños de Leibnitz, ya que si Renán ha dicho que la verdad está en los matices, ello es más cierto aún—como lo ha visto el poeta beodo Verlaine—respecto de la belleza:

Car nous voulons la nuance encor,
Pas la couleur, rien que la nuance !
Oh ! la nuance seule que fiance
Le rêve au rêve et la flute au cor.

(Porque queremos más matices; no color, sólo matiz. ¡Oh el matiz, único que liga sueño con sueño, flauta y corno!).

¡Verlaine lebniciano! Pero ¿quién no lo es un poco, aún sin haber leído nada de Leibnitz?

S. R.

Otros filósofos franceses del siglo XVII

Querida Zoe: Una detallada averiguación sobre la filosofía de Descartes en el siglo XVII habría de tomar en cuenta a numerosos cartesianos—ortodoxos, moderados o disidentes—, algunos de los cuales figuraron entre los espíritus más eminentes de la época y ocupan importante lugar en la historia de las letras, así como en la de las controversias religiosas. Pero una somera revista de los sistemas filosóficos, ¿habrá de detenerse en hombres—oradores, polemistas, moralistas—cuyos méritos y gloria se hallan en otro terreno? Libros bien escritos y sensatamente pensados, como el *Tratado del conocimiento de Dios y de sí propio*, de Bossuet, como el *Tratado de la existencia y atributos de Dios*, de Fenelón, pertenecen no tanto a la filosofía como a la teología; cuanto en ellos hay propiamente filosófico, es cartesiano.

Me limito, pues, a hacer algunas rápidas indicaciones, antes de pasar a otros pensadores más originales.

Ya vió usted (pág. 134) cómo Bossuet (murió en 1704), aunque influido por Descartes, había pre-

sentido el peligro que para la religión entrañaba su filosofía. De acuerdo con Fenelón (murió en 1715) y con Antonio Arnauld (murió en 1694), se alzó contra Malebranche, que, restringiendo las «gracias especiales» conferidas por Dios, parecía contradecir los relatos de las Sagradas Escrituras, tan abundantes en milagros. Arnauld atacó también la teoría de Malebranche sobre la visión en Dios, asegurando, como habían de hacer los sensualistas, que el alma, en virtud de su facultad de pensar, alcanza directamente los objetos exteriores y aun las verdades primeras de la razón. En colaboración con Nicole, jansenista como él (murió en 1695), autor de extensos y amables libros de moral, redactó (1659-1661) la excelente *Lógica de Port-Royal*, el mejor tratado de lógica deductiva que aún hoy exista, obra completamente informada por el espíritu cartesiano.

Ni la heroica lucha del jansenismo contra el jesuitismo, que terminó con la destrucción de Port-Royal, ni la de Bossuet contra Fenelón a propósito del misticismo quietista, que terminó con la sumisión de Fenelón, pertenecen a la historia de los sistemas. En mi *Orfeo* (págs. 498-506) encontrará usted lo esencial para el conocimiento de esas cuestiones.



Epicúreos, en el sentido menos elevado de la palabra, los hubo de sobra en el siglo XVII; pero el único filósofo epicúreo de la época fué Cassendi,

que contó entre sus discípulos a Molière, Chapelle y Cyrano de Bergerac.

Pero Gassendi, de Digne (murió en 1656), buen matemático y astrónomo, amigo de Galileo y de Pascal, sentía especial aversión hacia Aristóteles y Descartes. Devolvió toda su importancia a la física y a la moral de Epicuro—salvo en lo referente al ateísmo, que combatía—, y pretendió conciliar con el cristianismo la teoría de los átomos, que para nada habían tenido en cuenta Aristóteles ni Descartes. Mas no se mostró nunca muy afirmativo. «Gassendi, dice Voltaire, confiesa la eterna ignorancia del hombre sobre los principios primeros de las cosas, y eso es mucho para un filósofo. Descartes era lo contrario que Gassendi; éste buscaba, y el otro creía haber hallado.»

Gassendi había educado a Chapelle, poeta y borrachín notorio (m. en 1681), que llegó a ser gran partidario de su epicureísmo. «Siempre que se embriagaba—sigue hablando Voltaire—explicaba el sistema a los comensales, y cuando éstos se habían levantado de la mesa, seguía él dando la lección al *maître de hôtel*.»



El escepticismo, en el siglo XVII, cuenta con dos nombres eminentes: Daniel Huet y Pedro Bayle. Mas hay que señalar entre uno y otro una profunda distinción, toda vez que Huet recurre al estoicismo para preparar al hombre a que reciba mejor la fe, mientras que Bayle no hace labor de es-

cepticismo sino para inclinar al hombre hacia la tolerancia.

Pedro Daniel Huet, obispo de Avranches (murió en 1712), era humanista, hombre de ingenio, y sabio; mantuvo correspondencia con Leibniz y trató a las gentes más esclarecidas de su época. Su escepticismo ha sido calificado de *teológico*; no fué Huet su inventor, pero nadie, ni aún Pascal, lo ha llevado tan lejos, con el fideísmo que es consecuencia suya (pág.). Impregnado de Sexto Empírico (t. I, pág. 136), sin distinguir lo que es hipotético de lo que es cierto, como los hechos de conciencia y las verdades matemáticas, englobando todo el saber humano en el pirronismo, Huet pretende así desbrozar el terreno para que sólo la fe, compañera de la humildad, reine como soberana. Hijo ingrato de Descartes, había aprendido de éste la duda metódica, y se volvió contra su maestro para profesar la duda universal. Concede que en la vida práctica cabe guiarse por la probabilidad: «Aun cuando no caminemos a la luz del sol, caminaremos, por lo menos, a la refleja luz de la luna.» Ingenioso, y muy bien dicho.

Los verdaderos creyentes (¿pertenece Huet al número de ellos?) no podían admitir una doctrina tan contraria a la de Santo Tomás: «Extremar el pirronismo, escribía Arnauld, es echar por tierra la religión, ya que la fe está fundada en la Revelación, de la cual debemos estar seguros por la concordia de ciertos hechos.» Es evidente que un pirronismo que no hace excepción de la historia, reduce a nada la autoridad de los Libros Sagrados. Los jesuitas fueron más severos aún que los jansenistas.

nistas y defendieron los derechos de la razón contra las paradojas de Huet. Este era tan inteligente, que no debió de hacerse muchas ilusiones sobre las consecuencias de su pirronismo, y es cosa de preguntarse, sin injuriarle, si realmente le asustaban esas consecuencias.

Pedro Bayle, nacido en el condado de Foix, pasó primero del protestantismo al catolicismo, y volvió después al protestantismo. Profesor de filosofía en la Universidad protestante de Sedán, y más tarde, después de la supresión de aquella, en Rotterdam, fué destituido en 1693 por haber condenado las relaciones de los refugiados franceses con los enemigos de Francia. Desde entonces vivió sin empleo en Rotterdam, donde murió en 1706, ocupado especialmente en redactar su *Diccionario* histórico, que no sólo es un monumento de erudición, sino una de las lecturas más agradables que puedan hacerse. Sin el docto Bayle, inmenso almacén de ideas y hechos, ¿hubiéramos tenido a Voltaire? Todo el siglo XVIII está en deuda con él y le ha saqueado; Catalina la Grande leyó el *Diccionario* de punta a cabo (16 volúmenes en la última edición en 8.^o), y lo tenía siempre a su cabecera.

El escepticismo moderado de Bayle consiste en decir y probar que la razón humana tiene límites, que no puede alcanzar lo absoluto (tesis positivista). Ese absoluto incumbe a las religiones. Estas pretenden equivocadamente ser conformes a razón, puesto que, si así fuese, ¿dónde estaría el mérito de la fe? (argumento, renovado, de la escalástica). Pero Bayle no se detiene ahí, sino que se delecta en mostrar cuán poco conformes a razón son las reli-

giones, cuán sospechosa su parte maravillosa, ya que se encuentra en todas ellas (argumento de los modernos *comparatistas*). Demuestra incluso la sinrazón de los deístas, puesto que la existencia de Dios es artículo de fe y no puede ser establecida con razones, aunque sean de Descartes. Lo que es cierto respecto de Dios, que Bayle no niega, lo es igualmente respecto de la libertad humana, que tampoco niega; pero son misterios que exceden de la razón y corren el peligro de ser interpretados erróneamente si se les somete inoportunamente al tribunal de esa razón.

Una vez separado así el dominio de la razón de los de la fe y de la metafísica, quédale a la razón un nobilísimo empleo, entre otros muchos: el de regular la vida humana con arreglo a las luces de la conciencia, haciendo habitable la tierra sin pretender escalar el cielo.

Según Bayle, la idea que nos forjamos de la Providencia es difícilmente compatible con el mal físico y el mal moral. Leibniz pretendió responder a estas objeciones con su ya citada *Teodicea* y con la teoría del «mejor de los mundos posibles», que, por otra parte, es más antigua que él y se remonta a Santo Tomás.

Una de las doctrinas más caras a Bayle es la de que las persecuciones religiosas son contrarias a la razón. Hay muchos malvados entre los devotos y muchos hombres virtuosos entre los incrédulos. El argumento que pretende fundar la religión en la moral no vale más que los otros. Una sociedad de ateos podría componerse de gente honrada.

«Bayle, dice Voltaire, es el abogado general del

escepticismo, pero no presenta sus conclusiones.» Cuestión de prudencias; Bayle, muy vigilado en el ambiente protestante de Rotterdam, no rompe los cristales del templo, pero se pasa la vida haciéndolos retemblar.

Evidentemente, hay en esto un desenvolvimiento legítimo y natural del cartesianismo, previsto por el genio de Bossuet (pág. 134). Descartes había querido sustraer a las posibles consecuencias de su método todo lo que constituye el objeto de las enseñanzas de la Iglesia; Bayle penetra suavemente, sin efracción, en ese terreno reservado, y demuestra la fragilidad de las construcciones que encierra. Es, pues, un cartesiano radical y consecuente, más bien que un innovador; ¡tan cierto es que si la filosofía del siglo XVIII se deriva de Bayle, fluye también, y sobre todo, de la fuente de Descartes! Mas esto en nada disminuye la gloria del discípulo. Bayle no sólo ha iluminado al espíritu humano: ha sido uno de sus más ilustres bienhechores.

S. R.



XXXIII

Filosofía inglesa del siglo XVII: Hobbes, Cudworth, Locke

Querida Zoe: Me falta hablar a usted de los filósofos ingleses del siglo XVII y comienzos del XVIII, apropósito de los cuales le escribiré dos cartas.

Mientras que los filósofos franceses y alemanes de ese tiempo son, con excepción de Leibniz, hombres de libros exclusivamente, profesores, los filósofos ingleses son en su mayor parte hombres de acción que toman parte inmediata en la vida pública. Así, siguiendo el ejemplo de su predecesor, el canciller Bacon, suelen preocuparse de las consecuencias prácticas de sus doctrinas, del bien del Estado, de la moralidad y de la felicidad de los hombres. Esta tendencia utilitaria, en el mejor sentido de la palabra, seguirá siendo la de la filosofía inglesa hasta nuestros días.

* * *

Tomás Hobbes (1588-1679) fué, primeramente, preceptor de jóvenes nobles; viajó con sus alumnos

por Francia y por Italia. Como había abrazado el partido de los Estuardos, la Revolución de Inglaterra le obligó a pasar más de veinte años en Francia. Frequentó a Galileo y sobre todo el círculo del P. Mersenne, amigo de Descartes, donde sintió despertarse su vocación. Pero se engañó creyéndose muy dotado para las matemáticas y la física; el sabio Wallis le demostró, en diversas ocasiones, que no entendía gran cosa de ello.

Por su filosofía política y por su moral, sobre todo, se ha creado un nombre y ha escandalizado a los hombres; «fué alabado y censurado desmesuradamente, dice la *Enciclopedia*; la mayor parte de aquellos que no pueden oír su nombre sin estremecerse no han leído ni se encuentran en estado de leer una sola página de sus obras». Veamos lo que enseñaba este hombre terrible.

«Pienso, luego soy», decía Descartes. No, dice Hobbes: pienso; luego la materia debe pensar.

Descartes creía que hay en nosotros ideas innatas. No, dice Hobbes, no hay nada más que los sentidos. El hombre nace con ellos, y adquiere todo lo demás por la sensación; la inteligencia que le es peculiar es efecto del don de la palabra; su razón se forma mediante el ejercicio y la experiencia. Esta tesis es la que se llama *sensualista*, con nombre bastante mal escogido, porque parece recriminar las costumbres de ciertos filósofos, mientras que se limita a registrar su opinión sobre el papel preponderante de las sensaciones.

Descartes creía poder elevarse sin transición del conocimiento de sí mismo al de Dios. No, dice Hobbes, no podemos concebir nada más que lo finito.

Dios es objeto de adoración, de temor, no de conocimiento. Hay que creer en Dios y en todos los dogmas cuando la autoridad política nos lo prescribe. Los misterios divinos son como píldoras que los enfermos deben tragarse pero no masticar. La religión es cosa de legislación, no de filosofía. El culto está subordinado a la voluntad del amo; esa voluntad es asimismo, y sólo ella, la que da fuerza de ley a los Libros Sagrados.

Descartes deja al hombre la libertad filosófica; Hobbes la niega. Es implacablemente determinista como es materialista, y, en el fondo, ateo. Los ateos que se dicen católicos de la *Action Française*, como Julio Soury, Julio Lemaître, Carlos Maurras, no han inventado nada que Hobbes no haya dicho.

En materia política, Hobbes no admite ni la libertad ni el derecho. *El hombre es un lobo para el hombre*; en esta guerra de todos contra todos, en este desencadenamiento de egoísmos, el Estado se encarga de poner un freno, exigiendo una sumisión absoluta, así en materia religiosa como en otra cualquiera. Tenemos, pues, dos principios: perversidad natural del animal hombre; carácter bienhechor de la tiranía, fundada en la fuerza. La sanción de las leyes crea, por completo, la moralidad de las acciones. La virtud consiste en seguir la voluntad del más fuerte; las leyes de la sociedad son la única medida común del bien y del mal. ¿Qué es el derecho natural? La libertad que se deja a cada cual para usar de su poder con miras a su propia conservación. Pero es necesario que el conflicto de intereses sea dominado y apaciguado por una mano

de hierro, la del buen tirano, cuya voluntad hace las veces de toda moral, de todo derecho.

«La filosofía de M. Rousseau es casi la inversa de la de M. Hobbes», advierte sagazmente la *Enciclopedia*.

Filosofía de emigrado muy explicable por las circunstancias en que su autor se encontró. Veía éste el trono arruinado, los ciudadanos armados unos contra otros por discusiones religiosas. Como dice el prudente Bayle: «Hobbes estaba indignado contra los parlamentarios ingleses; su conducta era causa de que él viviese fuera de su patria. Pasó al extremo opuesto: enseñó que la autoridad de los reyes no debía tener límites y que, en particular, lo externo de la religión, como causa más fecunda de guerras civiles, debía depender de la voluntad del soberano.»

Descartes juzgaba que el gran error de Hobbes consistía en suponer malos a todos los hombres. «Sólo son mediocrementemente malos, dice Bayle; la mayor parte de ellos es capaz de reprimir sus malas inclinaciones por temor a la deshonra y con la esperanza de los elogios.» ¡Oh Bayle: como siempre tienes razón!

Spinosa combatió a Hobbes, cuyo talento, por lo demás, admiraba, sosteniendo el derecho natural contra el derecho del Estado. Este último no es sino el derecho natural ejercido por la sociedad en interés de la libertad y de la seguridad de todos.

El gran humanista y jurisconsulto inglés Juan Seldel (murió en 1654), discutía a su amigo Hobbes y le hacía ver el abuso que podía hacerse de sus

máximas, ya que, como decía con razón, «las sílabas rigen a menudo».

Ya he dicho a usted que en la misma época en que Hobbes desenvolvía en París sus ideas, el ilustre holandés Hugo Grocio (1583-1645) emitía otras completamente diferentes. Confiado en los instintos elevados y generosos de la naturaleza humana que Hobbes calumniaba, Grocio hace precisamente de esos instintos el fundamento de toda sociedad y de todo derecho, más allá, incluso, de las fronteras de cada país; fué el primero entre los modernos que no se contentó con soñar un derecho internacional, sino que lo formuló.

* * *

Voltaire, citado por mí, presentó a usted a Ralph Cudworth, profesor en Cambridge y platónico apasionado (murió en 1688). Su obra principal, célebre en otro tiempo, es *El verdadero sistema intelectual del Universo*. En ella combate especialmente el ateísmo y el fatalismo. La creencia en Dios está implantada en nosotros así por la razón como por la tradición. Las verdades eternas, fundadas en Dios, no hacen sino reflejarse con nuestro entendimiento. Cudworth sostiene con los estoicos que el conjunto de la materia está animado. *La naturaleza plástica* es una fuerza motriz inmanente a las cosas que se ajusta necesariamente a la ley de Dios. La formación lenta y sucesiva de las cosas naturales es prueba de que Dios no las produce directamente, puesto que si así fuera las acabaría de una vez (Ingenio-

so). La *fuerza plástica* da una respuesta al problema del mal; si hay algo que vaya del revés es por culpa de la fuerza plástica. Pero a veces Dios tiene que intervenir para corregir los errores de su sierva; entonces hace milagros. Se comprende que Voltaire se haya divertido a costa de esta metafísica; mas no todo es desdeñable en ella.



Juan Locke (1632-1704), a quien Voltaire llama a menudo «el sabio Locke», y a quien reveló a Francia en sus *Cartas* escritas desde Inglaterra, sintió despertarse su vocación filosófica leyendo a Descartes en Oxford. Afecto al conde Antonio de Shaftesbury—volveremos a encontrar al nieto de este noble personaje entre los filósofos—fué grandemente perjudicado por el advenimiento de la Casa de Orange, pasando buena parte de su vida reducido a los límites de una condición modestísima en que fué socorrido por poderosas amistades.

Su obra maestra es el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690), dirigido al público culto y escrito sin pedantería. Fué el primero que dió un tinte popular a la leyenda filosófica.

Locke es sensualista como Hobbes; no cree en las ideas innatas. Todas nuestras ideas se explican por la sensación y por la reflexión. Sin embargo, admite en el alma humana *cosas* innatas: la razón, simiente depositada en nosotros por la naturaleza; el instinto de sociabilidad; la apetencia de felicidad; el don del lenguaje: la conciencia moral.

El hombre no es, pues, al nacer, una *tabla rasa*, en lo cual hay una concesión a los adversarios del sensualismo. Pero esa concesión no pareció suficiente a Leibniz; para responder a Locke escribió un opúsculo, publicado sólo después de su muerte, en el cual corrigió el asento de que no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en la sensación, con la susomentada y famosa coletilla «salvo el entendimiento mismo».

Según Locke, la idea del espacio nos es dada por la sensación de lo que es exterior a nosotros; la idea del tiempo por la reflexión sobre nuestros estados sucesivos; la idea de causa por nuestra actividad interna y sus efectos. Se atribuye a veces, erróneamente, esta última opinión, que es muy justa, a Maine de Biran.

Infinito, general, universal, son simplemente palabras. Locke pretende desviarnos de las especulaciones estériles sobre esos fantasmas, para asentarlos mejor en el terreno de lo verosímil y de la fe religiosa. No renuncia por completo, con todo, a la síntesis. Al revés que Descartes, que había separado como con un muro la sustancia extensa de la sustancia pensante, Locke propende a creer que Dios puede haber conferido a la materia la facultad de pensar. En este respecto, Voltaire compartirá la opinión de Locke e irá incluso más allá que él.

La libertad, es el poder que más sustancia posee de conservar o destruir un movimiento mediante su propia energía (Excelente definición).

Esta libertad no pertenece al hombre; pero éste posee una libertad relativa que le permite escoger entre las diferentes representaciones que se le ofre-

cen, detener su atención en alguna de ellas o separarse de la misma. Poco más o menos, viene a ser la opinión de Malebranche. En otros lugares Locke se expresa más bien como determinista, pero se lisonjea de haber salvado el libre arbitrio con decir que después del todo es nuestro propio entendimiento quien nos guía. Este endeble argumento no ha dejado de ser reiterado por los espiritualistas del siglo XIX. Así, Ravaisson alaba a Carlos Dollfus, por haber escrito en 1856: «Del hecho de que la voluntad dependa siempre de los motivos que le determinan ¿hay que concluir que no es libre? No, puesto que los motivos que *me* determinan son *mis* motivos. Al obedecerlos es a mí mismo a quien obedezco, y la libertad consiste precisamente en no depender más que de uno mismo». Estas palabras, escribía Ravaisson en 1867, son «acaso, lo más justo que se haya escrito respecto a las voliciones y a sus motivos». Pero esto había sido muy bien dicho ya, en otros términos, por el «sabio Locke».



Locke había proyectado, pero no la escribió, una moral científica. La suya se funda en la felicidad, consistente en el placer del espíritu y en el del cuerpo. Nuestro bien es nuestro placer; nuestro mal, nuestro dolor. La virtud es un cálculo ventajoso. Esta moral se denomina *hedonismo* (del griego *hedone* «placer»); es la misma de Epicuro.

En sus consejos sobre educación—la de las clases elevadas, exclusivamente—Locke se inspira en Mon-

taigne y anuncia a Rousseau. El principal resorte de la educación, cuya finalidad consiste en la virtud, debe ser el amor al elogio. La enseñanza de las cosas importa más que la de las lenguas. La diversión debe hallarse mezclada al trabajo, y el estudio ha de llegar a ser un juego.

En política, Locke contradice a Hobbes, y anuncia también a Rousseau, cuando dice que el poder político descansa en un contrato de asociación. Pero ese contrato no destruye la ley natural, que garantiza los derechos de los individuos. Los tres poderes del Estado son el legislativo, el ejecutivo y el federativo; este último rige las relaciones exteriores y debe estar en manos del ejecutivo. La forma que Locke prefiere es la monarquía moderada, pero sin olvidar que la soberanía auténtica reside en el pueblo. La iglesia ha de estar separada del Estado; debe haber una tolerancia absoluta, salvo para la intolerancia y el ateísmo, que amenazan la seguridad general.

* * *

En resumen, la filosofía de Locke, cuya influencia fué tan grande, se nos aparece como una filosofía del buen sentido, un tanto anodina, menos preocupada de la verdad que de la utilidad. Si ese es un defecto, ha sido muy apreciado en un época en que la especulación metafísica dejaba fría a la gente; ningún filósofo, ni aún entre los más grandes, ha sido tan alabado por Voltaire como lo fué Locke. He aquí un párrafo de sus *Cartas de Inglaterra*:

«Después de tantos razonadores como han hecho la novela del alma, llega un sabio que hace modestamente la historia de la misma... Locke, después de haber acabado con las ideas innatas, establece que todas nuestras ideas nos llegan por los sentidos, examina nuestras ideas simples y las compuestas, sigue al espíritu del hombre en todas sus operaciones, hace ver hasta qué punto son imperfectas las lenguas y qué abuso hacemos, a cada paso, de los términos. Procede, tras ésto, a considerar la extensión o más bien la vanidad de los conocimientos humanos. En este capítulo se atreve a emitir modestamente estas palabras: «Tal vez no seamos nunca capaces de conocer si un ser puramente material piensa o no...». Se ha vociferado que Locke quería echar por tierra la religión... Lejos de ser contrario a ella, su prudente y modesta filosofía le serviría de prueba si la religión lo necesitase... ¿Qué hombre hay que se atreva a afirmar, sin incurrir en impiedad absurda, que sea imposible para el Creador dar pensamiento y sentimiento a la materia?»

Es esto, sobre todo, lo que seduce a Voltaire: sobre ello ha vuelto más de una vez:

«En esta hipótesis, que nos somete más que ninguna otra al Ser supremo, el pensamiento concedido a un elemento de materia no es menos puro, menos inmortal que en otra hipótesis cualquiera. Ese elemento indivisible es imperecedero; el pensamiento puede seguramente subsistir perdurablemente con él, cuando el cuerpo esté aniquilado. Tal es lo que profesa Locke sin afirmar nada. Dice que puede haber un número infinito de sustancias. Hay que entregarse a Dios y sentir nuestra insignificancia.»

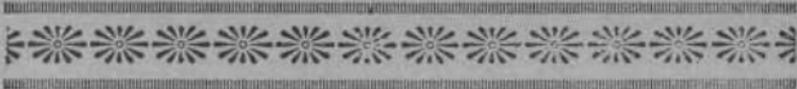


Se ha advertido, con justicia, que el *Ensayo* de Locke, si bien concebido en simpatía con el método de Bacon, reacciona contra las ilimitadas ambiciones de imperio intelectual a que se entregaba el gran canciller. La frase de Newton: «No fabrico hipótesis», ha inspirado preferentemente a Locke. Se complace en sus moderadas conclusiones como un buen burgués en su *home*. He aquí algunas lindas líneas suyas, para acabar:

«No tenemos razón para quejarnos de la angustura de nuestro espíritu si queremos emplearnos únicamente, de suerte que nos sea útil. La luz que hay en nosotros brilla suficientemente para todas nuestras necesidades. Si no queremos creer en nada, por la razón de que no podemos conocerlo todo con certeza, eso vendrá a ser tan cuerdo como si no quisiéramos servirnos de nuestras piernas porque no tenemos alas.»

Evidentemente, no tenemos alas en la espalda; pero ¿no sentimos en algunos momentos que las tenemos en otra parte?

S. R.



XXXIV

Filosofía inglesa del siglo XVII al XVIII: Shaftesbury, Berkeley, Hume

Querida Zoe: Anthonio Ashley-Cooper, tercer Earl de Shaftesbury, no sólo fué discípulo de Locke, sino también de Ricardo Cumberland (murió en 1718). Este último era racionalista y hedonista; para él, la razón constituía la base de la moral. Un acto es justo, decía Cumberland, cuando es racional, e injusto cuando entraña contradicción. El fin del hombre consiste en asegurar el bien común ateniéndose a la razón.

Shaftesbury (1671-1713) era un gran señor valedudinario y viajero que había leído mucho a Platón, pero fué mucho menos metafísico que moralista. En calidad de tal ha sido admirado por Leibniz, Montesquieu, Diderot y Voltaire, y muy leído y apreciado en Alemania, particularmente por Herder y por Schiller. Hoy apenas si es conocido.

Su punto de vista es práctico, al igual que el de Locke. La verdadera filosofía consiste en el conocimiento de nosotros mismos y de nuestro verdadero bien; no pide nada a las matemáticas ni a la fisi-

ca. Toda especulación que no nos hace mejores es superflua.

De Marco Aurelio, a quien había leído y releído en griego, tomó Shaftesbury una moral plenamente informada de amor a la humanidad, y que, sin ser hostil al cristianismo, suele hacer abstracción de las formas religiosas. Su obra capital fué la refutación de Hobbes. A la teoría del egoísmo opuso la naturaleza misma del hombre, en que los sentimientos afectuosos, el instinto de la armonía y del equilibrio necesarios al cuerpo social ocupan un lugar que no se debe solamente a la enseñanza religiosa. Pero el exceso de altruismo no sería menos nocivo que el de egoísmo; el bien de la sociedad requiere un fiel entre ambas tendencias, algo así como la virtud media de Aristóteles. Con esta doctrina del sentido moral, Shaftesbury ha sido el inspirador de Hutcheson y de Hume; la moral de la escuela escocesa, de que hablaré a usted en otra ocasión, se deriva de la suya.

* * *

La metafísica de este amable hombre procede de la de Platón. El principio del orden universal, alma del cuerpo universal, es divino sin ser Dios; Dios está en una esfera superior, pero sólo mediante el amor podemos ascender hasta él. Para percibir la bondad y la belleza divinas, es preciso que el espíritu contemple en sí lo bello y el bien. La belleza de los cuerpos no es sino un reflejo de la del espíri-

tu; la belleza de Dios domina a una y otra y es su fundamento.

El Dios de Shaftesbury es el de las causas finales, el principio que asegura el orden de la naturaleza. Lo que nos parece ser el mal puede ser una consecuencia inevitable, y a veces incluso bienhechora, de ese orden. Shaftesbury, es, pues, resueltamente optimista.

La teología no es más que una opinión que la razón natural debe purificar. Esta enseña que no conviene exaltar el poder de Dios a expensas de su bondad, lo que ocurre especialmente cuando se concede demasiada importancia a los milagros. El verdadero milagro es el orden del Universo. A la religión del terror se opone la de la alegría; a la que promete y amenaza, aquella otra que predica el amor al prójimo. La religión establecida no es más que una costumbre que hay que respetar en bien de la sociedad, pero no es toda la religión.

El fin del hombre consiste en asemejarse a Dios. Los verdaderos placeres espirituales, aquellos que aprueban nuestra conciencia, nos llevan hacia el sumo bien, que es Dios, implican que el individuo trabaja por el bien del conjunto, que aspira a la unidad.

Estas opiniones tan sensatas pusieron a Shaftesbury en conflicto así con los teólogos intolerantes como con los librepensadores que propendían al materialismo. Los unos le reprochaban que negase el pecado original, en que Shaftesbury veía una blasfemia contra la bondad divina; los otros, que sacrificase el cuerpo al espíritu, y que se apartara del

estudio de la naturaleza. Pero él, como verdadero sabio y como gran señor independiente, no se dejó desviar del camino medio que había escogido.



Llego ahora a un filósofo que, a diferencia de los precedentes, ha tenido ideas nuevas en metafísica: Jorge Berkeley (1685-1753).

Este pensador era irlandés; durante mucho tiempo fué obispo anglicano de Cloyne. En una obra publicada en 1710 negó audazmente la existencia del mundo corpóreo y pretendió no reconocer más sustancias ni más realidades que Dios y los espíritus finitos por Él creados.

Esta doctrina era a la vez consecuencia de la de Locke y reacción contra las tendencias matemáticas de los discípulos de dicho filósofo. Locke había admitido ya que las cualidades llamadas *segundas*—a saber, el color, el sonido, el olor, etc.—existen únicamente en el sujeto, no en el objeto. Berkeley dió un paso más al extender este aserto a todas las cualidades, como figura, extensión, movimiento. ¿Qué puede concluirse de ellos sino que lo que llamamos un objeto no es más que un conjunto de sensaciones que existen únicamente en el sujeto que siente, en el momento en que las experimenta?

En rigor, esas sensaciones no son sino sueños, alucinaciones. Tienen una causa que no es el sujeto que siente, que es independiente de sujeto. Pero, ¿cuál es esa causa? No puede ser más que Dios. Dios es

quien facilita a nuestro espíritu sus primeras ideas, sobre ese fondo, nuestro espíritu establece una multitud de relaciones que toma erróneamente, a seguida, por realidades. Así, El Universo no existe fuera de nuestros espíritus; los únicos seres reales son Dios y las almas. Berkeley creía confundir así a los ateos y a los escépticos; pero Hume demostrará cómo, al llevar esa doctrina hasta sus últimas consecuencias, no se está lejos de ir a dar en el escepticismo y en el ateísmo.

Berkeley no dice cómo podemos tener por cierta la existencia de los demás espíritus fuera del nuestro, ni cómo podemos refutar la opinión del sentido común que explica nuestras sensaciones por la existencia de objetos exteriores. ¿Qué es, entonces, de la ciencia experimental? «Pregunto a Berkeley, dice Turgot, qué absurdo es ese de imaginar que suposiciones y observaciones, referentes todas ellas a objetos quiméricos, y, por consiguiente, quiméricas a su vez, puedan llevar a conclusiones perfectamente verificadas por la experiencia.» Lo que hay de serio en su sistema es la negativa a admitir, fuera de nosotros, una sustancia inerte y muerta, una materia cuya acción sobre el espíritu sería completamente inexplicable. El idealismo paradójico de Berkeley implica, cuando menos, a la inversa del materialismo vulgar, un visísimo sentimiento de la materia actuante en todas partes, de la vida universal.



Como no cabe apenas separar a Berkeley de Hume, y entrambos han influído poderosamente sobre el pensamiento de Kant, hablaré a usted aquí de Hume, aun cuando haya nacido y vivido en el siglo XVIII (1711-1776).

David Hume, escocés, fué a la vez historiador y filósofo. Su filosofía quiere ser, ante todo, una crítica, con fundamento psicológico, del dogmatismo a que el sentido común nos predispone.

A este efecto analiza el espíritu y sus operaciones, para llegar a estas cuatro conclusiones gravísimas: primera, no poseemos conocimiento directo de nuestro espíritu, sino únicamente de sus impresiones y de sus ideas; estas últimas no son otra cosa que huellas de impresiones prolongadas; segunda, la variedad de nuestras impresiones e ideas y su sucesión no prueban en modo alguno que haya en nosotros una *sustancia* que sirva de apoyo a esas imágenes; tercera, tampoco está demostrado que exista fuera de nosotros otra sustancia cuyas modificaciones sean causa de nuestras impresiones; cuarta, la misma idea de causa no responde a nada preciso, ya que sólo la costumbre nos mueve a creer que dos cosas que percibimos ordinariamente, una *a continuación* de otra existen realmente una *en virtud* de la otra.

Puede darse a esta doctrina el nombre de *empirismo* (del griego *empeiria*, «experiencia»), puesto que, según Hume, nuestras experiencias son la úni-

ca cosa incontestable, y de ellas no podemos deducir ni la existencia de nuestro espíritu, ni la del cuerpo, ni la del lazo causal. Este puede ser simplemente una ilusión de nuestro espíritu, nacida de la costumbre de ver cómo se suceden ciertas impresiones, y, sobre todo, de la experiencia que continuamente realizamos al dirigir los movimientos de nuestro cuerpo.

¿Cómo se efectúa esa transmisión de nuestra voluntad? Nada sabemos de ello. ¿Es libre nuestra voluntad? No hay apariencias de tal cosa. El libre arbitrio es otra ilusión cuyo origen puede explicarse, puesto que, al ver por todas partes causas y efectos, imaginamos que nosotros mismos somos una causa, y, lo que es peor, una causa que no siempre sería un efecto.

Donde Descartes había distinguido dos sustancias, Hume no ve ninguna. Donde Berkeley había afirmado que hay una sustancia única, el espíritu, Hume no ve más que una serie móvil de percepciones.

Si nos falta todo sólido punto de partida, ¿cómo esperar que nos elevemos hasta realidades superiores? La metafísica, que pretende revelar la esencia de las cosas, es una «ciencia huera, una mezcla de superstición y de jerga». La idea de Dios y la de la inmortalidad del alma son puras creaciones de nuestro espíritu; todas las religiones positivas son encadenamientos de imaginaciones.

A diferencia, también, de Descartes, Hume no admite que exista un abismo entre los animales y nosotros; al igual que los hombres, los animales se instruyen mediante la costumbre y la experiencia.

El escepticismo de Hume no es absoluto, ya que el escepticismo absoluto sería una apuesta: es solamente—pero llevada tan lejos como es posible—la duda proyectada sobre todo lo que no puede ser verificado; la condenación de todo dogmatismo, así filosófico como religioso. Esa duda no es obstáculo al ejercicio de la actividad humana, ni a la ciencia; todo lo contrario, ya que es la misma duda de Newton. Este gran genio se negó siempre a especular sobre los principios, las esencias, lo absoluto, y se ha contentado con servir a la ciencia brillantemente, escrutando y descubriendo lo que es verificable. La crítica de Hume ha hecho nacer la de Kant; él mismo dice que Hume le despertó del sopor dogmático, es decir, de la pueril predisposición a promover al rango de realidades y substancias, concepciones probablemente frágiles de nuestro espíritu.

S. R.

La Filosofía del siglo XVIII en Francia: Fontenelle

Querida Zoe: Ni más ni menos que la escolástica de la Edad media, la filosofía del siglo XVIII no constituye un *bloque*. En Francia propende al liberalismo político y religioso; en Inglaterra, al escepticismo; en Alemania, cuando menos, en la segunda mitad del siglo, tiende al criticismo y al romanticismo.

Sin embargo, puede decirse que la filosofía del «siglo de los filósofos» presenta ciertos caracteres comunes que conviene evidenciar antes de proceder a reseñar detalladamente las tendencias individuales y nacionales.

I. La metafísica atraviesa por una etapa de descrédito; la *Crítica de la razón pura* de Kant (1786) no es sino una sabia confirmación de la desconfianza, entonces casi general, a ese respecto.

II. La filosofía ya no es una rama especial del saber humano, sino que se infiltra en toda la literatura, incluso en el teatro; se halla dondequiera que exista libertad de espíritu y deseo de progreso.

Los que se llaman filósofos, dirigen, con más o menos prudencia, el asalto contra el pasado.

III. Esto es cierto a partir de 1750, especialmente. La filosofía pasa a ser por entonces actuante, agresiva inclusive. Dalember, en 1760, habla irónicamente de «la clase perniciosa, la maldita clase de los filósofos», expuesta en el mismo a las silbas del teatro por Palissot, en una comedia, imitada de las «Mujeres sabias» y del «Tartufo», que escandalizó a todos y no convirtió a nadie. En el reinado de Luis XVI, las preocupaciones económicas y sociales pasaron a ocupar el primer plano; los enciclopedistas tuvieron por sucesores a los economistas.

IV. Mientras que en la Edad media la filosofía es *esclava* de la teología, de la cual se emancipa posteriormente, en el siglo XVIII se vuelve contra su antigua señora y le hace tanto daño como puede.

V. La filosofía, al dejar de ser especulativa, quiere ser útil al género humano, emanciparle de la sujeción a los prejuicios y a los errores; quiere hacer la felicidad de los hombres, reformando sus leyes y su educación.

VI. Nunca se ha hablado tanto de servir al género humano; mas como etnografía y antropología se hallan aún en la infancia, la gente se forma del hombre una idea abstracta, sin tener en cuenta las diferencias de color, de aptitudes, de tradiciones.

VII. El siglo XVIII no há creado la ciencia social, pero la ha preparado al preocuparse por la suerte de las masas y no ya sólo de las minorías directoras. La idea cristiana, un tanto olvidada, del valor de la persona humana, se afirma entonces con un brillo nuevo, frente a lo que queda de la servi-

dumbre y de la esclavitud. El propio Kant dice que quedó deslumbrado como por una revelación cuando Rousseau le hizo comprender la verdad, que había llegado a ser trivial, de que un hombre, moralmente, vale tanto como otro. Antes de ser promulgada por la Revolución, la idea de los derechos del hombre se halla ya profusamente difundida; inspira la Declaración de las Colonias inglesas de América, así como las sociedades secretas, numerosísimas en el último tercio del siglo.

Fácil sería decir mucho más, pero con esto creo haber indicado lo esencial.



Bernardo de Fontenelle, que murió casi centenario (1657-1757) constituye la transición entre Descartes, al cual permaneció fiel siempre, y la *Enciclopedia*, que abandonó la física de Descartes por la de Newton.

Sobrino del gran Corneille, residente en París, durante mucho tiempo secretario perpetuo de la Academia de Ciencias, en la cual leyó elegantes biografías de sabios, Fontenelle fué uno de los hombres mejor dotados de su época, aunque haya escrito multitud de versos deplorables. Lo que en él predominaba, era el ingenio. «Lo que tiene usted ahí son sesos», le decía Mme. de Tencin, tocándole a la altura del corazón. Ese ingenio es generalmente un poco seco, pero, a veces, de una poesía encantadora y próxima al genio. A propósito de esto, copio algunas líneas de una de las más poderosas obras

de Diderot, «El sueño de Dalembert», que está en forma de diálogo:

Mademoiselle de Lespinasse (al doctor Bordeu).— Doctor, ¿qué es el sofisma de lo efímero?

Bordeu.—El de un ser pasajero que cree en la inmortalidad de las cosas.

Mademoiselle de Lespinasse.—¿Es la rosa de Fontenelle, que decía que «en memoria de rosa no se había visto morir a un jardinero»?

Bordeu.—Precisamente; es esa una frase ligera y profunda.

Mademoiselle de Lespinasse.—¿Por qué no se expresan vuestros filósofos con el mismo gusto que ése? Les entenderíamos.

En Fontenelle, como ha dicho un positivista, el ingenio suele ocultar el talento.



Sabiéndose espiado por el Parlamento y por la Iglesia—el Parlamento de entonces era el más intolerante de los dos—Fontenelle usó siempre de cautela. Atribuyó al latín de Van Dale todo cuanto contiene su obra sobre los oráculos paganos, considerados como simples artimañas de los sacerdotes, cuando no había tomado del docto holandés más que la erudición, añadiendo el ingenio. Bajo inofensivas apariencias, es un libro audaz.

Fontanelle, dice Voltaire, endulza en vano las expresiones y se expresaba tales veces a lo normando; demasiado lo comprendieron los frailes, que no gustan de que se les diga que sus colegas han sido unos pícaros.

Pero Fontenelle ni siquiera había dicho eso con tanta certeza. Vea usted un ejemplo de su lenguaje elegante y moderado:

Difícil sería explicar las historias y los oráculos que hemos traído a cuento sin haber recurrido a los demonios; pero aún así, ¿es verdad todo eso? Asegurémonos bien del hecho antes de preocuparnos de la causa. Ciertamente que este método es muy lento para la mayoría de la gente que corre naturalmente en busca de la causa y pasa por encima de la verdad del hecho; pero, en fin de cuentas, nosotros evitaremos el ridículo de haber hallado la causa de lo que no existe.

Fácilmente se comprende la alusión a aquellos que, como el propio Pascal, fundaban en milagros mal comprobados su fe en la santidad de las Escrituras. Jesuítas y jansenistas se hallaban de acuerdo para decir que los milagros de los paganos eran auténticos, pero obra del diablo. Esto es lo que Fontenelle no había querido conceder.



El respeto de Fontenelle hacia Descartes aparece plenamente en su lúcida exposición de la teoría de los torbellinos, que prefiere todavía a la gravitación newtoniana. Pero ese respeto no llega hasta encontrar verdadera la paradójica doctrina de su maestro sobre el automatismo de los animales.

Fontenelle es hostil a toda metafísica, y para probar la existencia de Dios sólo se queda con la prueba más popular, la de las causas finales, y aún ahí se muestra independiente de Descartes.

El interés que puso en las relaciones tocante a los salvajes de América, le inspiró un tratadito en que se encuentra en germen todo el método antropológico del estudio de las religiones (¿1694?); la fecha no es segura.

Se atribuye de ordinario a la imaginación de los orientales el origen de las fábulas. En cuanto a mí, lo atribuyo a la ignorancia de los primeros hombres... Explicamos (todavía), las cosas desconocidas de la naturaleza recurriendo a las que tenemos ante los ojos. Los primeros hombres han dado nacimiento a las fábulas sin que, por decirlo así, fuese culpa de ellos. Yo, si fuese preciso, mostraría una asombrosa conformidad entre las fábulas de los americanos y las de los griegos.

De tal manera se adelantaban estas páginas a su tiempo, que durante mucho tiempo pasaron desapercibidas, hasta para Voltaire, que no las cita nunca.

Fontenelle fué uno de los primeros que sacaron a la luz las leyes que rigen el progreso material de las sociedades; Montesquieu se inspiró en él, y Augusto Comte le saludó como a uno de sus precursores. Al igual que Bacon y que Descartes, ve en el perfeccionamiento de las ciencias, de cada vez más sometidas a las formas matemáticas, la condición de la felicidad venidera de la humanidad. Esta fe en el progreso había de ser una de las religiones, e incluso la más viva, del siglo XVIII; Fontenelle fué quien primeramente la enseñó y difundió.

S. R.

La Enciclopedia. Voltaire

Querida Zoe: La historia de la filosofía, en el siglo XVIII, se confunde un tanto con la del librepensamiento irreligioso; a menudo tendré que pasar de una a otra.

La manifestación más magnífica, si no la más pura, del espíritu filosófico del siglo XVIII, es la vasta *Enciclopedia*, dirigida primeramente por Diderot y Dalember (1751), y después, a partir de 1758, por Diderot solo. Suspendida dos veces por la autoridad regia (1752-1759), a instancias del Parlamento y del clero, la publicación llegó a término, sin embargo, en 1772, gracias a la entusiástica energía de Diderot, así como a Mme. de Sompadour y a dos ministros, Choiseul y Malesherbes, a quienes interesaba aquel espejo de la ciencia universal.

Hay partes excelentes en la *Enciclopedia*, singularmente el *Discurso Preliminar* de Dalember, sobre la filiación de los conocimientos humanos, que Voltaire pone por encima del *Método* de Descartes y de todo lo que ha escrito Bacon. Al lado de artículos de Diderot, de Voltaire, de Turgot y de otros muchos, que todavía hoy se leen con gusto, los hay

frívolos (como el extraño artículo *Mujeres* de Desmahis), inexactos o insípidos. Pero el conjunto está animado por un espíritu que honra a la obra: el amor a la verdad y a la justicia, la confianza en el progreso por la ciencia y la razón, el respeto al trabajo, incluso el trabajo manual; el desprecio de la superstición y de la ignorancia, a las cuales debe poner remedio la instrucción. La influencia persistente de Descartes se reconoce en la tendencia exclusiva a la explicación racional del Universo. La Harpe, que al envejecer había cambiado la chaqueta, decía que «el escepticismo, el materialismo y el ateísmo se muestran dondequiera (en la *Enciclopedia*) sin pudor». No es cierto. Pero, a pesar de sus infinitas precauciones de lenguaje, hay que convenir en que la filosofía de la *Enciclopedia* es completamente laica y propende hacia un escepticismo próximo al positivismo de Augusto Comte, al cual abre el camino.



Arouet de apellido, Voltaire (anagrama de *Arouet le Seune*), nació y murió en París (1694-1778). Educado por los jesuitas, frecuentó en su primera juventud a epicúreos y escépticos. A pesar del fastidio de un breve internado en la Bastilla, se aseguró poderosas amistades e hizo aplaudir millares de versos que hoy ya no se leen. Una necia discusión en que el derecho estaba de su parte le obligó a huir a Inglaterra. Los tres años que allí vivió fueron decisivos, puesto que se inició enton-

ces en el conocimiento de Newton y de Locke, admiró las instituciones liberales de un país más adelantado que el suyo, y escribió las hermosas *Cartas Filosóficas*, su primera obra maestra en prosa, que fueron quemadas en Francia por mano del verdugo (1734). Justamente alarmado, Voltaire se refugió en Cirey de Champaña, en casa de la marquesa Emilia de Chatelet, que compartía con él el culto de Newton, al cual servía, como buena matemática que era, con más competencia. Una estada que hizo a seguida en París y en Versalles, le procuró el diploma tutelar de historiógrafo de Francia y de gentilhombre de cámara del Rey. Posteriormente se dejó persuadir por su amigo Federico II, rey de Prusia, y aceptó de él una plaza de chambelán (1750). El rey y el filósofo se entendieron al principio; después se pelearon (1753). Enriquecido por sus obras, así como por diversas empresas financieras, Voltaire se estableció a orillas del lago de Ginebra, en las Delicias primeramente, y luego en Ferney (1758), al abrigo de los rigores del Parlamento, que, de haber podido, no se hubiera limitado únicamente a quemar sus obras. En su retiro, Voltaire llevó una vida de gran señor bienhechor, ejerciendo sobre toda Europa un insólito imperio intelectual. De este destierro voluntario no salió más que para volver a París en tiempos de Luis XVI, a la edad de ochenta y cuatro años, a gozar de una breve apoteosis a que puso fin un acceso de estranjería.



Dispersos en su obra inmensa, los elementos de lo que se puede llamar la filosofía de Voltaire, se encuentran, sobre todo, en la desigual obra denominada primeramente *Diccionario filosófico portátil* (1764), y posteriormente *La Razón por orden alfabético* (1769); el título primitivo es el que prevaleció. Voltaire había empezado esta obra en Postdam, en 1752, interrumpiéndola después. Cuando la reanudó, en 1760, escribía a Mme. Du Deffaud:

«Estoy absorbido por una cuenta que a mí mismo me doy, por orden alfabético, de cuanto debo pensar sobre este mundo y sobre el otro; todo ello para mi uso y acaso, después de mi muerte, para el de los hombres de bien. Me interno en mi tarea tan decididamente como Montaigne en la suya, y si me extravió es caminando con un paso un poco más firme.»

Quemado en Ginebra en 1754, por mano del verdugo, el *Diccionario* fué condenado asimismo por el Parlamento de París y por el tribunal de Roma (1765); todavía figura en el Índice de los libros prohibidos. En 1766, cuando el suplicio del caballero de la Barre, el *Diccionario*, que había sido hallado en la biblioteca de dicho joven libertino, fué entregado a las llamas con los restos de su cuerpo.



En la intimidad, y cuando escribe tal como piensa, Voltaire es escéptico a la manera de Montaigne, pero sólo en materia filosófica. «Mi *espíritu director*, dice, es la duda, y soy de la opinión de Santo Tomás (el apóstol), que quería poner el dedo encima y dentro.» «Si quiere usted aprender a dudar, yo soy el hombre que usted busca», escribe a madame Du Deffaud. De ahí su aversión hacia todos los sistemas, aversión que expuso infatigablemente en prosa y en verso:

«¿Me han enseñado algo los libros compuestos desde hace dos mil años? A veces nos asaltan deseos de saber cómo pensamos, aunque raras veces acuda a nosotros el deseo de saber cómo digerimos, cómo andamos. He interrogado a mi razón, le he preguntado qué es ella misma. Esta pregunta la ha confundido siempre» (1766).

Escribe a Federico II:

Ecartons des romans qu'on appelle systèmes,
Et pour nous élever, descendons en nous-mêmes.

(Demos de lado las novelas que se llaman sistemas, y para instruirnos descendamos al fondo de nosotros mismos.)

Y a Helvecio, adelantándose a Comte y a Littré:

Au bord de l'infini ton cours doit s'arrêter:
Là commence un abîme, il le faut respecter.

(En la linde del infinito debe detenerse tu mar-

cha: ahí empieza un abismo, hay que respetarlo.)

¿De qué han servido, pues, esas novelas del espíritu que han imaginado Descartes (Renato), Malebranche (el Oratoriano) y Leibniz, a quien trata en otro lugar de *charlatán* y de *gascón de Alemania* (1768)?

Mon esprit est-il plus heureux,
Plus droit, plus éclairé, plus sage,
Quand de René le songe-creux
J'ai lu le romanesque ouvrage?
Quand avec l'Oratorien,
Je vois en Dieu, je ne vois rien,
Ou qu'après quarante escalades
Au chateau de la vérité,
Sur le dos de Leibniz monté
Je ne trouve que des monades?

(¿Es más dichoso mi espíritu, más recto, más esclarecido, más sabio, cuando del visionario Renato he leído la obra novelesca, cuando con el oratoriano veo en Dios y no veo nada, o cuando después de cuarenta asaltos al castillo de la verdad cabalgando a lomos de Leibniz, no encontré otra cosa que monadas?)

El verdadero modelo digno de imitación es Bayle:

J'abandonne Platon, je rejette Épicure.
Bayle en sait plus qu'eux tous: je le vais consulter.
La balance à la main, Bayle enseigne à douter.
Assez sage, assez grand pour être sans système,
Il les a tous détruits et se combat lui-même,
Semblable à cet aveugle en butte aux Philistins,
Qui tomba sous les murs abattus par ses mains.

(Abandono a Platón, dejo a Epicuro. Bayle sabe más que todos ellos: voy a consultarle. Balanza en mano, Bayle enseña a dudar. Suficientemente sabio, suficientemente grande para carecer de sistema, los ha destruído todos y se combate a sí mismo, semejante a aquel ciego expuesto a los filisteos que cayó bajo los muros derribados por sus manos.)



En otros lugares, y a menudo, Voltaire afirma la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, incluso las recompensas y las penas futuras. Pero, salvo en el primer pensamiento, ¡cuántas reticencias!

Como prueba de la existencia de Dios, Voltaire no cree más que en las causas finales, en la armonía del mundo; pero se aferra a ellas, y parece sincero cuando hace valer este argumento:

«Estoy muy agradecido a usted, escribe al poeta Saurin (1770), porque reprueba el ateísmo y gusta de este verso:

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

(Si Dios no existiese, habría que inventarlo.)

Raras veces me encuentro satisfecho de mis versos, pero confieso que siento hacia éste una ternura de padre. Los enemigos de las causas finales me han parecido siempre más osados que sensatos. Si encuentran orugas y agujeros, dicen sin titubear que los unos han sido hechos para las otras, y, en cambio, no quieren que el sol esté hecho para los planetas.»

La misma convicción le ha inspirado los célebres versos:

... je ne puis songer
que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

(No puedo pensar que este reloj exista y no haya relojero.)

«Siempre he considerado el ateísmo, escribe Voltaire en 1766, como el mayor extravío de la razón, porque tan ridículo es decir que la ordenación del mundo no prueba la existencia de un supremo artista como sería impertinente afirmar que un reloj no da prueba de la existencia de un relojero.»

Pero el Dios de Voltaire no es el de Descartes, el animador de la materia, como tampoco el creador del mundo, el Dios del cristianismo: es el ordenador, el demiurgo, cuya esencia y atributos nos son por lo demás desconocidos y deben seguir siéndolo. El único culto que exige de los hombres es la virtud:

Un Dieu n'a pas besoin de nos soins assidus:
Si l'on peut l'offenser, c'est par des injustices;
Il nous juge sur nos vertus
Et non pas sur nos sacrifices.

(Un dios no necesita de nuestros asiduos cuidados: si cabe ofenderle es con injusticia; nos juzga por nuestras virtudes y no por nuestros sacrificios.)

El juicio de Dios no recae únicamente sobre los vivos, sino sobre los muertos, porque Voltaire cree útil para el interés de las sociedades que se predique un Dios remunerador y vengador. Ese Dios, como ha dicho un positivista, es especialmente el

agente de policía del mundo, encargado de prevenir o de castigar los delitos contra la propiedad y la vida de los ciudadanos. Voltaire ha tenido buen cuidado de hacernos saber cuán poco convencido está él mismo de lo que enseña:

«¿Está suficientemente probado todo lo que se ha dicho sobre este gran objeto? Hablamos de sus atributos morales, pero nunca nos los hemos imaginado sino tomando por modelo a los nuestros. No le hemos atribuído la justicia, la bondad, etc., sino conforme a las ideas de la partícula de justicia y de bondad que advertimos a nuestro alrededor.»

Voltaire titubea respecto a la inmortalidad del alma, condición de las recompensas y penas futuras:

«La razón humana es tan poco capaz de demostrar la inmortalidad del alma, que la religión se ha visto obligada a revelárnosla. El bien común a todos los hombres exige que creamos en el alma inmortal; la fe nos lo ordena; no hace falta más para la decisión.»

Y, en otro lugar:

«La esperanza de ser después de la muerte se funda en el amor al ser durante la vida; se funda en la probabilidad de que lo que piensa pensará. Ninguna demostración hay de ello; pero el instinto, la razón, la necesidad de ser consolado, el bien de la sociedad prevalecieron, y los hombres han abrigado siempre la esperanza de una vida venidera; esperanza, a decir verdad, frecuentemente acompañada de dudas.»



Voltaire no es exclusivamente sensualista, como Locke; no afirma que el espíritu humano no adquiera ninguna noción más que por la experiencia, ni que las ideas innatas sean una quimera: se apodera de una hipótesis de Locke y la transforma casi en certeza. No hay más que una sustancia, tan pronto desprovista como dotada de pensamiento:

«Es muy probable que la naturaleza haya concedido pensamientos a los cerebros como vegetación a los árboles. Tal es lo que nuestra razón nos haría pensar si la ley divina no nos persuadiese de lo contrario; esto es lo que pensaba Locke y lo que no se atrevió a decir nunca.

Para saber si la materia piensa o no, no poseemos regla fija como en Geometría, pero tenemos probabilidades. Idénticos efectos deben ser atribuidos a la misma causa; el más o el menos no cambian la especie. Ahora bien; a nadie se le ocurre atribuir alma inmortal a una pulga; por consiguiente, no habrá que atribuírsela al elefante ni al mono ni a mi criado champeñense ni a un bailío de aldea, ni finalmente a usted (M. de Formont), ni a Emilia (madame du Chatelet).»

El escepticismo de Voltaire no está lejos, pues, en algunos momentos, del ateísmo y del materialismo que reprueba abiertamente. Es, en suma, una filosofía bastante pobre, en la cual ocupan un lugar poco honorable las razones de oportunidad, de prudencia, de respeto humano. Mas como quiera que

Voltaire es un gran talento, ocurre que entrevé, casi de pasada, elevadas verdades metafísicas:

«En filosofía hay que desconfiar de aquello que se cree entender demasiado fácilmente tanto como de las cosas que no se entienden.»

Admirable refutación de la llamada filosofía del sentido común, que de ordinario no es otra cosa que un grosero materialismo.

Mas ahora verá usted algo aún más profundo, que viene a ser como la primera visión, después de Platón, de una doctrina que no ha empezado a adquirir consistencia hasta ayer: la de la realidad concebida como algo que escapa necesariamente a la matemática y a la mecánica:

«La naturaleza no se halla sometida a ninguna cualidad ni forma precisas. Ningún planeta se mueve siguiendo una curva absolutamente regular; ningún ser conocido asume una figura precisamente matemática; no hay ninguna operación que requiera una cantidad precisa; la naturaleza no procede nunca rigurosamente.»

Es casi exactamente lo que escribía en 1925, sin recordar que había sido precedido por Voltaire, un miembro de la Academia de Ciencias, M. Lallemand:

«En otro tiempo se decía que la naturaleza sentía horror al vacío: más bien lo que siente es horror a la precisión. No se encuentran en ella más que líneas aproximadamente rectas, curvas aproximadamente circulares o eclípticas, velocidades aproximadamente constantes. Los gases, al comprimirse, no siguen rigurosamente la ley de Mariotte, ni los planetas, en sus movimientos, las leyes de Keplero.

Nada autoriza a pensar que la luz se mueva absolutamente en línea recta y con una rapidez constante, puesto que esto exigiría un medio absolutamente homogéneo que no existe, probablemente, ni aun en el espacio interestelar.»

* * *

La psicología de Voltaire no es más original que su metafísica. Nada nuevo dice sobre las facultades del alma, sobre las pasiones; ha variado respecto al punto más importante, el libre arbitrio, que admitía en 1734 y que rechazaba en absoluto en 1766, calificándose de ignorante por haber creído en él. Pero su determinismo siguió siendo superficial, y no intentó ponerlo de acuerdo con el sentimiento de la responsabilidad.

Su moral es más interesante, porque está fundada en una idea general, a decir verdad muy discutible: la de la esencial identidad de todos los espíritus en todos los tiempos y latitudes. Hay una *religión natural* que revela a Dios a todos los hombres; las divergencias de los dogmas son secundarias, toda vez que los tales dogmas son obra de visionarios o de pícaros. Asimismo hay una *moral natural* que revela a los hombres sus obligaciones, pese a las contradicciones de los teorizadores de la moral. El bien y el mal no tienen nada de absolutos: son lo que es útil o nocivo para la sociedad, estado natural de la humanidad:

Tous out reçu du Ciel, avec l'intelligence,
Ce frein de la justice et de la conscience.

(Todos han recibido del cielo, con la inteligencia, el freno de la justicia y de la conciencia.)

Pero la sociedad no se limita a las fronteras de la patria; comprende a la humanidad entera, y las distinciones de pueblos y razas no tienen nada de esencial. Voltaire ha sido caluroso partidario de la igualdad de los hombres; no admitió que hubiese razas inferiores a la europea, y a menudo ha exaltado a los chinos a costa de los europeos. Puesto que la humanidad es una, una debe ser la moral, como la geometría:

La morale uniforme, en tout temps, en tout lieu
A des siècles sans fin parle au nom de ce Dieu.

(La moral uniforme, en todo tiempo, en todo lugar, habla en nombre de ese Dios a los siglos infinitos.)

Esta moral natural no tiene nada de ascética, no rechaza el placer:

Par le seul mouvement Dieu conduit la matière,
Mais c'est pour le plaisir qu'il conduit les humains.

(Por medio del movimiento solamente, guía Dios a la materia, pero a los hombres los guía por medio del placer.)

El placer es un cebo necesario para solicitar la actividad de los hombres, y Voltaire reprocha a los estoicos y a los jansenistas, que lo suprimen.

El precepto por excelencia de la moral es el de hacer bien a nuestros semejantes. Voltaire ha dicho de sí mismo, en un hermoso verso:

J'ai fait un peu de bien, c'est mon meilleur ou-
[vrage.

(He hecho un poco de bien; esa es mi mejor obra.)

El hombre propende naturalmente al bien. Las religiones le han pervertido al enseñarle la intolerancia, que Voltaire execra como el peor azote de la humanidad. El fanatismo y la superstición han sido escuela de odio y de crueldad; el grito de guerra *¡Aplastemos al infame!*, que termina, a menudo en abreviatura, las más de sus cartas, se dirige a todo aquello que no es racional en las religiones.

Voltaire ha combatido con razones y sarcasmos el optimismo teológico de Leibniz; pero tiene fe en el progreso, y lo invoca en sus votos:

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance;
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion!

(Habrá un día en que todo esté bien; tal es nuestra esperanza. Todo está bien, hoy; he aquí la ilusión.)



Es de lamentar que Voltaire no se haya contentado con glorificar la tolerancia, amable hija del probabilismo, y que él mismo haya dado pruebas de estrechísima intolerancia respecto del judaísmo y del cristianismo, en particular del catolicismo romano. Incluso, en algunos momentos, ha soñado con un nuevo Juliano el Apóstata que viniese a destruirlo con la violencia. Sus libelos contra el Antiguo y el Nuevo Testamento son obra de un sectario que lo ve todo de color rojo hasta cuando ve con justeza. Pero de ordinario da en falso, no compren-

de. Aunque historiador excelente y aun creador de la historia filosófica, no poseía el sentimiento de la alta antigüedad, que había de enseñarnos el romanticismo; todo lo que es ingenuo y espontáneo se le escapa. Incluso en la obra maestra que es el *Ensayo sobre las costumbres*, lo que precede a la época de las Cruzadas es endeble. Su espíritu moralizador y cáustico le llevaba a juzgar los acontecimientos y las obras como si fuesen del día antes, todos en el mismo plano. De ahí la injusticia y también la mediocridad de su exégesis aplicada a los Libros Sagrados. Nadie ha dicho esto con más autoridad que Ernesto Renan, ni con un sentido más equitativo de las circunstancias que atenúan la culpa.

Voltaire no es un sabio ni un crítico, como tampoco un filósofo ni un artista. Es un hombre de acción, un hombre de combate. La polémica es necesaria cuando la religión es intolerante; no tiene valor por sí misma. Lo que la política persigue no es la verdad, sino la victoria. El autor tiene razón muy a menudo, pero el tono, en general, es malo. Esas bromas tontas, ese tono burlón, eran consecuencia de la intolerancia de la época. Los únicos que no tienen derecho a quejarse de ello son los ortodoxos. La franqueza y la seriedad se habían hecho imposibles: se recogía lo que se había sembrado. Después de todo, no es a nosotros a quien corresponde ser severos. Si Voltaire ha hecho exégesis deplorable, gracias a él tenemos nosotros derecho a hacerla buena.



Apenas si se lee ya hoy a Voltaire, y es de deplorar. Pero lo mejor que en él había ha penetrado de tal manera las sociedades modernas que uno puede lisonjearse casi de conocerle sin haberle leído. Sin embargo, si usted quiere conocerle mejor, sin zozobrar en setenta volúmenes, lea las *Cartas filosóficas* y la *Correspondencia con Dalembert*. Toda la flor del genio de Voltaire está ahí. Aún más que en el *Cándido* o que en el *Ingenuo*, que todavía se leen. Pero guárdese usted de convertirse en *volteriana* en el sentido vulgar de la palabra; es decir, de tomar de él lo que tiene de estrecho y limitado, sin el genio, que ese no se alcanza.

S. R.

Los amigos y corresponsales de Voltaire.—La extrema izquierda filosófica

Querida Zoe: Una noche de 1717 fué hallado, en las gradas de una iglesia de París, un niño abandonado por su madre. Ese niño recibió el nombre de Juan Le Rond, al cual añadió más tarde el de *Dalembert* o *d'Alembert*. Su madre adoptiva fué la mujer de un vidriero; su verdadera madre era una de las bellezas de la Regencia, la marquesa de Tencin. De acuerdo con el padre, que era el caballero Destouches-Canon, hizo cuanto fué necesario para que el niño fuese educado esmeradamente. A la edad de veintitrés años, Dalembert, muy bien dotado para las matemáticas superiores, entraba en la Academia de Ciencias; en 1772, era secretario perpetuo de la Academia francesa; murió en 1783, universalmente respetado.

Ya he indicado la parte que tomó en la gran empresa de la *Enciclopedia*. De su larga amistad con Voltaire (1745-1783) da testimonio una preciosa correspondencia. Sin medios de fortuna, obligado a residir en París, pensaba como el filósofo de Fer-

ney, pero tenía que atenuar su pensamiento cuando lo expresaba para el público. Voltaire lo incluía en primera fila entre los que se llamaban entre sí los *fielles*, los *hermanos*, los *cacouacs*. Le escribe:

«Un hombre de vuestro temple hace más bien que el mal que hagan cien tontos... Sólo vos escribís bien siempre, y, a veces, Diderot.»

Como filósofo, Dalembert procede de Bacon y de Locke; con Descartes concuerda en ver en el mundo un problema de mecánica. «El Universo, dice, para quien supiese abarcarlo en su conjunto, sería un hecho único, una gran verdad.» Tales veces llega a hablar proféticamente, como en este pasaje del artículo *Dimensión*, de la *Enciclopedia*:

«He dicho que no era posible concebir más de tres dimensiones. Un hombre de talento, conocido mío (el propio Dalembert, sin duda), cree que, no obstante, podría considerarse la duración como una cuarta dimensión, y que el producto del tiempo por la solidez sería en cierto modo un producto de cuatro dimensiones. Esta idea puede ser discutida, pero, a mi ver, posee algún mérito aunque no sea más que el de la novedad.»

En efecto, es un notable presentimiento de la teoría de la relatividad: Dalembert es uno de los precursores de Einstein.



Dionisio Diderot, hijo de un cuchillero de Langres, fué el verdadero enciclopedista de la *Enciclopedia* (1713-1784).

«Todo cae dentro de la esfera de acción de su genio, escribe Voltaire (1760); pasa de las cimas de la metafísica al oficio de tejedor, y de ahí salta al teatro.»

Rousseau, con quien se enemistó Diderot, a pesar de las afinidades de sus respectivos genios, se expresaba así:

«A algunos siglos de distancia del momento en que vivió, Diderot aparecerá como un hombre prodigioso; se mirará de lejos esa cabeza universal como consideramos hoy nosotros las cabezas de los Platones y de los Aristóteles.»

Goethe le admiró y tradujo uno de sus más brillantes fantasías, *El sobrino de Rameau*.

Diderot practicó todos los oficios literarios; aprendió, para describirlos en la *Enciclopedia*, todos los oficios manuales; escribió sin cesar, no produjo ni una sola gran obra y se quejaba con razón de no haber dado todo lo que podía dar, acosado como se vió siempre por las necesidades de la vida. Pero, según expresión de Augusto Comte, poseía «el instinto clarividente», y, en un cúmulo de páginas efímeras, abrió más de una puerta al porvenir.

Primeramente deísta volteriano, Diderot pasa al panteísmo, al ateísmo después, con un fondo invariable de escepticismo.

«¿Qué percibimos?, preguntaba. Formas. ¿Y qué más? Formas. Ignoramos la *cosa*. Nos paseamos entre sombras.»

El ateísmo de que Diderot se engreía no tenía nada de grosero; se asemejó siempre al panteísmo espinosista. La idea de un Dios transcendente le parece demasiado estrecha para explicar el dinamismo

del universo: «Ensanchad a Dios, vedle dondequiera que esté, o decid que no existe.»

Su materialismo es el de un biólogo. No admite distinción entre alma y cuerpo ni entre lo orgánico y lo inorgánico porque en todo ve fuerzas. Los fenómenos de la vida pueden derivarse de los de la materia, puesto que la vida está en todo, en potencia o en acto. Diderot se aproxima, a menudo, a Leibniz.

El mundo, según él, no ha sido siempre tal como nosotros lo vemos, en que sólo la vida engendra la vida. Los seres vivos han podido tomar su origen del calor y de la fermentación que actuarían sobre la materia en circunstancias que desconocemos. Si el comienzo de la vida fué muy humilde, las necesidades han podido producir los órganos; la acción del ambiente, en un tiempo suficientemente largo, ha podido transformar las especies. El mismo hombre puede transformarse todavía en el curso de los siglos. En todo esto hay algo más que un presentimiento de Lamarck y de Darwin.

Lo que ha de iluminar a la humanidad es el progreso de las ciencias naturales; es la naturaleza quien debe trazar una regla moral. Diderot predica la moral menos ascética que pueda darse; concede un gran lugar, así en la existencia del hombre de bien como en la suya propia, a las pasiones y a los placeres. Pero, al mismo tiempo, no olvida la naturaleza peculiar del hombre, que lleva aparejados la abnegación, el sacrificio, el entusiasmo; en ocasiones, Diderot pasa del Jardín de Epicuro al Pórtico, e incluso declama como un verdadero estoico.

Como psicólogo, en sus *Cartas sobre los ciegos*,

los sordos y los mudos, prepara la síntesis sensualista de Condillac. Hay en esas Cartas observaciones muy finas sobre las percepciones de los sentidos y el efecto de los sentidos sobre las percepciones.

No hablo de la estética de Diderot, a propósito de sus *Salones*, porque no tiene ideas propias sobre la belleza, y su crítica es unas veces completamente literaria y otras exclusivamente técnica. Esos *Salones* han sido excesivamente alabados. Diderot entendía poco de arte; no había visto Italia; en las colecciones reales de entonces ni doquiera había reparado en Leonardo de Vinci, a quien jamás nombró. Únicamente cuando glorifica la naturaleza reaparece la inspiración dominante de su vasta inteligencia, una a manera de embriaguez de Sileno, pagano que contrasta asombrosamente con la sequedad del rebaño enciclopédico.



Nicolás Caritat de Condorcet (1743-1794) fué un matemático precoz, estimado por Dalember desde la edad de diez y seis años. Miembro de la Academia de Ciencias en 1769, secretario perpetuo en 1773, fué amigo de Voltaire, cuya *Correspondencia* fué el primero en recoger omitiendo solamente una carta demasiado elogiosa para él. Después de la muerte del patriarca, nadie defendió con más energía las ideas de tolerancia y de justicia. La fuga de Luis XVI le hizo republicano; tomó parte en la Legislativa y en la Convención, pero se negó a votar la muerte del Rey. Sospechoso de moderantismo y de-

cretada su acusación, tuvo que ocultarse: en la calle Servandoni, en un asilo que le había procurado una mujer heroica, escribió su célebre *Esbozo para un Cuadro de los progresos del espíritu humano*. A punto de ser descubierto, erró primeramente por los alrededores de París, después se envenenó en Bourg-la-Reine, en el calabozo donde había sido encerrado, con un veneno que había recibido de su cuñado Cabanis. Pocos hombres han hecho más honor a la humanidad. Augusto Comte le llamaba su «padre espiritual» y hablaba con emoción de «el admirable Condorcet, el único filósofo que prosiguió, durante la tempestad, las meditaciones reguladoras.»

La idea del progreso indefinido por medio de la Ciencia, idea proclamada por Bacon, menos familiar a Voltaire que a Diderot, es el punto esencial de la filosofía de Condorcet, por lo demás poco original. Esta ciencia, cuyos crecientes beneficios encomia, no es solamente utilitaria: Condorcet ha visto muy bien que las aplicaciones más fecundas nacen de progresos teóricos, en apariencia estériles. Como la ciencia, la humanidad tiene ante sí una perspectiva de perfección infinita, perfección tanto de los cuerpos como de las almas. El instrumento de esa perfección está en manos de la misma humanidad: no es otra cosa que la educación y la legislación. Voltaire ha hecho mal en hablar con desdén del populacho. También el pueblo debe ser ilustrado, aunque no sea más que para acabar con los prejuicios contagiosos de que es depositario. Mejores leyes asegurarán más felicidad y más justicia al hombre, que es naturalmente bueno; se ins-

pirarán únicamente en la razón. Al final de su *Esbozo*, Condorcet sueña con la fraternidad universal, con la supresión de las guerras, con la humanidad, señora de sus propios destinos. En la misma cárcel, a punto de darse muerte, saluda aún el advenimiento de un mundo nuevo de cuyo haz habrían desaparecido toda violencia y toda superstición. Nada hay más hermoso en la historia de la filosofía que esta muerte de un filósofo racionalista.

* * *

Pocas páginas me bastarán para tratar de los que constituyeron la extrema izquierda de la secta filosófica, cuya influencia no fué igual a la de los tres grandes hombres de que acabo de hablar a usted. Escojo cuatro de ellos, entre otros muchos.

La Mettrie (1709-1751) era discípulo del célebre médico Boerhaave. Formuló un sistema materialista fundado en la concepción aristotélica del alma «forma del cuerpo». Lejos de reprochar a Descartes por haber hecho de los animales unos autómatas, lamenta que no haya dicho otro tanto de los hombres. Sentimientos, pensamiento, conciencia, todo ello es producido por el organismo. Por ende, Dios no existe, ni es inmortal el alma. Tal es lo que se encuentra en *El Hombre-Máquina* (1747), obra del que Voltaire llamaba el «alegre La Mettrie.»



Adriano Helvecio (1715-1771) era un opulento asentista, muy bienhechor y amigo de la humanidad, casado con una mujer encantadora, y que abandonó su lucrativo cargo para consagrarse a la filosofía. Influidó por la lectura de Locke, más tarde por la del «Espíritu de las Leyes» de Montesquieu, y, sobre todo, por el trato de los enciclopedistas más radicales, publicó en 1758 un libro titulado *Del Espíritu*, que produjo escándalo. «Obra infernal», dice Rousseau, que apostrofa así al autor, en el *Emilio*:

Alma abyecta, tu triste filosofía te hace semejante a las bestias; aunque más bien es que en vano quieres envilecerte. Tu genio da testimonio en contra de tus principios tu corazón bienhechor desmiente tu doctrina, y el mismo engaño de tus facultades prueba su excelencia a pesar tuyo.

Injurias bien entreveradas de homenajes. Voltaire no quedó tampoco satisfecho. «El título es ambiguo, dice; hay en el libro muchas cosas vulgares o superficiales, y lo nuevo es falso o problemático.» En cuanto al Parlamento, a la Sorbona y aun a Roma, desencadenaron contra él un huracán de condenaciones que contribuyeron al buen éxito del libro.

Helvecio es francamente sensualista: Cuando juzgamos no hacemos más que sentir. El hombre no difiere de los animales sino en particularidades de

organización; su único móvil, como el de los animales, es el miedo al dolor, el amor al placer. El placer es el resorte e incluso «el único empleo de la vida». Lo que se llama la moralidad no es otra cosa que una de las supuestas ideas innatas que Locke ha refutado. El bien y el mal no son en modo alguno absolutos; varían con las costumbres. Los hombres son esencialmente semejantes entre sí; su físico, su ascendencia, el clima en que viven, importan poco; sólo la educación y las instituciones a que están sometidos crean entre ellos diferencias. Distintos gobiernos dan sucesivamente a la misma nación carácter elevado o bajo, constante o ligero, valeroso o tímido. Talento, genio, virtud son producto de la educación. Consecuentemente, por medio de la educación y de las leyes, es como hay que hacer mejores a los hombres. Las leyes deben estar hechas, de suerte que el interés privado se confunda con el interés general. El progreso de las ciencias es indispensable para la felicidad de las sociedades; la teoría de Rousseau sobre los perjuicios de la civilización, es falsa. En cuanto a la política, no debe inspirarse en una moral incierta, sino en el interés común; «la utilidad (*salud*) pública lo convierte todo en legítimo e incluso en virtuoso».

Una nota secreta de Helvecio que ha sido encontrada nos revela el fondo de su pensamiento irreligioso:

«Quien quiera gozar de felicidad, si es que esta palabra no es un sueño, debe aplicarse a ello en esta vida, porque la otra no es más que una quimera, lucrativa exclusivamente para el clero. Pero ¿cómo se puede ser feliz? ¿Con la virtud? Bien, y ¿qué

es la virtud? Es la temperancia, que pone de acuerdo la pasión con la razón, y el placer con el deber.»

Razón tuvo Remigio de Gourmont para llamar a Helvecio «uno de los más hábiles demoleedores del Antiguo Régimen».—«No cabe imaginar, dice, nada más pagano, más suavemente anticristiano.»

Hoy es natural que nos extrañe el éxito de un libro en el cual la filosofía es tan mediocre, tan pálido el estilo, tan escaso el ingenio: pero halagaba al epicureísmo de las clases acomodadas, mal avenidas con cualquier regla moral, cosa que hacía decir a Mme. Du Defland que Helvecio se había granjeado enemigos por haber revelado el secreto de todo el mundo».



Otro ricachón de aquel tiempo, Pablo Thiry, de Holbach (murió en 1789), barón badense establecido en París, había abierto en dicha ciudad un salón que fué un centro de pensamiento libre y aún de impiedad. En su casa daba cenas, en las cuales se emitían las frases más audaces. De Holbach escandalizó a su vez con un libro titulado *El Sistema de la Naturaleza* (1770), del cual decía Voltaire:

«Me ha molestado extraordinariamente que se haya llevado demasiado lejos la filosofía. Ese pésimo libro del *Sistema de la Naturaleza* es un pecado contra natura. Es una filípica contra Dios. El autor pretende que la materia es lo único que existe y que por sí sola produce la sensación y el pensamiento. Para aventurar una idea tan extraña habría por

lo menos que tratar de apoyarla en algún principio, cosa que el autor no hace. Ha tomado esa opinión de Hobbes, pero Hobbes se limita a suponerla, no la afirma; dice que sabios filósofos han pretendido que todos los cuerpos gozan de sensibilidad.»

«Libro terrible», opinaba Dalember.

Holbach niega que la palabra *espíritu* corresponda a una idea precisa; no admite la prueba de Dios mediante las causas finales, porque la idea de orden en la naturaleza es relativa a nuestras necesidades y deseos, y no absoluta. Lo que llamamos *finalismo* no es sino la suma de condiciones requeridas por la existencia de cada ser; cuando esas condiciones se dan reunidas, hay vida. Nada de eso nos obliga a admitir la Providencia. El Dios vengador de Voltaire es un recuerdo de su educación religiosa. La religión natural no es sino una religión como las otras y no más cierta que ellas.

Se ha dicho en nuestros días que el mérito de Holbach había sido desconocido. Por mi parte, he leído su libro, he advertido en él, de pasada, algunas verdades, pero lo que no he encontrado han sido ni asomos de talento.

Observará usted, Zoe, cuán pocos hombres inteligentes se han declarado ateos, incluso desde que es posible hacerlo sin inconvenientes. Sin duda es porque hay siempre cierta impertinencia en afirmar una negación y también porque la concepción de Dios es a la del Universo lo que el espíritu al cuerpo, y porque la negación del espíritu, única realidad que podemos conocer directamente, es una necesidad. El ateísmo y el materialismo sin matices—no

quiero decir el espinosismo—son, uno y otro, señal de grosería bastante evidente, de la cual espero que sabrá usted preservarse siempre.

* * *

En la generación que siguió a la de Diderot, el más apasionado representante del ateísmo fué Silvano Marèchal, bohemio de las letras no desprovisto de talento (1750-1803). En 1800 compuso con su amigo el astrónomo Lalande, ateo militante, un curioso *Diccionario de los ateos*, en que ampliando imprudentemente el sentido de esta palabra, hizo figurar a San Agustín, a Bossuet, a Fenelón y a Leibniz. En 1788 había propuesto un nuevo calendario en que los nombres de los santos eran substituídos por los de personajes históricos, encontrándose en él a Jesús entre Ninón de Lanolos y Epicuro. La última extravagancia de este mistificado fué un proyecto de ley encaminado a prohibir la enseñanza de la lectura a las mujeres (1801). Dicho ésto, estoy seguro de que sentirá usted horror hacia él e incluso que no dejará de reprocharme que lo haya introducido en la compañía de los filósofos; pero toda corte bien organizada requería en otro tiempo un bufón, e incluso en nuestro ajedrez se cuentan dos alfiles por cada rey (1).

S. R.

(1) Juego de palabras intraducible: «fou», en francés tiene las dos acepciones de «loco» y de «alfil» de ajedrez.

Juan-Jacobo Rousseau

Querida Zoe: el clero y parte de la nobleza no dejaron de suscitar adversarios al partido enciclopedista, que fué copiosamente injuriado en prosa y en verso. Pero, de cuantos ejercieron este oficio, ninguno, ni siquiera Fréron, el temido crítico del *Año literario* (1754), sobrepasó el nivel de un mediano talento. Sólo un hombre de genio se alzó contra los filósofos, y ese hombre había sido acogido y protegido por ellos, sobre todo por Diderot: ese hombre fué Juan-Jacobo Rousseau, de Ginebra (1712-1778). Así, Voltaire lo maltrató como a un renegado, independientemente de las rencillas personales que tuvo con él. Escribía a Dalember (19 de marzo de 1761):

«Los filósofos están desunidos, el hatillo se devora entre sí cuando los lobos vienen a hacer estragos en él. Contra quien estoy más encolerizado es contra vuestro Juan-Jacobo Rousseau. A este archiloco que hubiera podido ser algo, se le ocurre hacer rancho aparte; encuentra cuatro o cinco duelas podridas del tonel de Diógenes y se mete dentro para aullar.»

A lo cual respondía noblemente Dalember:

«Juan-Jacobo es un enfermo de mucho talento y sólo tiene talento cuando está con fiebre. No hay que curarle ni insultarle.»

La posteridad comparte la indulgencia de Dalember hacia ese enfermo. Agradece a Rousseau que haya rehabilitado el sentimiento, el entusiasmo, la pasión, *el corazón*, en una palabra, en una sociedad racionalista que se desecaba por exceso de ingenio. Seguramente hubo en el siglo XVIII muchos hombres y mujeres sensibles, como la ardiente Lespinasse, al lado de la glacial Du Deffnd; pero en la época en que Rousseau le devolvió su preeminencia en *Julia*, la pasión, distinta de la sed de placer, sentía casi vergüenza de intervenir en la vida, o bien, cuando quería exteriorizarse, iba antes a pedir su pasaporte a un negociado de ingenio. La misma filosofía se resintió de una influencia que al descartar la intuición y el instinto los realzaba al par de la razón, cuando no a expensas suyas.

* * *

Nacido en Ginebra, hijo de un relojero, Rousseau llevó una juventud errabunda y trabajadora. Plutarco, leído y releído, fué su único maestro; le debió, decía, su «carácter orgulloso y republicano». Una memoria sobre los efectos morales de las ciencias, que la Academia de Dijon laureó (1750), le hizo súbitamente célebre. En ella sostenía la paradoja de que la edad de oro está detrás de nosotros,

de que la civilización ha corrompido las costumbres, de que hay que volver a la naturaleza. *El Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755), y, sobre todo, *Julia o la Nueva Heloísa* (1760), insípida novela en que hay muchas páginas de genio, atrajeron sobre él, pese a las invectivas de Voltaire, la atención de toda Europa. Desde muy pronto, su equilibrio moral sufrió perturbaciones como su estado físico. Desconfiaba de sus amigos; devolvía mal por bien; se creía objeto de una conspiración. En esto no se engañaba del todo, ya que es hoy cosa cierta que el bárbaro Grimm, íntimo amigo de Diderot, urdió contra Rousseau bajas intrigas y asoció al propio Diderot a ellas. A pesar de sus penas, fundadas unas, otras imaginarias, Rousseau produjo todavía obras originales y poderosas, como *El Contrato Social* y el *Emilio*, la primera importante para la ciencia política, la segunda para la pedagogía (1772). Después de un viaje por Inglaterra, donde rompió con su bienhechor David Hume, vivió triste y pobre en París (1770-1778) y fué a morir a Ermenonville. Sus *Confesiones*, su mejor título de gloria literaria, no fueron publicadas hasta 1782.

Protestante de nacimiento, muy impregnado de calvinismo ginebrino, Rousseau se convirtió de joven, al catolicismo, volviendo más tarde, en 1754, al protestantismo. Ha conocido dos religiones sin estimar ninguna de ellas; ¿puede decirse siquiera que las haya conocido bien? De los Evangelios, de que gustaba como escritor, no ha conservado más que la moral, sin cuidarse de sus elementos dogmáticos. Al contrario que el cristianismo, que explica el mal por la caída, Rousseau encuentra el origen del mal

en la sociedad. En estado de naturaleza, el hombre no es malo ni desgraciado; si llega a ser lo uno y lo otro, es bajo la influencia de malas leyes, que producen y perpetúan la desigualdad. Su concepción del hombre en estado natural, que no es sino una opinión ingeniosa no ilustrada por conocimientos etnográficos, es completamente arbitraria y aún pueril, pero sigue siendo uno de los fundamentos de su doctrina. El remedio para el mal creado por esa especie de caída en la naturaleza no es un violento retroceso al simple estado de naturaleza; Voltaire habla en broma cuando acusa a Rousseau de querernos hacer andar a cuatro patas. Ese remedio consiste en desterrar, en la mayor medida posible, de la vida y de las leyes lo que parece artificial, lo que no es conforme a la igualdad y a la justicia. ¿Para qué detenerse en las especulaciones de los filósofos? También ellas son artificiales; borrémoslas todas; escuchemos la voz de nuestra conciencia, ilustrémonos con la luz que en cada cual existe. Así reconoceremos, sin vanas discusiones, que hay un Dios-espíritu, todopoderoso y bueno—el mal es obra de las sociedades—, un Dios de justicia y de amor, que recompensa la virtud y castiga el crimen; que el alma, distinta de la soyugada materia, es libre e inmortal; que las revelaciones parciales que constituyen las diversas religiones son inútiles, al igual que sus dogmas; que la simpatía por el sufrimiento ajeno, y el principio de orden, inseparable de nuestra naturaleza, son el principio de las virtudes privadas y cívicas; que la educación del hombre, desde la cuna, debe inspirarse en el firme propósito de volver a la naturaleza, de des-

terror igualmente en ella todo lo que es artificial y convenido.

Todo esto está expuesto con un ardor que Voltaire desconoce; se ha podido calificar a Rousseau de «Fenelón incrédulo»; tal sentimiento y aún piedad mezcla a su poca fe. Todo ello, asimismo, se sostiene bastante bien, y la célebre «Profesión de fe del vicario saboyano» que Rousseau ha insertado en el *Emilio* es algo más que una vana declamación, aunque la declamación tenga su parte en ella. Por lo demás, según él mismo confiesa, debía el fondo de esas páginas a dos sacerdotes católicos liberales a quienes había conocido después de su primera conversión.



La idea madre del *Contrato Social*, a saber, que la formación de las sociedades es producto de un contrato, no era nueva: Epicteto, Hobbes y Spinoza han compartido esa ilusión. El error resulta de la confusión de una verdad lógica con una verdad histórica, de la teoría con los hechos. Las cosas se presentan *como si hubiera habido contrato*, pero la historia no conoce nada que se parezca a eso. Las sociedades se han organizado poco a poco, a la manera de los organismos animales, bajo la presión de necesidades económicas y de ideas que propenden a realizarse—*ideas-fuerzas*. Rousseau, a consecuencia de su educación caprichosa, conocía mal la historia; prueba de ello es su ignua admiración a Esparta.

Esa admiración, fruto de la lectura de Plutarco, es asimismo responsable, acaso, de lo que hay de tiránico, en el fondo, en el *Contrato social*; pero sería injusto no reconocer que ha difundido muchas ideas fecundas, en particular la de la soberanía del pueblo—del cual es mandatario y no dueño el jefe—, e incluso la del Estado considerado como organismo, aun cuando Rousseau no haya insistido sobre esta verdad. A consecuencia del contrato social los ciudadanos han consentido en la obediencia, no en la servidumbre. Rousseau no es partidario de la democracia, que únicamente convendría a un pueblo de dioses; cree en la utilidad de una religión, pero de una religión civil, no del cristianismo romano que se inclina ante un poder diferente al del Estado y, según el propio Rousseau, no se compagina con el patriotismo. La religión civil de Rousseau es tolerante, mas no con los ateos, que deben ser desterrados o incluso condenados a muerte. En ese catecismo político, que fué muy leído hacia 1789, se encuentra el origen de muchas de las reformas duraderas de la Revolución, así como de algunas de sus peores culpas, como es la nacionalización de la religión bajo el nombre de *Constitución civil del clero*.

El mérito de las teorías de Rousseau sobre educación, tediosamente desarrolladas en el *Emilio*, es que con ellas propone despertar el espíritu del niño, sugerirle lo que debe saber, más bien que imponerle, autoritariamente o por persuasión, ideas hechas. Ese apelar a la curiosidad, que excita la inteligencia antes de recargarla de cosas, y que la pone en estado receptivo, es una bienhechora concepción que ha

dato fruto. En los detalles más que en nada, Rousseau se deja llevar de su espíritu quimérico, y la exposición de las añagazas y astucias ha que puede recurrir el maestro para formar a su discípulo es acaso de lo más inepto que puede encontrarse en ningún libro célebre.

S. R.

La filosofía social y política en Francia

Querida Zoe: Creada por Platón y por Aristóteles, la filosofía política, olvidada casi en la Edad media, volvió a tener aceptación en el Renacimiento. Ya he hablado a usted de los que la cultivaron, especialmente de Hobbes y de Grocio. En 1672, un docto alemán, Samuel Pufendorf, publicó una obra enorme, *Del Derecho de la naturaleza y de las gentes*, que, traducido al francés por Bayberac (1720), ha sido muy leído y muy plagiado. He tenido ocasión de observar que todavía hoy merece ser consultado, aun cuando sea terriblemente pesado y aburrido.

Había que hacer salir esa ciencia, todavía nueva, de los infolios latinos y de sus indigestas traducciones francesas. Este fué uno de los méritos de Carlos de Montesquieu (1689-1755), consejero y presidente del Parlamento de Burdeos, que volvió a la vida privada en 1726 para viajar y completar sus conocimientos. Desde su juventud le había dominado la idea de analizar las legislaciones y las costumbres. «Al salir del colegio, dice, pusieron en mis manos libros de Derecho; yo busqué su espíritu.»

Trabajó veinte años en el *Espíritu de las Leyes* (1748), obra de la que aparecieron veintidós ediciones en diez y ocho meses. Este éxito prueba, ante todo, que la sociedad francesa de aquel tiempo se hallaba lejos de ser completamente frívola; y, además, que había llegado el momento de introducir en la literatura dos temas hasta entonces abandonados a los eruditos: la jurisprudencia y la política. Los lectores buscaron con avidez en aquel libro difícil (el *Espíritu de las Leyes*) lo que contenía de nuevo: el hábil alegato en pro del gobierno mixto, es decir, de la constitución inglesa y de la separación de los poderes ejecutivo y judicial, garantía esencial de la libertad; la condenación sin reservas de la esclavitud; la teoría—apuntada ya en J. Bodin (murió en 1596), pero aquí desarrollada— de la influencia del clima sobre los pueblos. El amor a la libertad política y a la tolerancia, reiteradamente declarado, compensaba a los lectores que pedían y esperaban más audacia; pero Montesquieu era lo que llamó después un *conservador liberal*; quería mejorar poco a poco, no destruir, y desconfiaba, como convenía a un hombre de toga, de los indisciplinados, de los demoleedores.

Al principio de su obra, al exponer el principio de que «las leyes son relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas», Montesquieu ha levantado el acta de nacimiento de una ciencia filosófica calificada hoy de *Sociología*; al hacer «ingenio sobre las leyes», según feliz expresión de Mme. Dufland, ha hecho casi atractivo su estudio. Pero, en primer lugar, no ha cumplido su promesa; ha descrito estados sociales, más que trazar

La historia de las sociedades. En segundo lugar, ha escrito como historiador y moralista, como filósofo, con una continua tendencia hacia la sátira, que alterna con la declamación. En tercer lugar, ha compuesto mal su libro, tan mal como Montaigne, y sin gracia; finalmente, ha tomado de aquí y allá lo que le ha parecido bien, sin decirlo. Ha saqueado al sabio abate Du Bos (murió en 1742), y apenas si le ha nombrado para otra cosa que para criticarle en puntos secundarios. Muchos escritores ingleses, desde Locke, le han facilitado ideas que ha dado como suyas, cosa que sólo en nuestro tiempo se ha echado de ver. Al escoger como epígrafe para el *Espíritu de las leyes* estas palabras de Ovidio: *prolem sine matre creatam* («hijo nacido sin madre») ha exagerado notablemente su parte de originalidad y de invención. Pero es preciso decir que en este respecto nos hemos hecho más delicados de lo que era corriente ser hace dos siglos, o incluso en el siglo pasado. ¿No decía Voltaire que el plagio es el único género de robo que no perjudica a nadie?

«Cuanto más leo el *Espíritu de las Leyes*, escribía Brunetièrre, menos discierno su verdadero objeto.» Sólo puede discutirse este juicio si deja uno de leer el libro, evidentemente más célebre que conocido.

La filosofía de Montesquieu es bien reducida. Un jansenista le acusó de ateísmo; el autor escribió para defenderse. Montesquieu no era ateo, sino indiferente. Como se hablase cierto día, en presencia suya, del amor de Dios, tema de eternas discusiones teológicas: «Yo no puedo amar, dijo, a un ser espiritual, como no puedo amar la proposición de que dos y dos son cuatro». El escaso interés que concedía a

las cuestiones especulativas aparece igualmente en estas líneas, modelo del estilo tenso que afectó siempre:

«Hace treinta años que trabajo en un libro de doce páginas, que debe contener cuanto sabemos acerca de la metafísica, la política y la moral, y todo aquello que eminentísimos autores han olvidado decir en los volúmenes que han dado tocante a esas ciencias.»

Naturalmente, no publicó tal libro; dejó las doce páginas en blanco.



En vano se buscaría en el *Espíritu de las leyes* una idea tan profunda como esta:

«Antes que se conociesen las relaciones recíprocas de los efectos físicos, nada más natural que la suposición de que tales efectos eran producidos por seres inteligentes, invisibles y semejantes a nosotros. Cuando los filósofos hubieron reconocido lo absurdo de las fábulas, creyeron explicar las causas de los fenómenos con expresiones abstractas, como *esencias* y *facultades*, a cuenta de los cuales se ocurría como si se tratase de nuevas divinidades. Solamente mucho más tarde, observando la acción mecánica que los cuerpos ejercen entre sí, se dedujeron de esa mecánica otras hipótesis, que las matemáticas pudieron desarrollar y la experiencia verificar.»

Estas palabras habían sido escritas por Turgot (1727-1781), muy joven aún, en 1750. Son la primera expresión de la *Ley de los tres estados*—teó-

rico, metafísico, positivo—que Comte desarrolló tomándola de Turgot y del marqués de Saint-Simon, y que ha llegado a ser un hilo conductor en la historia del pensamiento humano.

La gloria de este gran intendente (1761) y ministro de Luis XVI (1774-1776) está, desde luego, en otro terreno; pero Turgot tenía vocación filosófica. Salido de la Iglesia (1752), colaboró en la *Enciclopedia* y fué a ver a Voltaire en 1760. provisto de una recomendación de Dalember. Este decía de él que era «un honradísimo *cocauac* (pág. 224), pero que tiene sus razones para no parecerlo demasiado.» A lo cual respondió Voltaire (17 noviembre 1760):

«No sabía que fuese él quien hubiera escrito el artículo *Existencia* (en la *Enciclopedia*); desde luego, vale él mismo mucho más que su artículo. Pocos hombres he visto más amables ni más instruídos; y, cosa bastante rara entre nuestros metafísicos, su gusto es de lo más fino y seguro. Si tenéis muchos sabios de este género en vuestra secta, tiemblo por la inf... (la superstición); está perdida en buena compañía.

* * *

La idea de la igualdad absoluta de los hombres, no sólo en derecho, sino de hecho, no es ajena a la antigüedad clásica ni al cristianismo. Voltaire, revolucionario en lo que atañe a la religión, tanto como conservador en política y en literatura, jamás se rebeló contra la desigualdad de condición de los

hombres. Pero no dejó de haber en torno a él continuadores de Tomás Moro y de Campanella. La doctrina comunista por ellos elaborada tomó cuerpo, hacia las postrimerías del siglo, con Babeuf y con Roberto Owen, de quienes más adelante diré a usted algo.

Uno de esos espíritus quiméricos, fué Gabriel de Mably (1709-1785), hombre de gran mundo y diplomático, primeramente, solitario e incluso misántropo más tarde; era tío de Condillac y sobrino del canciller de Tencin. Como Rousseau, profesaba apasionada admiración a las instituciones de Esparta, y creía que podía servir de modelo a la Europa de su tiempo, siendo así que la supresión de la esclavitud, por no hablar sino de esa diferencia, ha abierto un abismo entre las sociedades antiguas y la nuestra. En numerosas obras, por entonces (1748, 1776) muy leídas, reclamó la igualdad de todo, la de los bienes raíces y la de condiciones. Para realizar esa igualdad, es necesario suprimir la propiedad de la tierra, causa de los males que la humanidad padece:

Ha sido la desigualdad únicamente quien ha enseñado a los hombres a preferir a las virtudes muchas cosas inútiles y nocivas. La igualdad ha de producir todos los bienes, puesto que une a los hombres; la desigualdad es causa de todos los males, ya que siembra la división y el odio.

El comercio debe ser abolido, así como las bellas artes. Los hombres ya no tendrán viles intereses por móviles, sino tan sólo el placer del trabajo y el amor a la gloria. Pero ¿cómo habrán de ser regidos? La monarquía absoluta no es menos peli-

grosa que la aristocracia; la democracia puede llevar igualmente a la tiranía. El gobierno directo del pueblo, que Rousseau pide, es impracticable. Hace falta, por tanto, un gobierno mixto, una monarquía templada a la inglesa, pero en la cual el poder ejecutivo—cosa que no ocurría en Inglaterra—estuviese subordinado siempre al legislativo. En lugar de un ejército, milicias ciudadanas, como en Suiza. La tolerancia religiosa tendrá límites; se instituirán severas penas no sólo para los ateos, sino para los deístas «que se esforzasen por destruir los ritos de una religión para volver a los hombres a un culto interior y puramente espiritual». La influencia de Mably en los errores de la Revolución francesa no debe ser olvidada, como tampoco la de Rousseau.



Preparada por muchos escritores y personas privilegiadas, la Revolución, obra del populacho, redundó en provecho de la clase media. Entre los jefes que soportó o que se dió a sí misma, Robespierre fué el único que proyectó reformas con vistas a una mejor distribución de las riquezas; otros pensaron, ante todo, en enriquecerse, y entre estos se formó el partido de Termidor, bajo el cual sucumbió la proba tiranía de Robespierre. Fué entonces cuando Francisco Noel—o, como él se llamaba, Cayo Graco-Babeuf (1764-1797), enemigo de los terroristas, soñó con establecer una *República de los Iguales*, doble fruto de la victoria de los ple-

beyos sobre los patricios, de los pobres sobre los ricos. La conspiración *babuvista* fracasó por completo, y su jefe fué guillotinado.

El *babuvismo*—de Babeuf, su jefe—era una protesta contra la orgía del Directorio, pero, también, un eco de las doctrinas de Platón, de Moro, de Rousseau, de Mably. El trabajo, entre los *Iguales*, debía ser obligatorio. La igualdad de condiciones traería aparejada una instrucción común, idéntica para todos. No más salarios; las tierras y riquezas nacionales, explotadas colectivamente, bastarían a satisfacer las necesidades de todos. Para que semejante sociedad pudiera mantenerse sin que la desigualdad se restableciese en ella, el Estado sería omnipotente; la consecuencia del comunismo es la dictadura, cosa que no había reconocido Mably.

Uno de los compañeros de Babeuf, el italiano Miguel Buonarotti, que había sido condenado a la deportación en 1797, volvió a Francia después de 1830, publicó la historia de la conspiración y reclutó nuevos adeptos para la doctrina, que, a través de la sublevación obrera de junio de 1848, fué a fundirse con el marxismo, forma científica del comunismo autoritario.

La Rusia bolchevista, desde 1917, ha permitido a todas las personas sensatas comprender no lo que el régimen marxista, significa. La supuesta dictadura del proletariado ha llegado bien pronto a ser la dictadura sobre el proletariado, que ha pasado del régimen asalariado a la servidumbre, por una regresión inevitable. Y es que un país, pequeño o grande, necesita del trabajo; y el hombre, al revés de las ilusiones de Mably, no trabaja por gusto

ni por ser alabado; necesita el estímulo del interés personal, la esperanza de la ganancia, el temor de la penuria. Cuando tales móviles faltan, sobreviene el régimen de la pereza. «No sabía yo, dijo un día el primer dictador ruso, el dictador Lenin, que el hombre fuese tan perezoso y tan ladrón.» Cuando estuvo suficientemente convencido de ello, descolgó el *knut* (1) y condenó al proletariado ruso al trabajo forzado. El Estado se hizo más absoluto que el zarismo, y el país fué más digno de compasión que en tiempo de los zares.

S. R.

(1) *Knut*, látigo de los cosacos.

Vico y la filosofía de la historia

Querida Zoe: El largo sopor de la filosofía italiana, a partir de la muerte de Galileo, fué interrumpido, a principios del siglo XVIII, por la obra de un pensador original; mas se tardó cerca de un siglo en reconocer esa originalidad.

Juan Bautista Vico (1668-1744) era un pobre diablo napolitano, malcasado, cargado de familia, reducido a tener que dar lecciones y escribir panegíricos de gente distinguida; desde 1697 explicó retórica en la Universidad de Nápoles, con el modesto sueldo de 600 libras al año. Murió como había vivido, necesitado y oscuro. La posteridad le ha vengado.

Su gran obra, que tituló audazmente la *Ciencia Nueva*, apareció en 1725 y alcanzó tres ediciones en vida del autor.

La filosofía que entonces imperaba en las escuelas italianas era una pálida copia del cartesianismo. Vico no gustaba de Descartes, al cual reprochaba fundadamente su desdén de la historia. En cuanto a él, estaba nutrido de Platón, que prefería a Aristóteles, de los neoplatónicos del Renacimiento, y

de Bacon. Había estudiado a fondo la historia romana y a los historiadores que la han narrado, especialmente Tácito. Era asimismo, e incluso profesionalmente, jurisconsulto; había leído a Grocio sin adoptar, con todo, la integridad de sus opiniones.

Vico ha expuesto interesantes ideas sobre lo que hoy llamaríamos la evolución del derecho y otras, entonces completamente nuevas, sobre lo que se llama *filosofía de la historia*, o más bien, desde Augusto Comte, *sociología*. Esta ciencia pretende explicar el desenvolvimiento de las sociedades; distínguese de la historia, de la cual hace un gran uso, en que no narra por orden cronológico los acontecimientos del pasado, sino que intenta agruparlos lógicamente, «racionalizarlos».

Empecemos por resumir lo que Vico ha dicho de nuevo sobre la filosofía del derecho.

Al igual que Grocio, cree en el «derecho natural», en el conocimiento de lo justo y de lo injusto concedido por Dios a los hombres; como Voltaire, cree en la «religión natural» y en la «moral natural». Hoy sabemos que todo ello no son sino ilusiones; que el sentimiento del derecho, el del deber, el del bien y el del mal son producto de largas evoluciones cuyos comienzos son humildísimos, ni más ni menos que los de las religiones de que han surgido esos sentimientos.

Vico parece haber admitido esto, pero no ha hecho hincapié en ello, porque hubiera sido tanto como atacar la doctrina bíblica de la Revelación.

Llamó vivamente su atención el contraste entre el derecho natural, que es idéntico en todas partes, y la variedad de legislaciones, no sólo en los dife-

rentes pueblos, sino en la historia de un solo y el mismo pueblo como es el romano. Esa variedad no debe explicarse por influencias extrañas; cuantas leyes conoció Roma eran muy del terruño (el mérito de Vico está en haber afirmado tal, en pugna con los testimonios antiguos). Pero los primeros códigos eran inspirados por intereses, mientras que los últimos lo fueron por la razón. Derecho positivo y derecho natural han convergido poco a poco, hasta el punto de que Ulpiano pudo decir, en los mejores tiempos del Imperio, que los jurisconsultos eran los sacerdotes de la justicia. En el seno de una civilización que se transforma, el derecho es ante todo expresión de las voluntades de una teocracia y de una aristocracia; en circunstancias favorables, se confunde cada vez más con aquel derecho que nuestra razón ha recibido como en depósito. Así, el derecho positivo señala un continuo progreso hacia el derecho filosófico y natural.



Este sentido justo, aunque imperfecto, de lo que denominamos la evolución, llevó a Vico a su teoría más célebre, la de los ciclos o retornos históricos. Sin excluir por completo la idea de progreso, se figura que toda civilización tiene que atravesar tres fases, que son como la primera visión de los tres *estados* de Turgot y de Comte: las de los dioses, de los héroes y de los hombres civilizados.

En la primera fase, los sacerdotes son reyes, la lengua del derecho se compone de fórmulas sagra-

das. En la segunda, que es la de la barbarie y la violencia, los jefes son héroes, como los aristócratas de Homero, como los patricios de Roma; el lenguaje es poético o simbólico. En la tercera fase, que es la de la ley civil, la razón impera. En política, como el régimen sacerdotal ha sido sustituido por el régimen aristocrático, éste, atacado por la plebe, que lleva el desorden al Estado, es reemplazado por el régimen imperial. Pero la sociedad se corrompe y enerva; súmese entonces en la barbarie, y comienza otro siglo: autoridad de la Iglesia, autoridad de los señores feudales, Renacimiento. Como Vico no podía poner a la Iglesia cristiana en el mismo plano que el paganismo, no debe decirse que haya negado el progreso; pero ha atribuido a cada siglo una división tripartita con fases cuyos caracteres generales se repiten.

Sea la que quiera la temeridad que haya en extraer así, de un conjunto de dos siglos, conclusiones aplicables a todos los del pasado y del porvenir, Vico tuvo en esto un doble mérito. Fué el primero que dijo que la historia, al igual que la naturaleza, está sometida a leyes; buscó la explicación de las cosas humanas no en el estudio psicológico del hombre civilizado, sino en la obscuridad de los tiempos que entonces se tenían por primitivos por no saber nada de las antiguas monarquías de Oriente ni de la arqueología prehistórica. Le ocurrió asimismo, y frecuentemente, alegar costumbres y supersticiones populares para explicar las extravagancias de las antiguas legislaciones que hoy calificamos de *supervivencias*, atribuyéndoles orígenes mágicos y religiosos; en este respecto, debe ser incluí-

do entre los fundadores de la sociología y de la etnografía modernas, que le han ignorado, por lo general, aunque injustamente.

Como de pasada, Vico adelantó hipótesis, que han hallado ulteriormente crédito entre los sabios del siglo XIX, como, por ejemplo, que Homero y Rómulo no eran personajes reales, ni más ni menos que Hércules, sino símbolos; que conviene hacer reservas respecto a la existencia de los legisladores de los tiempos antiquísimos a quienes se atribuye la composición de códigos (excepción hecha, ni que decir tiene, de Moisés; había que vivir). Pero Vico es uno de esos singulares pensadores que, un instante después de haber tenido relámpagos de genio, dicen tonterías. Así, quiere explicar por qué la historia hace ciego a Homero: ¡porque los pueblos primitivos de que Homero fué símbolo se ignoraban a sí mismos!

No sólo ha aventurado Vico absurdas suposiciones y ha cometido groseros errores, sino que se hizo reo de misiones más sorprendentes. Jurisconsulto y filósofo, sabiendo como sabía de memoria innumerables textos griegos y latinos, no concedió ninguna importancia a los descubrimientos de las ciencias aplicadas y de las técnicas, que desempeñan tan importante papel en el desenvolvimiento y transformación de las sociedades. ¡Ni una palabra sobre las consecuencias de la invención de la imprenta! Condorcet, en el libro que fué su testamento (pág. 228) se ha mostrado mucho más clarividente y mejor inspirado. Bien es verdad que escribía con posterioridad a la *Enciclopedia*, glorificación del genio humano.



La filosofía de Vico guarda estrecha relación con su teoría de los cielos. Su autor está convencido de que la divina Providencia gobierna el mundo; pero, a diferencia de Bossuet en el *Discurso sobre la historia universal*, no la hace intervenir a cada paso. La Providencia ha fijado las leyes del desenvolvimiento de las sociedades, y éstas se desenvuelven por sí mismas con arreglo a esas leyes, como impulsadas por una fuerza interna. El Dios trascendente de los teólogos propende, para Vico, a convertirse en immanente. Naturalmente, no ha dicho tal cosa por lo claro; hubiera sido peligroso. Pero se advierte que ese ha sido su pensamiento, y ello le honra.

Un filósofo napolitano de nuestros días, Benedetto Croce, ha sostenido que no es Baumgarten (pág. 171) quien debe ser considerado como fundador de la estética, sino Vico, ya que éste fué el primero que comprendió la función de la imaginación creadora, descubriendo así la esencia de las artes, en las cuales exageraban equivocadamente los antiguos la parte correspondiente a la imitación.

Si se encuentran, en efecto, no pocas ideas personales e ingeniosas en la indigesta obra de Vico, no es de extrañar que se haya tardado algún tiempo en descubrir todo ese buen grano entre la cizaña. Herder y Goethe presintieron las excelencias de esa obra, pero fué sobre todo nuestro Michelet quien sacó a luz el genio de Vico, cuya obra popularizó

por medio de fragmentos escogidos acertadamente y bien traducidos (1827). Habla así de Italia: «¡Segunda madre y nodriza que, en mi juventud, me amamantó con Virgilio, y en mi madurez me nutrió con Vico!» Augusto Comte escribía en 1844 a Stuart Mill que había leído y admirado a Vico. Tal vez su obra, conocida a través de Michelet, ha influido en uno de los libros más hermosos del siglo XIX, *La Ciudad Antigua*, de Fustel de Coulanges, ya que, a semejanza de Vico, Fustel situó la religión en el origen del desenvolvimiento de las sociedades de Grecia y Roma, y su teoría de las revoluciones, si bien más precisa y mejor fundada que la de Vico, no deja de ofrecer analogías con la doctrina de las tres fases. La gloria de Fustel no puede recibir perjuicio alguno con semejante comparación, pero la de Vico se acrecería si estuviese demostrada la semejanza.

S. R.

Ultimos filósofos franceses del siglo XVIII.—Sensualistas, animistas, vitalistas

Querida Zoe: El siglo XVIII francés recibió la doctrina sensualista de Locke, pero la transformó e hizo más sistemática, labor que corrió principalmente a cargo de Condillac (1715-1780).

Este abate era hombre de talento, gramático, historiador, de costumbres irreprochables, así como el único filósofo francés de su tiempo que haya sido más constructor que destructor.

Para Condillac, toda la inteligencia procede exclusivamente de la sensibilidad, mientras que Locke reconocía el doble principio de la sensación y de la reflexión. Solamente en las postrimerías de su existencia, en su segunda filosofía, admitió la importancia de la atención para completar los datos de la sensación.

Condillac imagina una estatua dotada de sentidos, y muestra elegantemente cómo el despertar y los progresos de la inteligencia hacen nacer en ella todas las ideas, incluso las que Descartes tenía por

innatas. El espíritu humano es una página en blanco en la cual inscribe la percepción externa cuanto constituye la vida intelectual, voluntad inclusive. A lo cual se objeta con razón que Condillac procede como un filósofo que explicase la nutrición por la ingestión de alimentos, sin tener en cuenta el estómago y sus jugos.

Pero ¿cómo podemos conocer nada fuera de nuestras sensaciones? ¿Cómo podemos conocer el mundo exterior? Condillac había dejado primeramente sin respuesta esta pregunta; posteriormente alegó la resistencia del cuerpo, que nuestra acción motriz nos hace conocer. Pero esa acción constituye precisamente el fondo del hombre: Condillac no estaba lejos de Maine de Biran y de su doctrina de la voluntad.

Los idiomas son sobre todo métodos analíticos que permiten pensar con precisión; el arte de razonar es el de usar de una lengua acabada. Estas cuestiones de gramática filosófica han sido perfectamente tratados por Condillac.

La estatua sensible pasa a ser moral y adquiere por medio de la experiencia la idea de la libertad. En las condiciones ordinarias de la vida humana, se da cuenta bien pronto de que no puede seguir, sin resultados enojosos para ella, todas sus inclinaciones. En consecuencia, se acostumbra a escoger aquellos actos que no van seguidos de sufrimiento o de arrepentimiento. Comprueba asimismo que conserva el poder de decidirse en tal o cual sentido, incluso cuando sus sentidos la inclinan hacia otro; desde ese instante se sabe libre. Todo esto es un

tanto superficial, pero no carece de sutileza y se lee con gusto.

La metafísica de Condillac se asemeja a la de Voltaire, salvo en que Condillac no cree que la materia haya podido recibir el don de pensar. Pero considera la materia y el yo como ilusiones. La idea de infinito no es más que la del número indeterminado. «Mucho habría que decir, escribe Condillac, acerca de lo infinito. En resumen, me limitaré a decir que es ése un nombre dado a una idea que no poseemos, pero que juzgamos diferente de las que tenemos.»

La claridad de esta filosofía, por otra parte expuesta en un lenguaje excelente, le valió un buen éxito duradero, no sólo en Francia, donde dominó durante el Imperio, sino en Italia. En este país halló amplio crédito hasta el rebrotar del idealismo, debido a Kant y señalado por las enseñanzas de Pascual Galuppi (murió en 1846).



Condillac no había sido fisiólogo; no había tomado en cuenta el mundo animal. Pedro Juan Jorge Cabanis (1757-1808), que fué principalmente fisiólogo, se inspiró en Condillac y le superó. Sabio eminente, cuñado de Condorcet, fué médico y amigo de Mirabeau, y murió siendo senador del Imperio, abrumado de honores.

De muy joven, había leído a Locke y a Condillac, pero uno y otro le habían parecido demasiado tímidos. ¿Porqué hacer del alma un ser, cuando es sen-

cillamente una facultad? Cabanis sentía entonces horror de todo idealismo, de todo misticismo. «Los sueños de Platón, decía, convenían a los primeros nazarenos (cristianos), y mal podían aliarse con otra cosa que con un fanatismo sombrío e ignorante.» Para él, todo el ser moral y espiritual es producto de la sensación y de la actuación de los órganos; la psicología se reduce a fisiología; el pensamiento es una función de cerebro, ni más ni menos que la bilis es una función del hígado. Condillacismo de extrema izquierda, en violenta reacción contra el dualismo cartesiano.

No obstante su materialismo, Cabanis ha llevado a cabo diversos descubrimientos en psicología. Con más precisión que Leibniz, demostró la existencia de fenómenos interiores que no son iluminados por la conciencia, y que a la larga ejercen, con todo, una gran influencia (se trata del dominio de lo inconsciente, familiar hoy a la gente medianamente culta, pero cuya existencia no había sospechado la filosofía griega). Ha insistido asimismo sobre las impresiones que resultan, en nuestro interior, del funcionamiento de los órganos; es decir, de los dominios del instinto.

Yendo más allá todavía, Cabanis supuso que existía «cierta analogía entre la sensibilidad animal, el instinto de las plantas, las afinidades electivas y la atracción gravitante»; en todo ello ve «la tendencia de unos cuerpos hacia otros». ¿Cuál es el principio de esa tendencia? Cabanis piensa en la electricidad, pero también en la voluntad, en la cual admite que resida la unidad del yo. Esto es más que un presentimiento de la doctrina de Schopenhauer,

que había leído mucho a Cabanis y lo confesaba así. A su vez, Taine había de sufrir el mismo ascendiente. Se reprocha a Cabanis por haber sostenido en su juventud algunas opiniones incongruentes contra la religión; pero su materialismo se orientaba más bien hacia el espinosismo, como lo demuestra su carta a Fauriel, publicada después de su muerte. En ella reconoce en la naturaleza ciertas ideas de orden y aun de finalidad. Cabanis fué verdaderamente un gran talento.

* * *

Un anatómico original, Javier Bichat, que murió a los treinta años, en 1802, suscitó la cuestión del animismo y del vitalismo. Verá usted de qué se trata.

El hombre es naturalmente animista; atribuye alma a los seres vivos, e incluso, por extensión, a los que no se mueven. Cuando morimos, *entregamos el alma*; el alma es, pues, en concepto del pueblo, la misma cosa que la vida.

Creer que el alma humana no es sino el principio de la vida constituye la doctrina filosófica del *animismo*. Creer que el alma es algo distinto de la vida física, que existen dos principios en lugar de uno, es el *vitalismo*.

El animismo tiene a su favor la simplicidad, así como la casi unanimidad de la tradición filosófica. Pero suscita grandes objeciones; a saber:

1.^o El alma tiene que hacer su aprendizaje por medio de la experiencia, mientras que las funcio-

nes vitales son perfectas desde el comienzo de la vida.

2.^a El alma es consciente, mientras que las funciones vitales no lo son y sólo despiertan la conciencia, mediante el dolor, en el caso de que su marcha sea contrariada.

3.^a El alma se aduerme durante una tercera parte de la vida, en tanto que la vida de los órganos no sufre interrupción.

4.^a Si identificamos alma y vida y vemos en ésta un resultado de acciones mecánicas y químicas, no estamos lejos del materialismo.

Por otra parte, la hipótesis vitalista ofrece el defecto de multiplicar las *entidades*; es decir, los seres espirituales y misteriosos, y, por lo demás, deja sin explicación el hecho de experiencia de que el alma y la vida abandonan simultáneamente el cuerpo.

El más radical de los animistas fué Ernesto Stahl, de Anspach (murió en 1734), contemporáneo y amigo de Leibniz, que escribía: «La vida es el resultado de los esfuerzos conservadores del alma... El principio de vida es a la vez el principio del sentimiento y del pensamiento. El alma rige todas las funciones del cuerpo.»

Javier Bichat ni es estrictamente animista, ni estrictamente vitalista, aun cuando se incline hacia esta última doctrina. Distinguió la vida animal o de relación—que tiene por instrumentos órganos aparentes y simétricos (ojos, nariz, orejas), mediante los cuales comunicamos con el mundo exterior—de la vida orgánica que tiene por instrumentos órganos ocultos y de forma irregular (pulmonés, cora-

zón, riñones). Hay asimismo dos sensibilidades: una animal y consciente, de que dependen placer y dolor, y otra orgánica e inconsciente. La inteligencia pertenece a la vida de relación; las pasiones, a la vida orgánica. La vida, *sensu lato*, es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte. Fuera de los órganos, aparte de ellos, parece que existía un poder motor; pero, dice Bichat, se trata de un principio que está fuera de nuestro alcance. Así, la experiencia del alma es admitida como una posibilidad, al lado y por encima de la vida.

El vitalismo extremo fué enseñado por José Barthez, director de la Escuela de Medicina de Montpellier (1734-1806). Amigo de Dalember y colaborador de la *Enciclopedia*, estimaba que el principio vital domina no sólo en la totalidad del organismo, sino incluso en cada órgano; que es distinto del alma pensante como de las fuerzas mecánicas y químicas del cuerpo. Reconoce, a decir verdad, que el principio vital puede referirse «en cierto modo y en algún respesto» al alma, pero deja siempre a ésta la dirección íntegra de cuanto es sensibilidad, pensamiento y conciencia.

Aun cuando el vitalismo sea opuesto a las enseñanzas de Santo Tomás y de la Iglesia romana, muchos espiritualistas franceses de mediados del siglo XIX se han adherido a él. La controversia ha perdido un poco de su importancia desde que la idea de energía ha sustituido a la concepción dualista del espíritu y la materia, a pesar del contraste que subsiste siempre entre lo consciente y lo inconsciente. El foso abierto por Descartes entre alma y cuerpo está a punto de colmarse; no porque

el espíritu se materialice, sino porque la materia se espiritualiza.

El sabio físico inglés Eddington escribía recientemente (1920):

«El físico no sabe más acerca de la naturaleza de la materia que respecto a la naturaleza del espíritu; *incluso sabe menos de aquélla*. Esto simplifica la antigua cuestión de las relaciones entre el espíritu y la materia. Nada se opone a que la reunión de los átomos que forman el cerebro constituya una máquina pensante. Una vez que nuestro conocimiento de ciertos aspectos de la actuación de los átomos no logra que su naturaleza deje de ser tan inescrutable como la del espíritu, la dificultad de la acción recíproca de la materia y el espíritu disminuye.»

Me complazco en terminar mi carta y mi volumen con un juicio tan autorizado y tan moderado; porque decir, como se ha hecho, que ya no existe la materia, es ir un tanto aprisa y un poco lejos de más.

S. R.

INDICE

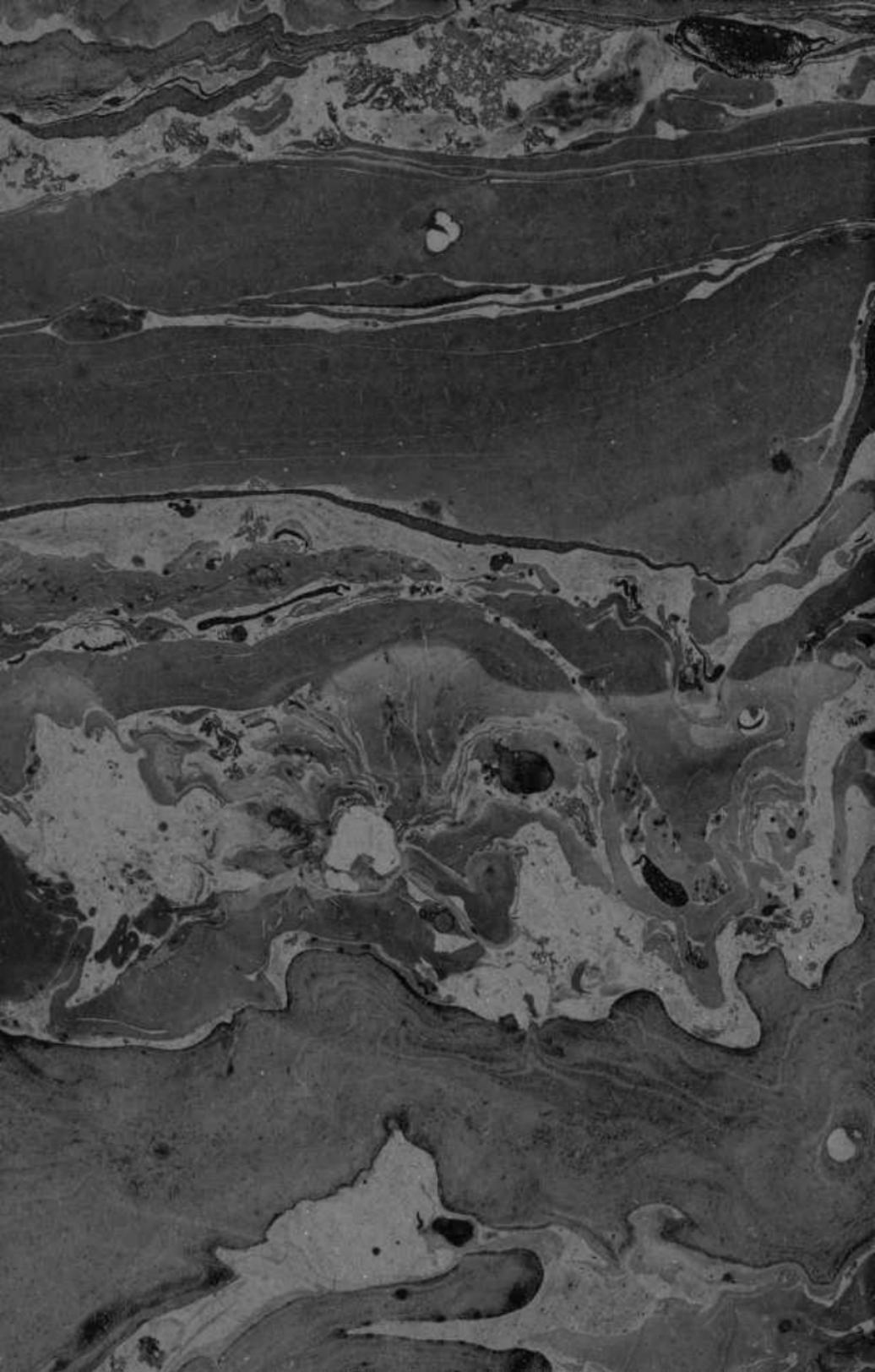
Págs.

XVIII.—LA FILOSOFIA ESCOLASTICA.—Severos juicios sobre la escolástica. Es un despertar del pensamiento. El pensamiento medieval no es libre. La Iglesia no ha puesto trabas a la escolástica. La filosofía y el dogma. Lo que la Iglesia enseña y lo que enseña la Razón. Lo que se sabía de la Antigüedad. La Lógica de Aristóteles; las cualidades ocultas. Desercrito de la observación.	5
XIX.—LA FILOSOFIA ESCOLASTICA (continuación).—Pre-escolástica y patristica. San Agustín. La Dialéctica. Boecio y la <i>Consolación de la Filosofía</i> . Alcuino, Escoto Erígena. Tradicionalismo carolingio. Primeras <i>Summas</i>	15
XX.—LA FILOSOFIA ESCOLASTICA (continuación).—Escuelas parisienses de escolástica. Escuela de Chartres. Dialécticos y antidialecticos. Disputa del realismo y del nominalismo. Los universales. San Anselmo. Prueba ontológica. Prueba de la Redención. Abelardo. Historia de Eloísa. Abelardo y San Benardo. El conceptualismo. Místicos y victorianos... ..	23
XXI.—LA FILOSOFIA ESCOLASTICA (continuación).—Descubrimiento de las obras de Aristóteles. Las Universidades. Las Ordenes mendicantes. Traductores y comentadores de Aristóteles. Persistente influencia de San Agustín. Aristóteles, tenido por sospechoso primeramente, impuesto después. Alejandro de Hales y Guillermo de Auvernia. Alberto Magno. Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás y Aristóteles. Las <i>Summas</i> de Santo Tomás. Sus opiniones sobre Dios, los universales y el alma. Méritos e influencia de Santo Tomás. Opinión de Voltaire. Juicio de Seailles... ..	37

- XXII.—LA FILOSOFIA ESCOLASTICA (continuación).—Los averroístas. Sigerio de Brabante. Audaces opiniones de los estudiantes de París. San Buenaventura. Roberto Grosseteste. Rogerio Bacon. Tomistas y escotistas. Duns Escoto. Guillermo de Occam. Buridan y Gerson. Raimundo Lulio y el *Arte Magna*. 55
- XXIII.—LA FILOSOFIA DEL ISLAM Y LA FILOSOFIA JUDIA.—Comienzos de la filosofía árabe. Avicena. Averroes. El sufismo. Algacel. Avicebrón (Abén Gabirol). Moisés Maimónides. La *Cábala*. Los *Sefirót*, la *Guematria*. El *Zohar*. 67
- XXIV.—LA FILOSOFIA MISTICA EN LA EDAD MEDIA.—Diferentes formas de misticismo. Los místicos no son locos todos, sino orgullosos. Los místicos se copian unos a otros. Primeros místicos en Occidente. San Buenaventura. Eckehart y Taulero. Suso; Jacobo Boehme. La *Imitación de Cristo*. Oposición monacal a la escolástica. Influencia de la *Imitación*... .. 77
- XXV.—LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO.—Dante y Petrarca. La Academia de Florencia. El platonismo y el estoicismo en favor. Los sabios griegos en Italia. La Universidad de Padua y el averroísmo. Pomponace, Cremonini, Vanini, Giordano Bruno, Campanella.
- XXVI.—LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO (continuación).—Nicolás de Cues. Afrícola; Reuchlin. Erasmo; Lutero. Melanchthon; Zwinglio; Paracelso. Los Van Helmont. F. Bacon. La inducción y las ciencias naturales. Influencia de Bacon... .. 99
- XXVII.—LA FILOSOFIA DEL RENACIMIENTO (continuación).—La corriente de librepensamiento en Francia. Rabelais, Montaigne. Charrón. Copérnico. Keplero. Galileo. P. Dubois. Maquiavelo. T. Moro. Grocio. Luis Vives; Miguel Servet. B. Gracián; F. Suárez... .. 109
- XXVIII.—RENATO DESCARTES. — Vida de Descartes. Influencia del proceso de Galileo en sus trabajos. El *Discurso del Método*. El espíritu de geometría, la regla de evidencia. Dios y la libertad humana. Cualidad y cantidad. El Universo mecánico. Animales autómatas y es-

	Págs.
piritus animales. Juicios de Voltaire. Influencia de Descartes sobre su tiempo. Su influencia sobre el librepensamiento del siglo XVIII... ..	123
XXIX.—BLAS PASCAL.—Vida de Pascal. Pascal contra Descartes. Analogías y diferencias. Corazón y razón; los dos infinitos. Escepticismo y misticismo de Pascal. Su dualismo. Juicio de Voltaire. El fideísmo. Influencia de Pascal sobre el siglo XIX.	137
XXX.—SPINOSA Y MALEBRANCHE.—Vida de Spinoza. Spinoza y Descartes. Juicio de Voltaire. Panteísmo y ateísmo. El derecho político. Influencia de Spinoza; judíos bien dotados. Malebranche y el ocasionalismo. Moral de Malebranche. Polémicas de Malebranche. Malebranche y Berkeley.	147
XXXI.—GODOFREDO GUILLERMO LEIBNIZ. Vida de Leibniz. Leibniz, gran geómetra. El <i>Arte combinatoria</i> y la <i>Logística</i> . Trabajos del siglo XIX en este mismo sentido. Los principios de razón suficiente, de los indiscernibles, de continuidad. Lo inconsciente, las ideas innatas. El dinamismo leibniziano. Las mónadas. La armonía preestablecida, el optimismo. Juicio de Voltaire. Influencia de Leibniz; Cristiano Wolf. La estética de Baumgarten.	159
XXXII.— OTROS FILOSOFOS FRANCESES DEL SIGLO XVII.—Bossuet, Fenelon, Arnauld, Gassendi. Daniel Huet. Pedro Bayle. El escepticismo moderado. Bayle, continuador de Descartes.	173
XXXIII.—FILOSOFIA INGLESA. — HOBBS, CUDWORTH, LOCKE.—Tendencia utilitaria. T. Hobbes. Teoría del Estado. Hobbes y Grocio. Ralph Cudworth. J. Locke. El sensualismo. La libertad relativa. La moral, la educación, la política. Juicio de Voltaire. Locke y Newton.	181
XXXIV.—FILOSOFIA INGLESA: SHAFTESBURY. BERKELEY. HUME. R. Cumberland, Shaftesbury. Moral y metafísica de Shaftesbury. G. Berkeley. Locke y Berkeley. David Hume. El empirismo. Influencia de Hume sobre Kant.	193
XXXV.—LA FILOSOFIA DEL SIGLO XVIII	

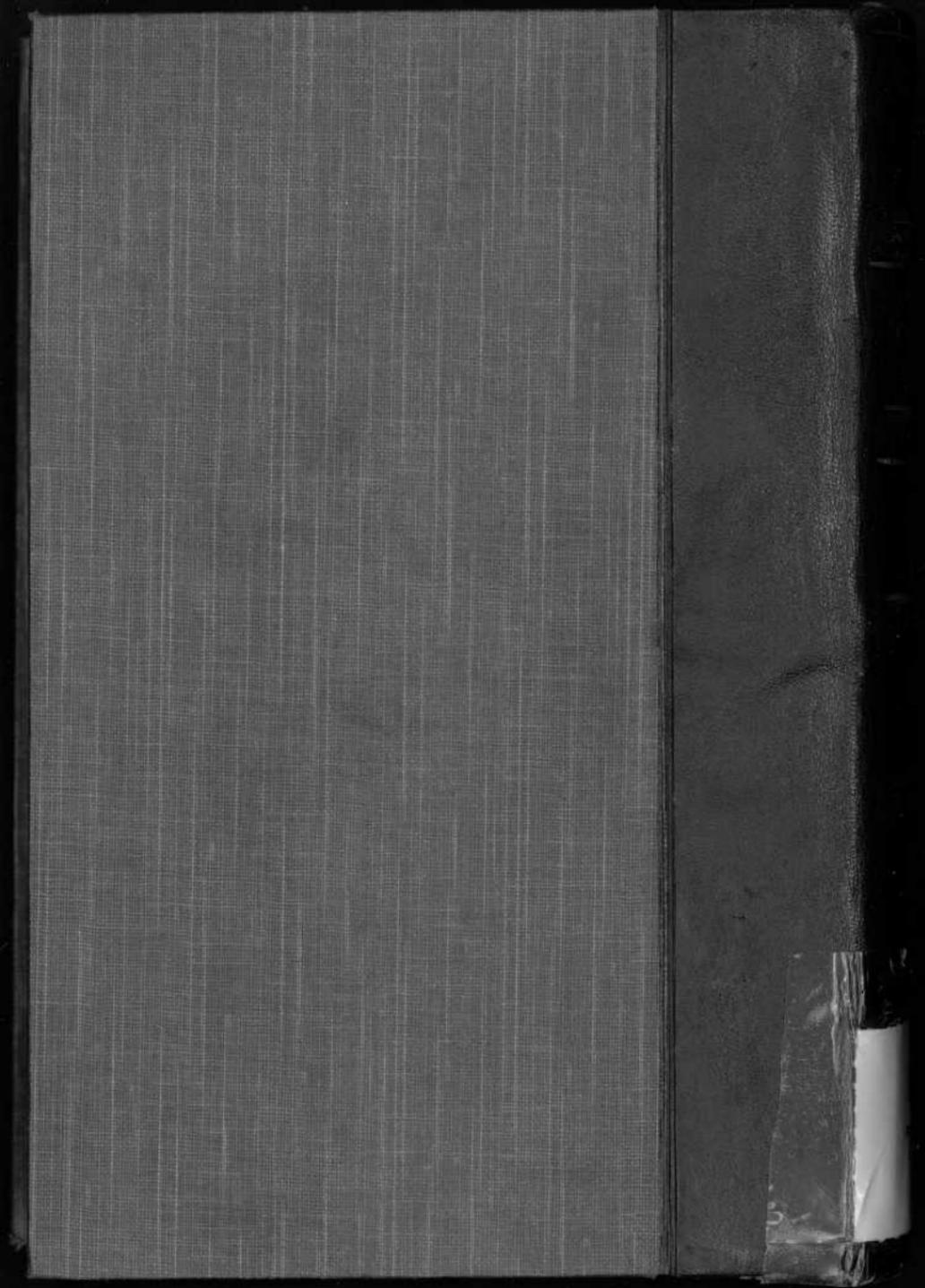
EN FRANCIA. FONTENELLE.—Caracteres generales de la filosofía francesa en el siglo XVIII. Fontenelle, hombre de ingenio. La Historia de los oráculos, libro atrevido. Fontenelle y el comparatismo. Influencia de Fontenelle...	201
XXXVI.—LA ENCICLOPEDIA, VOLTAIRE.—Diderot y la Enciclopedia. Vida de Voltaire. El <i>Diccionario filosófico</i> . Escepticismo de Voltaire. Voltaire, admirador de Bayle. Condenación del ateísmo. Dios y la inmortalidad del alma. Sensualismo de Voltaire. Pensamientos profundos de Voltaire. Moral natural. Parte concedida al placer; odio a la intolerancia, Voltaire, anticristiano. Influencia de Voltaire... ..	207
XXXVII.—AMIGOS Y CORRESPONSALES DE VOLTAIRE; LA EXTREMA IZQUIERDA FILOSOFICA.—Dalembert. Concepción mecánica del mundo. Diderot. Idea de la evolución. Condorcet. Filosofía del progreso. La Mettrie, Helvecio. Sensualismo de Helvecio. Holbach. Impertinencia del ateísmo. Sylvain Maréchal...	223
XXXVIII.—JUAN JACOBO ROUSSEAU. Voltaire y Rousseau. Vida de Rousseau. Religión de Rousseau. <i>Profesión de fe del Vicario saboyano</i> . <i>Contrato Social</i> . <i>El Emilio</i>	235
XXXIX.—LA FILOSOFIA POLITICA Y SOCIAL EN FRANCIA.—Barbeyrac; Montesquieu. <i>El espíritu de las Leyes</i> . Insuficiencia de la filosofía de Montesquieu. Turgot. Mably. El espíritu de quimera. Babeuf. Babuvismo, marxismo y bolchevismo... ..	243
XL.—VICO Y LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA. J. B. Vico. La filosofía de la historia, la sociología, el derecho natural. La idea de la evolución. Progreso y supervivencias. La teoría de los ciclos. La estética de Vico. Influencia de Vico... ..	253
XLI.—ULTIMOS FILOSOFOS FRANCESES DEL SIGLO XVIII: SENSUALISTAS, ANIMISTAS, VITALISTAS.—Condillac. La estatua dotada de sentidos. Cabanis. Bichat. El animismo y el vitalismo. J. Barthez. La materia se espiritualiza; testimonio de Eddington... ..	260



B.P. de Soria



61180690
DR 7112



REINACH
—
CARTAS
A ZOE

2

DR
7112