

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA. — I

Observaciones introductorias. — El escepticismo de Bayle. — Fontenelle. — Montesquieu y su estudio de las leyes. — Maupertuis. — Voltaire y el deísmo. — Vauvenargues. — Condillac y el espíritu humano.— Helvecio y la concepción del hombre.

1. Parece haber una tendencia natural en muchos a concebir la Ilustración Francesa primordialmente como una crítica destructiva y una abierta hostilidad contra el Cristianismo, o por lo menos, contra la Iglesia Católica. Aparte de Rousseau, el nombre que más suena cuando se habla de los filósofos franceses del siglo XVIII es probablemente el de Voltaire. Y este nombre suscita en el espíritu la imagen de un literato brillante y agudo, incansable en su denuncia de la Iglesia como enemiga de la razón y propugnadora de la intolerancia. Además, cuando uno ha leído algo acerca del materialismo de autores como La Mettrie y d'Holbach, puede perfectamente inclinarse a entender la Ilustración Francesa como un movimiento antirreligioso que pasó del deísmo de Voltaire y Diderot, en su primera fase, al ateísmo de d'Holbach y a la cruda visión materialista de un Cabanis. Dada esta interpretación de la Ilustración, la estimación en que uno la tenga dependerá considerablemente de las propias convicciones religiosas, o de la ausencia de ellas. El uno considerará la filosofía francesa del siglo XVIII como un movimiento que siguió adentrándose en la impiedad hasta dar sus últimos frutos en la profanación de la catedral de Notre Dame durante la Revolución; y el otro lo considerará como la progresiva liberación espiritual respecto de la superstición religiosa y la tiranía eclesiástica.

Tampoco es infrecuente la idea de que los filósofos franceses del siglo XVIII fueron todos enemigos del sistema político existente y prepararon el camino a la Revolución. Y dada esta interpretación política son también obviamente posibles diferentes estimaciones de la obra de esos filósofos. Uno puede considerarlos como irresponsables fomentadores de la revolución, cuyos escritos tuvieron

efectos prácticos en el terror jacobino. Y otro puede considerarlos como representantes de un determinado estadio de un desarrollo sociopolítico inevitable, como escritores que contribuyeron a iniciar el estadio de la democracia burguesa, destinada a su vez a ser sustituida por el régimen del proletariado.

Ambas interpretaciones de la Ilustración Francesa —la que la contempla desde el punto de vista de su actitud respecto de las instituciones religiosas y de la religión misma y la que la interpreta en base a su actitud respecto de los sistemas políticos y los desarrollos políticos y sociales— tienen sin ninguna duda fundamento factual. Es posible que sus fundamentos no sean de la misma solidez. Aunque varios filósofos discrepaban sin duda del *ancien régime*, sería un gran error creer que todos los filósofos típicos de la Ilustración fomentaron conscientemente la Revolución. Voltaire, por ejemplo, aunque deseaba ciertas reformas, no se interesaba propiamente por la promoción de la democracia. Le interesaba la libertad de expresión para sí mismo y para sus amigos, pero es imposible calificarle de demócrata. Más que un gobierno popular habría gustado de un despotismo ilustrado y benévolo, especialmente si la benevolencia beneficiaba a los *philosophes*. En cualquier caso, no tenía la menor intención de promover una revolución de lo que para él era “la canalla”. Es verdad, por otra parte, que todos los filósofos considerados como representantes típicos de la Ilustración Francesa se oponían, en diversos grados, al dominio de la Iglesia. Muchos de ellos se oponían también al cristianismo, y algunos fueron ateos dogmáticos, resueltamente opuestos a toda religión, producto, para ellos, de la ignorancia y el temor, enemiga del progreso intelectual y obstáculo a la moralidad verdadera.

Pero aunque tanto la interpretación como actitud respecto de la religión cuanto la interpretación sobre la base de convicciones políticas (aunque ésta en menor medida) tienen fundamento en los hechos, el describir la filosofía francesa del siglo XVIII como un prolongado ataque al trono y al altar sería dar una imagen muy inadecuada de ella. Desde luego que se atacó en nombre de la razón a la Iglesia Católica, la religión revelada y, en ciertos casos, toda forma

de religión. Pero el ejercicio de la razón era para los filósofos de la Ilustración Francesa mucho más que la simple crítica destructiva practicada en la esfera religiosa. La crítica destructiva era, por así decirlo, el lado negativo de la Ilustración. El aspecto positivo consistía en el intento de entender el mundo y, especialmente, el hombre mismo en su vida psíquica, moral y social.

Al decir eso no pretendo minimizar la importancia de las opiniones de los filósofos acerca de asuntos religiosos, ni eliminarlas como irrelevantes. En verdad que nadie que comparta las convicciones religiosas del autor puede contemplar con indiferencia la actitud de los filósofos ilustrados franceses. Pero incluso completamente aparte de las creencias de cada cual, la actitud de los *philosophes* respecto de la religión tuvo sin duda importancia y significación cultural. Expresaba, en efecto, un resuelto cambio respecto del punto de vista de la cultura medieval, y representaba realmente un estadio cultural nuevo y distinto. Tenemos que recordar al mismo tiempo que en esa época somos testigos del crecimiento y de la extensión del punto de vista científico. Los filósofos franceses del siglo xviii creyeron firmemente en el progreso, esto es, en la extensión del punto de vista científico desde la física hasta la psicología, la moralidad y la vida social del hombre. Si tendían a recusar la religión revelada, y a veces incluso cualquier religión, ello se debía en parte a su convicción de que la religión, revelada y particular o religión en general, es un enemigo del progreso intelectual y del uso claro y libre de la razón. Por supuesto que no pienso que llevaran razón. Para mí no hay una incompatibilidad intrínseca entre la religión y la ciencia. Pero mi tesis es que si nos detenemos demasiado exclusivamente ante su crítica destructiva en la esfera religiosa, iremos perdiendo de vista los objetivos positivos de los *philosophes*. Y entonces tendremos una visión unilateral del cuadro.

Los filósofos franceses del siglo XVIII estuvieron considerablemente influidos por el pensamiento inglés, particularmente por Locke y Newton. Hablando en general, puede decirse que estaban de acuerdo con el empirismo del primero. El ejercicio de la razón en filosofía no significaba para ellos la

construcción de grandes sistemas deducidos a partir de ideas innatas o de principios primeros autoevidentes. En este sentido recusaron la metafísica especulativa del siglo anterior. Eso no quiere decir que no se interesaran por las síntesis ni que fueran pensadores puramente analíticos que sólo prestaran atención a los varios problemas y a las varias cuestiones particulares sin intentar nunca sintetizar sus varias conclusiones. Pero el hecho es que estaban convencidos de que la vía adecuada es la que lleva a los fenómenos mismos y permite aprender por observación sus leyes y sus causas. Luego podemos proceder a la síntesis, a formar principios universales y a examinar los hechos particulares a la luz de las verdades universales. Dicho de otro modo, ellos entendieron que es un error suponer la existencia de un método ideal, el método deductivo de la matemática, aplicable a todas las ramas del estudio. Buffon, por ejemplo, lo vio claramente, y sus ideas influyeron algo en Diderot.

Este planteamiento empirista del conocimiento llevó en algunos casos, como el de d'Alembert, a una posición que puede llamarse positivista. La metafísica, si por tal se entiende el estudio de la realidad transfenoménica, es la esfera de lo incognoscible. No podemos tener conocimiento cierto en ese campo, y es una pérdida de tiempo dedicarse a él. El único modo de tener una metafísica racional consiste en sintetizar los resultados de las ciencias empíricas. Y en la ciencia empírica misma no nos ocupamos de "esencias" sino de fenómenos. Es verdad que en cierto sentido hablamos también de esencias, pero se trata simplemente de las que Locke llamó esencias "nominales". La palabra no se usa entonces en sentido metafísico.

Pero sería un grave error creer que todos los filósofos de la Ilustración Francesa fueron "positivistas". Voltaire, por ejemplo, creía que la existencia de Dios es demostrable. Y también lo creyó Maupertuis. Pero lo que sí es cierto es que podemos descubrir una clara aproximación al positivismo en ciertos pensadores del período. Por lo cual podemos decir que la filosofía del siglo XVIII contribuyó a preparar el camino al positivismo del siglo siguiente.

Pero, al mismo tiempo, toda esa interpretación de la Ilustración Francesa es unilateral, porque resulta demasiado filosófica en cierto

sentido. Tomaré el ejemplo de Condillac para ilustrar lo que quiero decir. Este filósofo estaba muy influido por Locke y se dispuso a aplicar el empirismo de Locke, tal como él lo entendía, a las facultades y las operaciones psíquicas del hombre, intentando mostrar cómo es posible explicarlas todas a base de “sensaciones transformadas”. Condillac mismo no era precisamente lo que llamaríamos hoy positivista. Pero es indudablemente posible interpretar su *Tratado de las sensaciones* como un paso hacia el positivismo o un estadio del desarrollo de éste. Por supuesto que también es posible interpretar simplemente el libro como un estadio del desarrollo de la psicología, y la psicología considerada en sí misma no está necesariamente vinculada al positivismo filosófico.

Numerosos filósofos de la Ilustración Francesa reflexionaron acerca de las conexiones entre la vida psíquica del hombre y sus condiciones fisiológicas. Y en ciertos casos, como el de Cabanis, esto redundó en formulaciones de rotundo materialismo. Por lo tanto, uno puede tender a interpretar toda la investigación de esos pensadores sobre la base de dicho resultado. Pero no menos posible es considerar el materialismo dogmático de ciertos filósofos como una aberración transitoria en el curso del desarrollo de una valiosa línea de estudio. Dicho de otro modo: si se consideran los estudios psicológicos de los filósofos del siglo XVIII como experimentos e intentos en los primeros estadios del desarrollo de esa línea de investigación, la psicología, entonces puede darse menos importancia a las exageraciones y crudezas dichas que si uno restringe su horizonte mental a la Ilustración Francesa considerada en sí misma. Es verdad que cuando se estudia, como ocurre en estos capítulos, el pensamiento de un período determinado y de un grupo de hombres no menos determinado, hay que prestar atención a las exageraciones y a las crudezas. Pero también es bueno tener presente una imagen más general, y recordar que esos rasgos pertenecen a un determinado estadio de una línea de desarrollo que se alarga hacia el futuro y es capaz de suministrar ella misma más adelante la crítica y la corrección de sus aberraciones tempranas.

Por lo tanto, podemos considerar en general la filosofía de la Ilustración Francesa como un intento de desarrollar lo que Hume

había llamado “the Science of man”, la ciencia del hombre. Es verdad que esa descripción no recoge todos los datos. Así tenemos, por ejemplo, entre ellos teorías cosmológicas. Pero sí que nos solicita la atención sobre el interés que tuvieron los filósofos del siglo XVIII por hacer con la vida psíquica y social lo que Newton había hecho con el universo físico. Al intentar realizar esa tarea decidieron un planteamiento más inspirado por el empirismo de Locke que por los sistemas especulativos del siglo anterior.

También vale la pena observar que los filósofos de la Ilustración Francesa, igual que cierto número de moralistas ingleses, aspiraban a separar la ética de la metafísica y de la teología. Es verdad que sus ideas morales diferían considerablemente, pues iban, por ejemplo, desde el idealismo ético de Diderot hasta el trivial utilitarismo de La Mettrie. Pero estaban más o menos de acuerdo en intentar poner la moralidad sobre sus propios pies, por así decirlo. Ésta es realmente la significación de la afirmación de Bayle según la cual es perfectamente posible un estado de ateos, así como del añadido de La Mettrie según el cual eso no es sólo posible, sino también deseable. Sería, de todos modos, incorrecto, decir que todos *les philosophes* compartieran ese punto de vista. En opinión de Voltaire, por ejemplo, si Dios no existiera habría que inventarlo precisamente en bien de la armonía moral de la sociedad. Pero, en general, la filosofía de la Ilustración contenía la tesis de una separación de la ética respecto de consideraciones metafísicas y teológicas. Cosa, por supuesto, abierta a la discusión es la de si tal separación es sostenible o no.

Hemos de recordar, por último, que la filosofía del siglo XVIII, en Francia igual que en Inglaterra, fue principalmente obra de hombres que no eran profesores de filosofía en las universidades y que frecuentemente tuvieron intereses extrafilosóficos. Hume, por ejemplo, no ha sido menos historiador que filósofo. Voltaire ha escrito dramas. Maupertuis realizó una expedición al Ártico con la intención de determinar la forma de la Tierra en los polos mediante la medición exacta de un grado de latitud. D’Alembert fue un matemático eminente. Montesquieu y Voltaire tuvieron cierta importancia en el desarrollo de la historiografía. La Mettrie era médico. En el siglo XVIII nos encontramos aún en tiempos en los

cuales algún conocimiento de ideas filosóficas se consideraba como exigencia cultural básica, y la filosofía no se había convertido en un reservado académico. Seguía habiendo, además, una conexión clara entre la filosofía y las ciencias, conexión que ha sido incluso una característica muy general del pensamiento filosófico francés.

2. Entre los escritores franceses que prepararon el camino a la Ilustración en Francia el más influyente fue tal vez Pierre Bayle (1647-1706), autor del famoso *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697). Educado como protestante, Bayle se hizo católico y luego volvió al protestantismo. Pero pese a su definitiva adhesión a la Iglesia Reformada, siempre estuvo convencido de que los católicos no tenían el monopolio de la intolerancia. Y durante su estancia en Rotterdam, donde vivió a partir de 1680, defendió la tolerancia y atacó al teólogo calvinista Jurieu por su actitud intolerante.

En opinión de Bayle las controversias teológicas de la época eran confusas y carecían de interés. Tómese, por ejemplo, la controversia acerca de las relaciones entre la gracia y el libre albedrío. Tomistas, jansenistas y calvinistas se unen todos en este punto contra el molinismo. Y no hay realmente diferencia fundamental entre ellos. Pero los tomistas claman que no son jansenistas, los jansenistas repudian a los calvinistas, y éstos condenan a unos y otros. Por lo que hace a los molinistas, recurren a argumentos sofisticados en su deseo de mostrar que la doctrina de san Agustín es distinta de la de los jansenistas. En general, los seres humanos se enorgullecen demasiado de pensar que tienen diferencias cuando no las tienen, y tienden demasiado a ver conexiones insolubles entre posiciones diferentes que no las tienen. Muchas controversias deben su vida y su vigor al prejuicio y a la falta de juicio claro.

Pero más importante que las opiniones de Bayle acerca de las controversias en el campo de la teología dogmática es lo que opina acerca de la metafísica y la teología natural o filosófica. Piensa que la razón humana está más capacitada para descubrir errores que para hallar verdad positiva, y que esto puede decirse particularmente cuando se trata de metafísica. Se reconoce comúnmente, por ejemplo, que todo filósofo tiene derecho a criticar cualquier prueba de la existencia de Dios, siempre que no niegue que la existencia de

Dios puede probarse de un modo u otro. Pero, en realidad, todas las pruebas conocidas de la existencia de Dios han sido sometidas a una crítica que las ha destruido. Tampoco ha resuelto nadie el problema del mal. Y nada de eso es sorprendente. Pues no es posible conseguir una reconciliación de la existencia del mal en el mundo con la afirmación de un Dios infinito, omnisciente y omnipotente. Los maniqueos daban con su filosofía dualista una explicación del mal muy superior a cualquier explicación propuesta por la ortodoxia. Pero, al mismo tiempo, la hipótesis metafísica de los maniqueos era absurda. Por lo que hace a la inmortalidad del alma, no se ha dispuesto nunca de prueba evidente.

Bayle no afirmaba que las doctrinas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma fueran falsas. Lo que hacía era situar la fe fuera del ámbito de la razón. Pero esta afirmación requiere ciertas precisiones. Pues Bayle no sostenía simplemente que las verdades religiosas sean insusceptibles de prueba racional, aun no contradiciendo a la razón, sino que pensaba más bien que dichas verdades contienen mucha cosa que repugna a la razón. Por eso añadía, sinceramente o no, que tiene mucho más mérito el aceptar la revelación. En cualquier caso, si las verdades de la religión pertenecen a la esfera de lo no-racional, entonces no tiene el menor interés dedicarse a la argumentación y la controversia teológicas. La tolerancia debe sustituir a la controversia.

Hay que observar que Bayle no separaba sólo la religión de la razón, sino también la religión de la moralidad. Esto es, Bayle insistía en que es un gran error suponer que las convicciones y las motivaciones religiosas son necesarias para llevar una vida moral. Motivos no-religiosos pueden ser tan eficaces o más que los religiosos. Y sería perfectamente posible disponer de una sociedad moral compuesta por gentes que no creyeran en la inmortalidad, ni siquiera en Dios. Después de todo, dice Bayle en su artículo sobre los saduceos en el *Dictionnaire*, los saduceos, que no creían en la resurrección, eran mejores que los fariseos, los cuales sí creían. La experiencia de la vida no indica que haya una conexión indisoluble entre la creencia y la práctica. Así llegamos al concepto del ser humano moral y autónomo que no necesita creencia religiosa para

tener una vida virtuosa.

Otros escritores de la Ilustración Francesa, como Diderot, han utilizado ampliamente el *Dictionnaire* de Bayle, que también tuvo su influencia en la Ilustración Alemana, la *Aufklärung*. En 1767, Federico el Grande escribía a Voltaire que Bayle había comenzado la batalla, que le habían seguido algunos filósofos ingleses y que Voltaire estaba destinado a terminarla.

3. Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) es sobre todo conocido como divulgador de ideas científicas. Empezó su carrera literaria con una pieza teatral que no tuvo éxito y otras producciones literarias. Pronto se dio cuenta de que la sociedad de la época aceptaría gustosamente exposiciones claras e inteligibles de la nueva física. Su intento de satisfacer esta necesidad tuvo tal éxito que Fontenelle se convirtió en secretario de la *Académie des Sciences*. En general Fontenelle defiende la física cartesiana, y en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) popularizó las teorías astronómicas de Descartes. Pero no ignoró la importancia de Newton, y en 1727 publicó un *Elogio de Newton*. De todos modos, defendió la teoría cartesiana de los torbellinos en su *Theorie des tourbillons cartésiens* (1752) y atacó el principio newtoniano de gravitación, que le parecía contener la postulación de una entidad oculta. Las notas manuscritas que se encontraron en su estudio a su muerte ponen en claro que durante la última parte de su vida se iba orientando resueltamente hacia el empirismo. Todas nuestras ideas se reducen en última instancia a los datos de la experiencia sensible. ’

Además de ayudar a difundir el conocimiento de las ideas científicas en la Francia del siglo XVIII, Fontenelle contribuyó también indirectamente al crecimiento del escepticismo respecto de las verdades religiosas. Publicó, por ejemplo, opúsculos acerca de *El origen de las Fábulas* y *la Historia de los Oráculos*. En el primero rechazaba la idea de que los mitos o fábulas se deban a la facultad imaginativa y no a la inteligencia. Los mitos griegos, por ejemplo, nacieron del deseo de explicar los fenómenos, fueron el producto de la inteligencia, aunque la imaginación tuviera su papel en su elaboración. La inteligencia del hombre no era en épocas antiguas esencialmente distinta de la inteligencia del hombre moderno. Igual

el hombre primitivo que el moderno intentan explicar los fenómenos, reducir lo desconocido a lo conocido. La diferencia entre uno y otro consiste en esto: en los tiempos antiguos el conocimiento positivo era escaso, y el espíritu se veía obligado a recurrir a explicaciones mitológicas. En cambio, en el mundo moderno el conocimiento positivo se ha acumulado en tal medida que la explicación científica va ocupando el lugar de la mitológica. Es obvio lo que implica esa tesis, aunque Fontenelle no lo formule explícitamente.

En su escrito acerca de los oráculos Fontenelle mantiene que no hay razón de peso para afirmar que los oráculos paganos se debieran a la actividad de demonios o que quedaran reducidos al silencio por la venida de Cristo.

El argumento en favor del poder y la divinidad de Cristo que consiste en decir que los oráculos paganos se redujeron al silencio carece, por tanto, de todo fundamento histórico. El punto en discusión no tiene, ciertamente, gran importancia; pero parece dicho implícitamente que los apologetas cristianos recurren habitualmente a argumentos sin valor.

De todos modos, Fontenelle no era ateo. Su idea era que Dios se manifiesta a sí mismo en el sistema de la naturaleza, gobernado por leyes, y no en la historia, en la cual reinan la pasión humana y el capricho. Dicho de otro modo : para Fontenelle Dios no es el Dios de ninguna religión histórica, el que se revela en la historia y da origen a los sistemas dogmáticos, sino el Dios de la naturaleza, revelado en la concepción científica del mundo. Sin duda hubo ateos entre los filósofos franceses del siglo XVIII; pero fue mucho más común el deísmo, o teísmo, como lo llamó Voltaire, aunque el ateísmo se diera más frecuentemente entre los franceses que entre sus contemporáneos ingleses.

4. Se ha observado ya que los filósofos de la Ilustración Francesa aspiraban a entender la vida social y política del hombre. Una de las obras más importantes en este terreno es el tratado de Montesquieu sobre la ley. Charles de Secondai (1689-1755), barón de la Brède et de Montesquieu, era entusiasta de la libertad y enemigo del despotismo. En 1721 publicó sus *Lettres per sanes*, sátira de las condiciones políticas y eclesiásticas de Francia. De 1728

a 1729 estuvo en Inglaterra, donde concibió gran admiración por ciertos rasgos del sistema político inglés. En 1734 publicó sus *Considerations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*. En 1748, por último, apareció su obra sobre la ley, *De l'esprit des lois*, fruto de unos diecisiete años de trabajo.

En esta última obra emprende Montesquieu un estudio comparativo de la sociedad, el derecho y el gobierno. Su conocimiento factual no era lo suficientemente amplio y preciso como para permitirle realizar una empresa concebida tan ampliamente; pero la empresa misma, ese estudio sociológico comparado era de importancia. Es verdad que Montesquieu había tenido algunos predecesores. Aristóteles sobre todo, que había iniciado la recopilación de estudios acerca de un gran número de constituciones griegas. Pero el proyecto de Montesquieu tiene que entenderse a la luz de la filosofía contemporánea. Montesquieu aplicaba al campo de la política y el derecho el método empírico e inductivo que otros filósofos estaban aplicando a otros campos.

La intención de Montesquieu no estribaba, empero, en describir simplemente los fenómenos sociales, políticos y jurídicos, o en registrar y describir grandes números de hechos particulares. Deseaba comprender los hechos, usar el estudio comparativo de los fenómenos como base para un estudio sistemático de los principios del desarrollo histórico. “Ante todo examiné a los hombres, y llegué a la convicción de que en esta infinita diversidad de leyes y costumbres no están exclusivamente guiados por sus caprichos. Enuncié principios y vi que los casos particulares encajaban con ellos como por sí mismos, que las historias de todas las naciones no son sino las consecuencias (de esos principios) y que toda ley particular está ligada a otra o depende de otra más general.”¹ Así pues, Montesquieu se planteaba su tema no con el espíritu del simple sociólogo positivista, sino más bien como un filósofo de la historia.

Considerada según uno de sus aspectos, la teoría de la sociedad, el gobierno y la ley propuesta por Montesquieu es una serie de generalizaciones, a menudo muy apresuradas, de datos históricos. Los diferentes sistemas de leyes positivas que se dan en diferentes sociedades políticas son relativos a una variedad de factores, como el

carácter del pueblo, la naturaleza y los principios de las formas de gobierno, el clima, las condiciones económicas, etc. La totalidad de esas relaciones constituye “el espíritu de las leyes”. Y lo que Montesquieu quiere examinar es ese espíritu.

Montesquieu habla primero de la relación de las leyes con el gobierno. Divide el gobierno en tres clases, “republicano, monárquico y despótico”.^{1 2} Una república puede ser una democracia, si es el pueblo el que posee el poder supremo, o una aristocracia, si sólo una parte del pueblo posee el poder supremo. En una monarquía el príncipe gobierna de acuerdo con ciertas leyes fundamentales y hay en general “poderes intermedios”. En un estado despótico no hay leyes fundamentales ni “depositarios*” de ellas. “Por eso suele tener en esos países tanta influencia la religión, porque constituye una especie de depositario permanente, y si eso no puede decirse de la religión, será verdadero de las costumbres que se respetan como si fueran leyes.”³ El principio del gobierno republicano es la virtud ciudadana; el del monárquico es el honor; el del despotismo es el temor. Dadas esas formas de gobierno y sus principios, prevalecerán probablemente ciertos tipos de sistema jurídico. “Entre la naturaleza y la forma de gobierno hay esta diferencia, a saber, que su naturaleza es aquello por lo cual se constituye, y su principio aquello por lo cual obra. La una es su estructura particular, y el otro es las pasiones humanas que lo ponen en movimiento. Y las leyes han de tener en cuenta tanto el principio cuanto la naturaleza de cada gobierno.”⁴

He descrito la teoría de Montesquieu como si no pretendiera ser más que una generalización empírica. Y una de las objeciones obvias contra ella, cuando se la interpreta así, es que su clasificación es tradicional y artificial, muy inadecuada como descripción de los datos históricos. Pero es importante observar que Montesquieu está hablando de tipos de gobierno ideales. Así, por ejemplo, detrás de todo despotismo existente podemos discernir un tipo ideal de gobierno despótico. De lo cual no se sigue en modo alguno que todo

1 *De l'esprit des lois*, Préface.

2 *Ibid.* II 1.

3 *Ibid.* II 4.

4 *Ibid.*, III, 1.

despotismo dado vaya a encarnar fielmente ese tipo ideal o puro en su estructura o en su “principio”. La teoría tipológica no nos autoriza a inferir que en cualquier república dada el principio operativo vaya a ser la virtud ciudadana, o que en cualquier despotismo el principio operativo de la conducta sea el temor. Pero en la medida en que una forma de gobierno no encarna su tipo ideal se dice que es imperfecta. “Tales son los principios de los tres gobiernos, lo cual no quiere decir que en tal o cual república los hombres sean virtuosos, sino que deberían serlo. Ni prueba que en una determinada monarquía la gente tenga el sentido del honor, ni que en un determinado estado despótico la gente tenga una sensación de miedo, sino que así debería ser. Pues sin esas cualidades el gobierno será imperfecto. ”⁵ Montesquieu puede decir, por lo tanto, que bajo una forma dada de gobierno habría que encontrar cierto sistema de leyes y no el que efectivamente se encuentra. El legislador ilustrado velará porque las leyes correspondan al tipo de sociedad política; pero la correspondencia no será un dato necesario.

Afirmaciones análogas pueden hacerse acerca de la relación entre las leyes y las condiciones climáticas y económicas. El clima, por ejemplo, ayuda a formar el carácter y las pasiones de un pueblo. El carácter de los ingleses difiere del de los sicilianos. Y las leyes “deberían adaptarse al pueblo para el cual se promulgan, de tal modo que las de una nación resultaran muy improbablemente apropiadas para otra”.⁶ Montesquieu no dice que el clima y las condiciones económicas determinan sistemas de leyes de tal modo que no sea posible un control inteligente de los mismos. Sino que ejercen una influencia poderosa sobre las formas de gobierno y los sistemas jurídicos; esa influencia no es como la de un hado determinante. El legislador prudente adaptará la ley a las condiciones climáticas y económicas. Pero eso quiere decir, por ejemplo, que en ciertas circunstancias tendrá que reaccionar conscientemente contra los efectos adversos del clima sobre el carácter y la conducta. El hombre no es simple juguete de condiciones y factores infrahumanos.

Tal vez sea correcto distinguir dos ideas importantes en el marco

5 *De l'esprit des lois*, III, 2.

6 *Ibid.*, I, 3.

de la teoría de Montesquieu. En primer lugar, la idea de los sistemas jurídicos como resultado de complejos factores empíricos. Aquí tenemos una generalización a partir de datos históricos, la cual se puede usar como hipótesis para una ulterior interpretación de la vida social y política del hombre. En segundo lugar, la idea de ideales operativos en las sociedades humanas. La tipología de Montesquieu, pese a su originaria estrechez, puede, por lo tanto, entenderse en el sentido de la tesis de que toda sociedad política es la encarnación imperfecta de un ideal que ha sido un factor formativo implícito en su desarrollo y hacia el cual tiende, o del cual se está separando. La tarea del legislador prudente consistirá en discernir la naturaleza de ese ideal operativo y en adaptar la legislación a su realización progresiva. Si se interpreta de este modo, la tipología de Montesquieu se presenta como algo más que un resto de las clasificaciones griegas de constituciones. Se puede decir que Montesquieu está intentando expresar una genuina visión histórica con la ayuda de algunas categorías anticuadas.

Pero si exponemos de este modo la teoría de Montesquieu, estaremos admitiendo que el autor se interesaba sólo por la comprensión de los datos históricos y que se satisfacía con un relativismo en cuanto al asunto político- jurídico mismo. Los sistemas jurídicos son resultado de diferentes complejos de factores empíricos. En cada sistema podemos ver un ideal operativo en acción. Pero no hay ningún criterio absoluto por referencia al cual el filósofo pueda comparar y estimar diferentes sistemas políticos y jurídicos.

Mas esta interpretación sería equívoca en dos aspectos. En primer lugar, Montesquieu admite leyes de justicia inmutables. Dios, el creador y conservador del mundo, ha establecido leyes o derechos que gobiernan el mundo físico.⁷ Y “el hombre en cuanto ser físico está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos”.⁸ Pero en cuanto ser inteligente o racional, está sometido a leyes que es capaz de violar. Algunas de estas leyes son obra suya; pero otras no dependen de él. “Por lo tanto, tenemos que reconocer relaciones de

⁷ Las leyes son en el sentido más general “Las relaciones necesarias resultantes de la naturaleza de las cosas” (*De l'esprit des lois*, I, 1).

⁸ *Ibid.*, I, 1.

justicia que son anteriores a la ley positiva que las promulga.”⁹ “Decir que no hay nada justo o injusto sino lo mandado y prohibido por las leyes positivas es lo mismo que decir que antes de describir un círculo no todos los radios eran iguales.”¹⁰¹¹ Suponiendo la idea de un estado de naturaleza, Montesquieu observa que antes de todas las leyes positivas se encuentran “aquellas leyes de naturaleza, así llamadas porque toman enteramente su fuerza de nuestro ser”.¹¹ Y para conocer esas leyes hemos de considerar el hombre tal como era antes del establecimiento de la sociedad. “Las leyes admitidas en un estado así serían las leyes de naturaleza.”¹² Es discutible si esta idea armoniza bien con los demás aspectos de la teoría de Montesquieu. Pero no hay duda de que éste sostuvo la existencia de una ley moral natural anterior a todas las leyes positivas establecidas por la sociedad política. Podemos, pues, decir que su tratado acerca de la ley apunta a un tratamiento puramente empírico e inductivo de las instituciones políticas y legales, mientras que su teoría de la ley o el derecho natural es un resto de anteriores filosofías del derecho. Pero eso no quita que dicho resto sea un elemento real del pensamiento de Montesquieu.

En segundo lugar, Montesquieu era un entusiasta de la libertad, y no un observador distanciado de los fenómenos históricos. Y así, en los libros XI y XII *De l'esprit des lois* se pone a analizar las condiciones de la libertad política, con el presupuesto de que la mejor constitución es la liberal. Su análisis puede consistir formalmente en dar significación a la palabra *libertad* según su uso en contextos políticos y en examinar luego las condiciones en las cuales se la puede conseguir y mantener. En teoría esto puede ser, por supuesto, también obra de un filósofo político que no tenga afición alguna a la libertad política o que sea indiferente al problema. Pero Montesquieu tiene presente durante su análisis la constitución inglesa, que él admiraba, y el sistema político francés, que le disgustaba. De modo que su análisis de la libertad política no es sólo un análisis abstracto, al menos por lo que hace a su espíritu y a su

9 *Ibid*

10 *Ibid*

11 *Ibid*

12 *Ibid.*

motivo. Pues lo que se pregunta es cómo ha de corregirse el sistema francés para que pueda albergar y mantener la libertad.

La libertad política, piensa Montesquieu, no consiste en una falta total de vínculos, sino “sólo en poder hacer lo que deberíamos querer hacer y en no estar obligados a hacer lo que no deberíamos querer hacer”.¹³ “La libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten.”¹⁴ En una sociedad libre ningún ciudadano se ve impedido de obrar de un modo permitido por la ley, y ninguno es obligado a obrar de un modo determinado si la ley le permite seguir su propia inclinación. Es posible que esa descripción de la libertad no resulte muy iluminadora; pero Montesquieu precisa luego que la libertad implica la separación de poderes. Esto es: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial no deben encarnarse en la misma persona o en el mismo grupo de personas. Tienen que estar separados o ser independientes cada uno de los demás, de modo que puedan obrar como contrapesos los unos de los otros y constituir una protección contra el despotismo y el abuso tiránico del poder.

Montesquieu dice explícitamente que ha llegado a esa definición de las condiciones de la libertad política a través de un examen de la constitución inglesa. En estados diferentes ha habido y hay otros ideales operativos. El ideal, la meta de Roma era el aumento del dominio; el del estado judío era la preservación e intensificación de la religión; el del estado chino era el orden público. Pero hay una nación, Inglaterra, que tiene como objetivo directo de su constitución la libertad política. “No hace falta mucho esfuerzo para descubrir la libertad política en una constitución. Y puesto que podemos ver dónde existe, ¿por qué habríamos de seguir su búsqueda?”¹⁵

Algunos críticos han dicho que Montesquieu ve la constitución inglesa con los ojos de teóricos políticos tales como Harrington y Locke, y que cuando hablaba de la separación de poderes como rasgo distintivo de la constitución inglesa ignoraba o no entendía que la Revolución de 1688 había impuesto definitivamente la supremacía del Parlamento. Dicho de otro modo: un hombre que se hubiera basado exclusivamente en la observación de la constitución inglesa

¹³ *De l'esprit des lois*, XI, 3.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, XI, 5.

no habría dicho que la llamada separación de poderes fuera su característica principal. Pero aunque Montesquieu viera e interpretara la constitución inglesa a la luz de una teoría acerca de ella, y aunque la frase “separación de poderes” no fuera una descripción adecuada de la situación concreta, parece claro que esas palabras llamaban al menos la atención acerca de rasgos reales de aquélla. Es verdad que los jueces no constituían un “poder” en el sentido en que lo constituía el legislativo; pero, por otra parte, no estaban sometidos en el ejercicio de sus funciones al control caprichoso del monarca o de sus ministros. Puede decirse con razón que lo que Montesquieu admiraba en la constitución inglesa era el resultado de un largo proceso de desarrollo, y no de la aplicación de una teoría abstracta acerca de la “separación de poderes”. Pero tampoco estaba tan hipnotizado por su fórmula como para exigir, una vez interpretada la constitución inglesa como separación de poderes, que fuera servilmente copiada en su país. “¿Cómo voy a tener ese propósito, yo que pienso que el exceso de razón no es siempre deseable, y que los hombres se adaptan casi siempre mejor a los términos medios que a los extremos?”¹⁶ Montesquieu deseaba una reforma del sistema político francés, y la observación de la constitución inglesa le sugirió modos para practicar esa reforma sin una revolución drástica y violenta.

Las ideas de Montesquieu acerca del equilibrio de poderes tuvieron influencia en América y en Francia, como se ve por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1791. Pero posteriormente se ha dado más importancia a su inaugural obra en el terreno del estudio empírico comparativo de las sociedades políticas y de las relaciones entre las formas de gobierno, los sistemas jurídicos y otros factores condicionantes.

5. En la sección dedicada a Fontenelle se atendió a su defensa de las teorías físicas de Descartes. La sustitución de Descartes por Newton se puede ilustrar con la actividad de Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), el cual atacó la teoría cartesiana de los torbellinos y defendió la newtoniana de la gravitación. Su defensa de las teorías de Newton contribuyó a su elección de *fellow* de la *Royal Society*. En 1736 dirigió una expedición a Laponia emprendida, por deseo de Luis XV, para realizar mediciones exactas del grado de

latitud con objeto de determinar la forma de la Tierra. Los resultados de esas observaciones, publicados en 1783, confirmaron la teoría newtoniana según la cual la Tierra tenía que ser algo achatada por los polos.

En algunos respectos las ideas filosóficas de Maupertuis fueron empiristas y hasta positivistas. En 1750, actuando de presidente de la Academia Prusiana de Berlín por invitación de Federico el Grande, publicó un *Ensayo de cosmología*. En esta obra habla, por ejemplo, del concepto de fuerza, que nace en nuestra experiencia de la resistencia que nos oponen los obstáculos físicos. “La palabra *fuerza* expresa en su sentido propio una cierta sensación que experimentamos cuando queremos mover un cuerpo que estaba en reposo, o cambiar o detener el movimiento de un cuerpo que estaba en movimiento. La percepción que entonces tenemos está tan constantemente acompañada por un cambio en el reposo o el movimiento del cuerpo, que no podemos evitar creer que es la causa de este cambio. Por eso cuando vemos algún cambio en el estado de reposo o movimiento de un cuerpo pensamos indefectiblemente que ese cambio es el efecto de alguna fuerza. Y si no tenemos sensación alguna de esfuerzo hecho por nosotros para producir ese cambio y vemos otros cuerpos a los que atribuir el fenómeno, situamos la *fuerza* en ellos, como si a ellos perteneciera.”¹⁷ En su origen, la idea de fuerza no es más que “un sentimiento del alma”^{16 17} y, como tal, no puede pertenecer a los cuerpos a los cuales la atribuimos. Pero no es peligroso hablar de una fuerza motriz presente en los cuerpos, siempre que recordemos que se trata sólo de “una palabra inventada para cubrir nuestro (defecto de) conocimiento, y que sólo significa un resultado de fenómenos”.¹⁸ Dicho de otro modo : no debemos permitir una confusión debida al uso de la palabra *fuerza*, dando en pensar que exista una entidad oculta nombrada por ella. La fuerza se mide “sólo por sus efectos aparentes”. En la ciencia física no salimos nunca del reino de los fenómenos. Y los conceptos fundamentales de la mecánica se pueden interpretar a base de las sensaciones. Maupertuis ha creído efectivamente que la impresión de conexión

16 *Essai de cosmologie*, 2^e partie; *Œuvres*, I, ed. 1756, pp. 29-30.

17 *Ibid.* n. 30

18 *Ibid.*, p. 31.

necesaria dada por los principios matemáticos y mecánicos se puede explicar de modo empirista, sobre la base, por ejemplo, de la asociación de ideas y la costumbre.

Pero al mismo tiempo Maupertuis proponía una concepción ideológica de las leyes de la naturaleza. El principio fundamental de la mecánica es el de “la menor cantidad de acción” o “acción mínima”.¹⁹ Este principio dice que cuando algo cambia de lugar en la naturaleza, la cantidad de acción utilizada para ese cambio es siempre la menor posible. De este principio deducimos las leyes del movimiento”.²⁰ Dicho de otro modo: la naturaleza utiliza siempre la menor cantidad posible de la fuerza o energía necesaria para conseguir su finalidad. Esta ley de la acción mínima había sido ya utilizada por el matemático Fermât en su estudio de la óptica ; pero Maupertuis le dio una aplicación universal. Samuel König, un discípulo de Leibniz, sostuvo que éste se había adelantado a Maupertuis en la formulación de esa ley, y el filósofo francés intentó refutar esa afirmación. Pero la cuestión de la prioridad no tiene por qué interesarnos aquí. La cuestión es que Maupertuis se consideraba autorizado a sostener que el sistema teleológico de la naturaleza muestra que ésta es obra de un creador omnisciente. El principio cartesiano de la conservación de la energía parece separar el mundo del gobierno de la Divinidad. “Pero nuestro principio, más conforme con las ideas que debemos tener de las cosas, deja al mundo constantemente necesitado del poder del Creador, y es una consecuencia necesaria del muy sabio uso de ese poder.”²¹

En la edición de 1756 de sus *Obras* incluyó Maupertuis un *Système de la Nature*, una versión latina del cual había publicado ya bajo el seudónimo de Baumann con fecha 1751. En este ensayo negaba el filósofo la tajante distinción cartesiana entre el pensamiento y la extensión. En el fondo, dice Maupertuis,²² la repugnancia que se siente a atribuir inteligencia a la materia se debe simplemente al hecho de que siempre suponemos que la inteligencia tiene que ser como la nuestra. Pero, en realidad, hay una infinidad de grados de

19 *Ibid* n. 42

20 *Ibid* nn. 42-43.

21 *Ibid.*, p. 44.

22 *Systeme de la Nature*, LXII; *Qluvres*, II, pp. 164-165.

inteligencia, desde la vaga sensación hasta los procesos intelectuales claros. Y cada entidad posee su grado de inteligencia. Maupertuis proponía, pues, cierta forma de hilozoísmo según la cual hasta las cosas materiales más bajas poseen alguna vida y sensibilidad.

A causa de esas doctrinas Maupertuis ha sido a veces clasificado entre los materialistas más crasos de la Ilustración Francesa, que se mencionarán después. Pero el filósofo se opuso a la interpretación de su doctrina por Diderot, que la entendió como un materialismo destructivo de toda base argumentativa en favor de la existencia de Dios. En su *Respuesta a las Objeciones del señor Diderot*, que añadió en apéndice a la edición del *Systeme de la Nature* de 1756, Maupertuis observa que cuando Diderot desea sustituir la atribución de percepciones elementales a las cosas materiales por la de sensaciones análogas a las del tacto no hace sino jugar con las palabras, pues la sensación es una forma de percepción, y las percepciones elementales no son lo mismo que las percepciones claras y distintas de las que nosotros disfrutamos. No hay diferencia real entre lo que dice “Baumann” y lo que Diderot quiere que diga. Es obvio que esas observaciones no resuelven la cuestión de si Maupertuis es un materialista o no. Pero la cuestión es difícil. El filósofo ha sostenido que los grados superiores de la “percepción” se deben a combinación de átomos o partículas que gozan de percepción elemental, pero son puntos físicos, no puntos metafísicos como las mónadas de Leibniz. No hay duda de que ésa es una tesis materialista. Pero al mismo tiempo hay que tener presente que para Maupertuis son fenómenos, representaciones psíquicas* no sólo las cualidades, sino incluso la extensión. Y Brunet ha podido sostener²³ que en algunos aspectos la filosofía de Maupertuis se parece al inmaterialismo de Berkeley. El hecho es que mientras los escritos de Maupertuis contribuyeron sin duda al desarrollo del materialismo, su actitud personal fue demasiado equívoca para permitirnos clasificarlo sin más entre los filósofos materialistas de la Ilustración Francesa. Por lo que hace a la interpretación de Diderot, es evidente que Maupertuis sospechó que el crítico fingía al hablar de las “terribles” consecuencias de la hipótesis de “Baumann”, y que lo que de verdad

23 *Maupertuis*, París, 1929.

deseaba era difundir dichas consecuencias rechazándolas verbalmente.

6. Hemos visto que Fontenelle y Montesquieu creían que el sistema cósmico manifiesta la existencia de Dios. También Montesquieu creía en Dios. Lo mismo ocurre en el caso de Voltaire. Su nombre está muy vinculado con sus violentos y sarcásticos ataques no sólo a la Iglesia Católica como institución y a los defectos de los eclesiásticos, sino también a las doctrinas cristianas. Pero esto no altera el hecho de que Voltaire no fue un ateo.

François Marie Arouet (1694-1778), que luego cambió de nombre y se firmó M. de Voltaire, estudió en el colegio de los jesuitas de Louis-le-Grand en París. Después de dos visitas a la Bastilla llegó a Inglaterra en 1726 y vivió allí hasta 1739. Durante su estancia en Inglaterra se familiarizó con los escritos de Locke y Newton y desarrolló la admiración por la relativa libertad de la vida inglesa que se manifiesta en sus *Cartas filosóficas*.²⁴ En otro lugar observa Voltaire que Newton, Locke y Clarke habrían sido perseguidos en Francia, encarcelados en Roma y quemados en Lisboa. Pero su celo por la tolerancia no le impidió expresar su viva satisfacción al oír en 1761 que el gobierno anticlerical de Lisboa había quemado a tres curas.

En 1734, Voltaire se retiró a Cirey y escribió allí el *Tratado de Metafísica*, que consideró más prudente no publicar. Su *Filosofía de Newton* apareció en 1738. Voltaire ha recibido la mayoría de sus ideas filosóficas de pensadores como Bayle, Locke y Newton, y tuvo sin ninguna duda mucho éxito al presentarlas en escritos lúcidos y agudos, haciéndolas comprensibles para la sociedad francesa. Pero no fue un filósofo profundo. Aunque influido por Locke, no era un filósofo de la misma categoría, y aunque escribió sobre Newton no era él mismo un físico matemático.

En 1750, Voltaire pasó a Berlín, invitado por Federico el Grande, y en 1752 compuso su sátira de Maupertuis, *Doctor Akakia*. La sátira disgustó a Federico, y al enrarecerse así las relaciones entre el filósofo y su real mecenas, Voltaire dejó Berlín en 1753 y se trasladó

²⁴ Voltaire no conoció personalmente a Hume por el que sintió mucha admiración. Hume por su parte era un poco reservado en su actitud respecto del filósofo francés, aunque se decidió a escribirle una respetuosa carta desde París estando Voltaire en Ferney.

a Ginebra. Su importante *Essai sur les mœurs* apareció en 1756.

Voltaire adquirió una finca en Ferney en 1758. *Candide* apareció en 1759, el *Tratado de la tolerancia* en 1763, el *Diccionario filosófico* en 1764, *El filósofo ignorante* en 1766, un libro sobre Bolingbroke en 1767, la *Profesión de fe teísta* en 1768. En 1778 acudió a París para el estreno de su obra *Irène*. Se le acogió con una ovación tremenda y murió poco después en la misma ciudad.

En la edición Beuchot de 1829-1834, las obras completas de Voltaire componen unos setenta volúmenes. Fue filósofo, dramaturgo, poeta, historiador y novelista. Como hombre tenía sin ninguna duda dotes sobresalientes. Una imponente dosis de sentido común. Y su llamamiento en favor de una reforma de la administración de la justicia, junto con su esfuerzos por revelar desórdenes de la justicia —aunque su inspiración no fuera siempre clara— muestran alguna sensibilidad humana. Pero en general su carácter no fue muy admirable. Era vanidoso, vengativo, cínico y sin escrúpulos intelectuales. Sus ataques a Maupertuis, Rousseau y otros no contribuyen a su prestigio. Pero nada de lo que podamos decir acerca de los defectos de su carácter puede anular el hecho de que Voltaire resume brillantemente en sus escritos el espíritu de la Ilustración Francesa.

En su obra acerca de los elementos de la filosofía newtoniana Voltaire sostiene que el cartesianismo conduce derechamente al spinozismo. “Conozco mucha gente a la cual el cartesianismo ha movido a no admitir más Dios que la inmensidad de las cosas, mientras que, por el contrario, no he visto newtoniano alguno que no fuera teísta en el más estricto sentido.”²⁵ “Toda la filosofía de Newton lleva necesariamente al conocimiento de un Ser Supremo que ha creado todas las cosas y lo ha dispuesto libremente todo.”^{25 26}

²⁷ Si existe el vacío, la materia tiene que ser finita. Y si es finita, es contingente y dependiente. Además, la atracción y el movimiento no son cualidades esenciales de la materia. Por tanto, tienen que haber sido implantadas en ella por Dios.

En su *Tratado de Metafísica* Voltaire ofrece dos líneas de

²⁵ *Philosophie de Newton*, T. 1.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

argumentación en favor de la existencia de Dios. La primera es una argumentación a partir de la causalidad final. El mundo se compara con un reloj, y Voltaire sostiene que igual que al mirar un reloj cuyas manecillas señalan la hora uno concluye que ha sido fabricado por alguien con la finalidad de contar el tiempo, así también hay que inferir de la observación de la Naturaleza que ésta ha sido hecha por un Creador inteligente. El segundo argumento parte de la contingencia según las líneas trazadas por Locke y Clarke. Pero más adelante Voltaire prescindió de este segundo argumento y se contentó con el primero. Al final del artículo sobre ateísmo de su *Diccionario filosófico* observa que “los geómetras que no son filósofos han rechazado las causas finales, pero los verdaderos filósofos las admiten. Y, como ha dicho un autor conocido, el catecismo anuncia a Dios a los niños, mientras que Newton lo demuestra para el sabio”. Y en el artículo “naturaleza” sostiene que ningún ensamblamiento casual puede dar razón de la universal armonía, o sistema. “Me llaman naturaleza, pero soy arte.”

Pero aunque Voltaire mantuvo hasta el final de su vida su creencia en la existencia de Dios, hubo un cambio en su opinión acerca de las relaciones entre el mundo y Dios. Al principio había compartido el optimismo más o menos cósmico de Leibniz y Pope. Así habla, en su obra sobre Newton, del ateo que niega a Dios por causa del mal que hay en el mundo, y luego observa que los términos *bien* y *bienestar* son equívocos. “Lo malo respecto de ti es bueno en el sistema general.” ¿Y hemos de abandonar nuestra conclusión acerca de la existencia de Dios, conclusión a la cual la razón nos lleva, sólo porque los lobos devoran a los corderos y las arañas cazan a las moscas? “¿No ves, por el contrario, que esas continuas generaciones constantemente devoradas y constantemente reproducidas entran en el plan del universo?”²⁸

Pero el desastroso terremoto de Lisboa de 1755 impuso vivamente el problema del mal a la atención de Voltaire. Y éste expresó su reacción a la catástrofe en su poema sobre el desastre de Lisboa y en el *Candido*. En el poema reafirma la libertad divina, pero en sus escritos posteriores la hace necesaria. Dios es la causa primera

o suprema, que existe eternamente. Pero la noción de causa sin efecto es absurda; por lo tanto, el mundo tiene que proceder eternamente de Dios. No es una parte de Dios, y es contingente en el sentido de que depende de Él en su existencia. Pero la creación es eterna y necesaria. Y del mismo modo, como el mal es inseparable del mundo, es también necesario. Por lo tanto, depende de Dios; pero Dios no eligió el producirlo. Sólo si la creación fuera libre podríamos tomar a Dios por responsable del mal.

Atendamos al hombre. En la *Philosophie de Newton*³⁰ Voltaire cuenta que varias personas que habían conocido a Locke le contaron que Newton había admitido, en conversación con aquél, que nuestro conocimiento de la naturaleza no es lo bastante extenso para permitirnos afirmar la imposibilidad de que Dios conceda el don de pensar a una cosa extensa. Parece claro que Voltaire consideraba que la teoría del alma como ser sustancial inmaterial es una hipótesis innecesaria. En el artículo “alma” del *Diccionario filosófico* sostiene que términos como “alma espiritual” son meras palabras para encubrir nuestra ignorancia. Los griegos distinguían entre alma sensitiva y alma intelectual. Es evidente que la primera no existe, “no es sino la moción de nuestros órganos”. Y la razón no puede hallar pruebas mejores en favor de la existencia del alma superior que las halladas a propósito de la del alma inferior. “Sólo por la fe se la puede conocer.” En este lugar Voltaire no escribe con todas las letras que no existe un alma espiritual e inmortal, pero su opinión queda suficientemente clara en otros.

Por lo que hace a la libertad humana en sentido psicológico Voltaire ha variado de opinión. En su *Tratado de Metafísica*³¹ defendía la realidad de la libertad apelando al testimonio inmediato de la consciencia, que se resiste a todas las objeciones teóricas. En la *Philosophie de Newton*³² procede, en cambio, a una distinción. En ciertos asuntos triviales, en los que no hay motivo que me incline a obrar de un modo y no de otro, se puede decir que tengo libertad de indiferencia. Por ejemplo, puedo elegir entre girar a la derecha o a la izquierda, y si no tengo especial inclinación en un sentido ni especial aversión a la otra posibilidad, la elección será resultado de mi propia volición. Como es obvio, libertad de “indiferencia” se toma aquí en

un sentido muy literal. En todos los demás casos, cuando somos libres tenemos la libertad que se llama espontaneidad, “o sea, que cuando tenemos motivos, nuestra voluntad está determinada por ellos. Y esos motivos son siempre el resultado final de la comprensión o del instinto”.^{29 30 31 32} En este caso la libertad se admite nominalmente, pero tras haber trazado esa distinción Voltaire pasa a decir que “todo tiene su causa, por lo tanto, tu voluntad la tiene. Y por lo tanto no se puede querer sino como consecuencia de la última idea que uno ha recibido... Por eso el prudente Locke no se aventura a pronunciar la palabra *libertad*; una voluntad libre le parece una quimera. No conoce más libertad que el poder hacer lo que uno quiere”.³⁴ En resolución, “tenemos que admitir que es imposible contestar a las objeciones contra la libertad como no sea mediante una vaga elocuencia; es un triste asunto acerca del cual el sabio teme incluso pensar. Sólo una reflexión puede consolarnos, a saber, que cualquiera que sea el sistema que uno adopte, cualquiera que sea el fatalismo por el cual se consideren determinadas nuestras acciones, uno obrará siempre como si fuera libre”.³⁵ Y en el capítulo siguiente Voltaire propone una serie de objeciones contra la libertad de indiferencia.

En su artículo “Libertad” del *Diccionario filosófico* Voltaire dice redondamente que libertad de indiferencia es “una frase sin sentido inventada por gente que tenía muy poco”. Lo que uno quiere está determinado por motivos, pero uno es libre de obrar o no obrar en el sentido de que se puede o no tener el poder de realizar la acción que se desea realizar. “La voluntad no es libre, pero lo son los actos; se es libre de obrar cuando se tiene el poder de obrar.” En el *Filósofo ignorante*,³⁶ Voltaire sostiene que la idea de voluntad libre es absurda, porque una voluntad libre sería una voluntad sin razón suficiente que caería fuera del curso de la naturaleza. Sería muy curioso que “un pequeño animal de cinco pies de estatura” fuera una excepción al reino universal de la ley. Obraría por azar: pero el azar no existe. Hemos inventado esa palabra para expresar el efecto

29 I 7.

30 7

31 I 4

32 *Ibid.*

conocido de una causa desconocida. Por lo que hace a la consciencia o sentimiento de la libertad, es perfectamente compatible con la determinación de nuestra voluntad. Lo único que muestra es que uno puede *hacer* lo que le plazca cuando tiene el poder de realizar la acción que deseaba. #

Esta afirmación de determinismo no significa que Voltaire descarte la idea de ley moral. Ha expresado su acuerdo con Locke acerca de la ausencia de principios morales innatos. Pero estamos conformados por Dios de tal manera que en el curso del tiempo acabamos por ver la necesidad de la justicia. Sin duda solía Voltaire llamar la atención acerca de la variabilidad de las convicciones morales. Así por ejemplo, en el *Tratado de Metafísica*³⁷ observa que lo que en una región se llama virtud se llama vicio en otra, y que las reglas morales son tan variables como las lenguas y las modas. Pero al mismo tiempo “hay leyes naturales respecto de las cuales tienen que concordar todos los seres humanos en todas las partes del mundo”.^{33 34} Dios ha facilitado al hombre ciertos sentimientos inalienables que son vínculos eternos y dan origen- a las leyes fundamentales de la sociedad humana. El contenido de la ley fundamental parece muy restringido, y consiste principalmente en no ofender a los demás y en buscar lo que es agradable para uno mismo, siempre que esto no implique injuria a los semejantes. Del mismo modo que siempre mantuvo una posición deísta (o teísta, como él decía), así también Voltaire evitó las últimas consecuencias relativistas en moral. Es verdad que no era una característica de Voltaire el profundo sentimiento religioso que puede encontrarse en Pascal; ni tampoco el exaltado idealismo moral. Pero rechazaba el relativismo ético extremo igual que el ateísmo.

Hemos dicho que Voltaire adoptó una posición determinista por lo que hace a la libertad humana en sentido psicológico. Al mismo tiempo era un resuelto defensor de la libertad política. Al igual que Locke, creía en una doctrina de los derechos humanos que debía ser

34. *Philosophie de Ncivion*, I, 4.

35. *Ibid.*

33 9.

34 *Ibid.*

respetada por el estado; y, al igual que Montesquieu, admiraba las condiciones de libertad existentes en Inglaterra. Pero es necesario saber qué entendía por libertad política. En primer lugar y por encima de todo pensaba en la libertad de pensamiento y de expresión. Dicho de otro modo, lo que más le preocupaba era la libertad para los *philosophes*, por lo menos para los que coincidieran con Voltaire. No era un demócrata, en el sentido de que deseara promover el poder popular. Es verdad que sostenía la tolerancia, considerada necesaria para el progreso científico y económico, y que le repugnaba el despotismo tiránico. Pero se reía de las ideas de Rousseau acerca de la igualdad, y su ideal es una monarquía benévola ilustrada por la influencia de los filósofos. Desconfiaba de los soñadores y de los idealistas; y su correspondencia muestra que en su opinión la canalla, como gustaba de llamar al pueblo, seguiría siendo siempre una canalla. Era perfectamente posible asegurar bajo la monarquía francesa mejores condiciones de libertad y tolerancia y un criterio mejor para el procedimiento judicial, siempre que se quebrantara el poder de la Iglesia y que el dogma y la superstición del Cristianismo se sustituyeran por la ilustración filosófica. Nunca pensó Voltaire que la salvación pudiera venir del pueblo ni de una insurrección violenta. Así pues, aunque sus escritos contribuyeran a preparar el terreno para la Revolución, sería un gran error pintar a Voltaire como un hombre que prevé la Revolución o la promueve conscientemente en la forma que realmente tomó. El enemigo de Voltaire no era el monarca, sino el clero. No le interesaba liberalizar la constitución en el sentido propuesto por la “separación” o “división de poderes” de Montesquieu. Hasta se puede decir que Voltaire prefería un aumento del poder de la monarquía para liberarla de influencia clerical.

Esas observaciones no deben entenderse en el sentido de que Voltaire fuera un enemigo del progreso. Por el contrario, ha sido uno de los divulgadores más influyentes de esa idea. Pero el término significaba para él el reino de la razón, progreso intelectual, científico y económico más que progreso político, si es que por éste se entiende la transición a la democracia, al poder del pueblo. Pues en opinión de Voltaire el monarca ilustrado es el que más

probablemente promoverá el progreso en la ciencia, la literatura y la tolerancia de las ideas.

Pese a que las teorías de Montesquieu se han estudiado en este capítulo, me propongo, en cambio, reservar las opiniones de Voltaire acerca de la historia para el capítulo dedicado al nacimiento de la filosofía de la historia.

7. Al pensar en el período conocido por Ilustración o Edad de la Razón uno tiende naturalmente a imaginar una exaltación de la inteligencia crítica y fría. Pero fue Hume una de las más grandes figuras de la Ilustración, el que dijo que la razón es y ha de ser esclava de las pasiones, y el que identificó en el sentimiento la base de la vida moral. Y en Francia Voltaire, al que generalmente se retrata como encarnación verdadera de la inteligencia crítica y un tanto superficial, declaraba que sin las pasiones no habría progreso humano. Pues las pasiones son una fuerza motivadora del hombre; son los engranajes que ponen las máquinas en marcha.³⁵ Análogamente nos dice Vauvenargues que “nuestras pasiones no se distinguen de nosotros mismos; algunas de ellas son el entero fundamento y la entera sustancia de nuestra alma”.³⁶ La verdadera naturaleza del hombre se encuentra en las pasiones, no en la razón.

Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues, nació en 1715. Desde 1733 era oficial en los ejércitos del rey; intervino en varias campañas hasta que perdió la salud. Pasó los dos últimos años de su vida en París, amigo de Voltaire. Murió en la* ciudad en 1747. El año antes de morir había publicado su *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, seguida por las *Reflexiones críticas acerca de algunos poetas*. A posteriores ediciones (póstumas) se añadieron máximas y otros escritos.

El primer libro de la obra de Vauvenargues está dedicado al espíritu (*esprit*). “El objeto de este primer libro es dar a conocer por definiciones y reflexiones fundadas en experiencia las varias cualidades de los hombres que se comprenden bajo el nombre de espíritu. Los que estudian las causas físicas de dichas cualidades podrán acaso hablar de ellas con menos incertidumbre si se consigue

³⁵ *Tratado de Metafísica* 8.

³⁶ *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, II, 42

en este libro desarrollar los efectos cuyos principios ellos estudian.”³⁷ Vauvenargues no estaba de acuerdo con los que tendían a subrayar la igualdad de todos los espíritus. En su obra discute brevemente cierto número de cualidades que en el caso normal son recíprocamente excluyentes y originan diversos tipos de espíritu. También acentúa el concepto de genio, en el que ve una combinación de cualidades normalmente independientes. “Creo que no hay genio sin actividad. Creo que el genio depende en gran parte de nuestras pasiones. Creo que nace del encuentro de muchas cualidades diferentes y de las secretas armonías de nuestras inclinaciones con nuestras luces. Cuando falta una de esas condiciones necesarias no hay genio, o lo hay sólo imperfecto... La necesidad de ese encuentro de cualidades mutuamente independientes es aparentemente la causa de que el genio sea siempre tan escaso.”³⁸

En el segundo libro trata Vauvenargues de las pasiones que, “como dice el señor Locke”,³⁹ se fundan todas en el placer y el dolor. Éstos tienen que referirse respectivamente a la perfección y la imperfección. O sea, el hombre es naturalmente aficionado a su ser, y si su ser no fuera imperfecto, sino que se desarrollara siempre sin obstáculo ni imperfección, no sentiría nunca sino placer. Pero, tal como las cosas son, experimentamos placer o dolor, y “de la experiencia de esos dos contrarios derivamos la idea de bien y mal”.⁴⁰ Las pasiones (por lo menos las que llegan “por el órgano de la reflexión” y no son meras impresiones inmediatas de los sentidos) se fundan en “el amor del ser o de la perfección del ser, o en el sentimiento de nuestra imperfección”.⁴¹ Hay, por ejemplo, personas en las cuales el sentimiento de su imperfección es más vivo que el de la perfección, capacidad o poder. Hay pasiones como la ansiedad, la melancolía, etc. Grandes pasiones nacen de la unión de los dos sentimientos, el de nuestra potencia y el de nuestra imperfección o debilidad. Pues “el sentimiento de nuestras miserias nos mueve a salir de nosotros mismos, y el sentimiento de nuestros recursos nos

37 *Ibid.* I 1

38 *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, I, 15.

39 *Ibid.*, II, 22.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

anima a actuar y nos pone en esperanza”.⁴²

En el tercer libro Vauvenargues trata del bien y el mal morales. Hemos visto que la idea de bien y mal se funda en experiencias de placer y dolor. Pero gentes diferentes hallarán placer y dolor en cosas también diferentes. Diferirán, por lo tanto, sus ideas de bien y mal. “Para que la sociedad entera tome algo por bueno, esto ha de tender al beneficio de toda la sociedad. Y para que algo sea tenido por malo ha de tender a la ruina de la sociedad. Ésta es la gran característica del bien y el mal morales.”⁴³ Puesto que los hombres son imperfectos y no autosuficientes, necesitan la sociedad. Y la vida social acarrea la fusión del interés particular de cada cual con el interés general. “Éste es el fundamento de toda moralidad.”⁴⁴ Pero la búsqueda del bien común implica sacrificio, y no todo el mundo está espontáneamente dispuesto a realizar esos sacrificios. De aquí la necesidad de la ley.

Por lo que hace a la virtud y el vicio, “la única definición que es digna de la virtud y que fija su idea es la preferencia por el interés general respecto del personal. Y a la inversa, el sacrificio egoísta de la felicidad pública por el interés propio es la señal eterna del vicio”.⁴⁵ Mandeville puede sostener que los vicios privados son beneficios públicos y que el comercio no florecería sin avaricia y vanidad. Pero aunque eso sea verdad en cierto sentido, tiene que admitirse también que el bien producido por el vicio va siempre mezclado con grandes males. Y si se consigue contrapesar éstos y tenerlos subordinados al bien público, ello se debe a la razón y a la virtud.

Vauvenargues propone consiguientemente una interpretación utilitarista de la moralidad. Pero al igual que en su primer libro dedica mucha atención al concepto de genio, así también atiende en el tercero, con una discusión especial, al concepto de la grandeza de alma. “La grandeza de alma es un instinto sublime que mueve a los hombres hacia lo que es grande, de cualquier naturaleza que ello sea, pero les dirige hacia el bien o hacia el mal según sus pasiones, sus

42 *Ibid*

43 *Ibid*, III, 43.

44 *Ibid*

45 *Ibid*.

luzes, su educación, su fortuna, etc.”⁴⁶ La grandeza de alma es pues en sí misma moralmente indiferente. Cuando va unida con el vicio es peligrosa para la sociedad (Vauvenargues menciona a Catilina), pero sigue siendo grandeza de alma. “Cuando hay grandeza la notamos pese a nosotros mismos. Siempre se ha atacado la gloria del conquistador; la gente ha sufrido siempre por su culpa, pero siempre le ha respetado.”⁴⁷ No es sorprendente que Nietzsche, con su concepción del superhombre que se encuentra “más allá del bien y del mal”, sintiera simpatía por Vauvenargues. Pero éste; por supuesto, no estaba negando lo que había dicho acerca del carácter social de la moralidad. Estaba atendiendo simplemente a la complejidad de la naturaleza y el carácter humanos. “Hay vicios que no excluyen grandes cualidades y, consiguientemente, hay grandes cualidades que no se relacionan con la virtud. Reconozco esta verdad con tristeza... (Pero) los que pretenden que el hombre sea completamente bueno o completamente malo no conocen la naturaleza. En el hombre está todo mezclado y todo limitado, y hasta el vicio tiene en él sus límites.”⁴⁸

Entre las *Máximas* de Vauvenargues se encuentran bastantes recuerdos obvios de Pascal. “La razón no conoce los intereses del corazón.”⁴⁹ “Los grandes pensamientos vienen del corazón.”⁵⁰ Y también encontramos en ellas la insistencia en el papel fundamental de las pasiones sobre el cual hemos llamado ya la atención. “Tal vez debamos a las pasiones las mayores excelencias del espíritu.”⁵¹ “Las pasiones han enseñado al hombre la razón. En la infancia de todos los pueblos, igual que en la de los individuos, el sentimiento ha precedido siempre a la reflexión y ha sido su primer maestro.”⁵² Tal vez valga la pena recordar este punto, puesto que fácilmente se tiende a entender la Edad de la Razón como una época en la cual el sentimiento y la pasión fueron despreciados en favor de la fría razón analítica.

No sería completamente correcto decir que Vauvenargues no fue

46 *Introducción al conocimiento del espíritu humano*, III, 44.

47 *Réflexions et máximes*, 222.

48 *Intr.* III 44

49 *Réflexions et máximes*, 124.

50 *Ibid.* 127.

51 *Ibid.* 151.

52 *Ibid.*, 154-155.

un escritor sistemático meramente por el hecho de que su obra consta más de aforismos que de discusiones desarrolladas. En su obra acerca del espíritu humano hay una ordenación más o menos sistemática de su pensamiento. En el discurso preliminar indicaba que las circunstancias no le habían permitido realizar su plan primero. En cualquier caso, Vauvenargues se interesaba más por la distinción y la descripción de las diferentes cualidades del espíritu y de las diferentes pasiones que por la investigación de las causas de los fenómenos psíquicos, como él decía. Hemos de dirigirnos a Condillac para encontrar un estudio del modo como las operaciones y funciones mentales se derivan de un fundamento primitivo.

8. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) empezó la carrera del sacerdocio en el seminario de Saint-Sulpice. Pero dejó el seminario en 1740 para dedicarse a la filosofía. De 1758 a 1767 fue tutor del hijo del duque de Parma.

La primera publicación de Condillac fue el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, 1746) que lleva claramente la huella del empirismo de Locke. Eso no significa que Condillac se haya limitado a reproducir la doctrina del filósofo inglés. Pero sí que estaba de acuerdo con los principios generales de éste, según los cuales hay que reducir las ideas complejas a ideas simples y atribuir a éstas un origen empírico.

Al discurrir el desarrollo de nuestra vida mental Condillac da gran importancia a la función desempeñada por el lenguaje. Las ideas no se fijan, por así decirlo, más que por su asociación con un signo o una palabra. Por ejemplo, cuando contemplo la hierba tengo una sensación de verde, los sentidos me transmiten una simple idea de verde. Pero esa experiencia aislada —que, por supuesto, se puede repetir indefinidamente— no se convierte en objeto de reflexión ni puede entrar en combinación con otras ideas más que por su vinculación con un signo o símbolo, que es la palabra *verde*. El material básico del conocimiento es, pues, la asociación de una idea con un signo ; y en virtud precisamente de esa asociación somos capaces de desarrollar una compleja vida intelectual de acuerdo con nuestra creciente experiencia del mundo y con nuestras necesidades e

intenciones. Es verdad que el lenguaje ordinario es defectuoso, porque no encontramos en él la correspondencia perfecta entre el signo y lo significado que tenemos en el lenguaje matemático. Pero, a pesar de eso, si somos seres inteligentes, capaces de reflexión, es porque poseemos el don del lenguaje.

En su *Traité des systèmes (Tratado de los sistemas, 1749)* Condillac somete a crítica el “espíritu de sistema” manifiesto en la filosofía de pensadores como Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Los grandes filósofos racionalistas intentaron construir sistemas procediendo a partir de los primeros principios y las definiciones. Esto se aplica particularmente a Spinoza. Pero el sistema llamado geométrico es inútil para desarrollar un conocimiento real del mundo. Un filósofo puede imaginar que sus definiciones expresan una aprehensión de las esencias, pero en realidad son arbitrarias. Propiamente, son arbitrarias a menos que se conciban como mera formulación de los sentidos en que de hecho se usan determinadas palabras. Si son más que definiciones de diccionario, por así decirlo, no pueden cumplir la función que se les asigna en los sistemas filosóficos.

Eso no significa, desde luego, que Condillac condene todos los esfuerzos por sistematizar el conocimiento. Criticar el espíritu de sistema, el intento de desarrollar una filosofía a partir de la mera razón, y de un modo apriórico, no es condenar la síntesis. Un sistema, en el sentido aceptable de la palabra, es una disposición ordenada de las partes de una ciencia, de tal modo que se manifiesten claramente las relaciones entre ellas. Sin duda habrá principios. Pero principios significará sólo, en este caso, fenómenos conocidos. De este modo Newton construyó un sistema mediante el uso de los conocidos fenómenos de la gravitación, tomados como principio, a la luz del cual explicar fenómenos como el movimiento de los planetas y las mareas.

Ideas análogas encontramos en la *Lógica* de Condillac, que apareció póstumamente en 1780. Los grandes metafísicos del siglo XVI siguieron un método sintético tomado de la geometría, con su proceder deductivo a partir de definiciones. Y, como hemos visto, ese método no puede darnos un conocimiento real de la naturaleza.

Pero el método analítico no sale nunca de la esfera de lo dado. Podemos partir de un dato confuso y analizarlo en sus distintas partes; podemos recomponer el todo de una forma sistemática. Éste es el método natural, el método que sigue el espíritu humano para desarrollar naturalmente su conocimiento. ¿Cómo llegamos, por ejemplo, a conocer un paisaje o una región? Primero tenemos una impresión confusa de ella, luego procedemos gradualmente a un conocimiento distinto de sus varios rasgos componentes y así llegamos a ver cómo esos rasgos juntos componen el todo. Al desarrollar una teoría del método no se trata de elaborar una noción *a priori* de método ideal; lo que tenemos que estudiar es cómo trabaja realmente el espíritu cuando desarrolla su conocimiento. En ese estudio se verá que no hay un método único ideal y fijo. El orden según el cual hemos de estudiar las cosas depende de nuestras necesidades y de nuestras intenciones. Y si deseamos estudiar la naturaleza, adquirir un conocimiento real de las cosas, hemos de permanecer dentro de la esfera de lo dado, dentro del orden fenoménico que nos es dado, en última instancia, en la experiencia sensible.

Condillac es sobre todo conocido por su *Traité des sensations* (*Tratado de las sensaciones*, 1754). Locke ha distinguido entre ideas de la sensación e ideas de la reflexión, admitiendo así dos fuentes de las ideas: la sensación y la reflexión o introspección. En su primera obra acerca del origen de los conocimientos humanos, Condillac había adoptado más o menos exactamente la tesis de Locke. Pero en el *Tratado de las sensaciones* rompe claramente con la teoría de Locke acerca del origen dual de las ideas. No hay más que un origen de las ideas, a saber, la sensación.

En opinión de Condillac, Locke ha tratado inadecuadamente las ideas de la reflexión, esto es, los fenómenos psíquicos. Ha analizado las ideas complejas, como las de sustancia, en ideas simples; pero admitiendo sin más las operaciones mentales del comparar, el juzgar, el querer, etc. Por eso es posible ir más allá de Locke. Hay que mostrar cómo esas operaciones mentales y esas funciones mentales son ellas mismas excluibles a la larga a sensaciones. Es verdad que no se las puede llamar a todas ellas sensaciones; pero son

“sensaciones transformadas”. Esto es: el entero edificio de la vida psíquica consta de sensaciones. Mostrar eso es la tarea que Condillac se propone en su *Tratado de las sensaciones*.

Para argumentar su tesis Condillac propone al lector que se imagine una estatua que va siendo gradualmente dotada de sentidos, empezando por el del olfato. E intenta mostrar cómo puede explicarse toda la vida mental del hombre en base a la hipótesis de que esa vida nace de las sensaciones. La analogía de la estatua es un tanto artificial. Pero lo que Condillac desea es que su lector se imagine completamente desprovisto de conocimiento y que reconstruya con él sus operaciones mentales sobre la base de sensaciones elementales. Su planteamiento del problema del origen de nuestras ideas fue estimulado por los datos suministrados por la experiencia de ciegos de nacimiento felizmente operados de cataratas por Cheselden, el cirujano de Londres, así como por el estudio de la psicología de los sordomudos por Diderot. En el *Tratado de las sensaciones*.⁵³ Condillac habla con cierta extensión de los datos suministrados por una de las operaciones de Cheselden.

Lino de los rasgos principales del tratado es el modo como Condillac intenta mostrar que cada sentido, tomado separadamente, puede engendrar todas las facultades. Tomemos, por ejemplo, un hombre (representado por una estatua) cuyo ámbito de conocimiento se limite al sentido del olfato. “Si damos a la estatua una rosa para que la huela, para nosotros se trata de una estatua oliendo una rosa, pero para ella misma no hay más que olor de rosa.”⁵⁴ O sea, el hombre no tendrá idea ni de la materia, ni de cosas externas, ni de su propio cuerpo. Para su propia consciencia él mismo no será más que una sensación de olor. Supongamos que el hombre no tiene más que esa sensación, el olor de una rosa. Esto es ‘atención’. Cuando se retira la rosa queda una impresión, más o menos fuerte según la mayor o menor intensidad de la atención. Aquí tenemos el nacimiento de la memoria. La atención a la sensación pasada es la memoria, un mero modo de sentir, pues. Supongamos luego que el hombre, tras haber olido repetidamente los perfumes de rosas y

53 III, v.

58.. *Tratado de las sensaciones*, I, I, 2.

claveles, huele una rosa. Su atención pasiva queda dividida entre los recuerdos de los perfumes de rosas y claveles. Entonces tenemos una comparación, que consiste en prestar atención a dos ideas al mismo tiempo. Y “donde hay comparación hay juicio... Un juicio no es sino la percepción de una relación entre dos ideas que se comparan”.⁵⁵ Y si el hombre, al tener presente una sensación desagradable de olor, recuerda una pasada sensación agradable, tenemos la imaginación. Pues la memoria y la imaginación no difieren en cualidad. Además, el hombre puede formar ideas, particulares y abstractas. Algunos olores son agradables, otros son desagradables. Si el hombre adquiere la costumbre de separar las ideas de satisfacción e insatisfacción de sus varias modificaciones particulares, poseerá ideas abstractas. Análogamente puede formar ideas de números al recordar varias sensaciones sucesivas distintas.

Ahora bien, toda sensación de olor es agradable o desagradable. Y si el hombre que ahora experimenta una sensación desagradable recuerda una pasada sensación agradable siente la necesidad de volver a alcanzar el anterior estado, más feliz. Esto suscita el deseo. Pues “el deseo no es sino la acción de esas facultades cuando se dirigen a las cosas cuya necesidad sentimos”. Y un deseo que expulse a los demás o llegue a ser, al menos, dominante es una pasión. Así llegamos a las pasiones de amor y odio. “La estatua ama un olor agradable que tiene o desea tener. Y odia el olor desagradable que le molesta.”^{56 57} Además, si la estatua recuerda que el deseo que ahora experimenta ha sido seguido en otras ocasiones por satisfacción, pensará que puede satisfacer su deseo. Y en este caso se dice que quiere, que ejerce la voluntad. “Pues por *voluntad* entendemos un deseo absoluto, o sea, como pensando que la cosa deseada está en nuestro poder!”⁵⁸

Así intenta mostrar Condillac que todas las operaciones mentales pueden derivarse de la sensación de olor. Está claro que si consideramos nuestras facultades y nuestras operaciones como meras sensaciones de olor transformadas, su campo será muy limitado. Y lo

⁵⁵ *Ibid.* I, I, 15.

⁵⁶ *Tratado de las sensaciones*, I, III, 1.

⁵⁷ *Ibid.* I, III, 5.

⁵⁸ *Ibid.*, I, III, 9.

mismo podemos decir de la autoconsciencia de un hombre limitado al sentido del olfato. “Su Yo (el de la estatua) no es sino la colección de las sensaciones que experimenta y de las que la memoria le recuerda.”⁵⁹ Sin embargo, “aunque con un solo sentido, el entendimiento tiene tantas facultades como con los cinco juntos”.⁶⁰ (“Entendimiento” es aquí, simplemente, el nombre aplicado a las facultades cognoscitivas en su conjunto.)

Luego considera el oído, el tacto y la vista. Condillac sostiene que aunque la combinación del olfato, el oído, el tacto y la vista multiplica los objetos de la atención humana, los deseos y los placeres, no produce, en cambio, un juicio de exterioridad. La estatua “seguirá sin ver más que sí misma... No sospechará que debe su modificación a causas externas... Ni siquiera sabe que tiene un cuerpo”.⁶¹ Dicho de otro modo: el sentido del tacto es el responsable verdadero del juicio de exterioridad. Las ideas de Condillac han variado algo en este punto. En la primera edición del *Tratado de las sensaciones* consideraba que el conocimiento de la exterioridad es independiente del movimiento. Pero en la segunda edición admitía que la noción de exterioridad no nace con independencia del movimiento. De todos modos, el tacto sigue siendo la causa primaria de la noción. Cuando un niño se pasa la mano por el cuerpo “se siente a sí mismo en todas las partes del cuerpo”.⁶² “Pero al tocar un cuerpo ajeno el Yo que se siente modificado en la mano no se siente modificado en el cuerpo ajeno. El yo no recibe del cuerpo ajeno la respuesta que recibe de la mano. Por lo tanto, la estatua juzga que estos modos están todos fuera de ella.”⁶³ Cuando el tacto se une gradualmente a los demás sentidos, el hombre va descubriendo sus propios órganos de los sentidos y juzga que las sensaciones de olor, sonido, etc., son causadas por objetos externos. Por ejemplo, tocando una rosa y acercándola o alejándola de la cara, un hombre puede llegar a formar juicios acerca del órgano del olfato y acerca de la causa externa de sus sensaciones de olor. Análogamente, sólo mediante combinación con el tacto puede aprender la vista a ver la

59 *Ibid* I VI 3

60 *Ibid* I VII 1

61 *Ibid* I XII 1-2

62 *Tratado de las sensaciones*, II, V, 4.

63 *Ibid.*, II, V, 5.

distancia, el tamaño y el movimiento. Nos hemos acostumbrado de tal modo a estimar el tamaño, la forma, la distancia y la situación por medio de la vista que nos inclinamos naturalmente a creer que esos juicios se deben simplemente a la visión. Pero no es así.

Tal vez valga la pena notar de paso un cambio de opinión de Condillac entre la publicación de su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* y su *Tratado de las sensaciones*. En la primera obra parece mantener que el vínculo entre la idea y el signo o símbolo es necesario para la comprensión. En la segunda obra se ha modificado el punto de vista. Al tratar, por ejemplo, el hombre limitado al sentido del olfato Condillac admite que ese hombre puede tener alguna idea de número. Puede tener las ideas de uno y uno y uno. Pero según Condillac “la memoria no capta con distinción cuatro unidades a la vez. Más allá de tres no presenta sino una muchedumbre indeterminada... Lo que nos ha enseñado a ampliar nuestro punto de vista es el arte del cifrado”.⁶⁴ De este modo en el *Tratado* Condillac sostiene que la comprensión y el uso de ideas son anteriores al lenguaje, aunque el lenguaje es necesario para el desarrollo de nuestra vida mental más allá de un estadio rudimentario.

El resultado del *Tratado* es que “en el orden natural todo conocimiento surge de sensaciones”.⁶⁵ Todas las operaciones mentales del hombre, incluso las que generalmente se consideran superiores, se pueden explicar como “sensaciones transformadas”. De este modo pensaba Condillac haber dado un preciso paso más allá de Locke. Este último había pensado que las facultades del alma son cualidades innatas; no había sospechado que pudieran originarse en la sensación misma. Acaso pueda objetarse que la formulación de Condillac no es suficientemente exacta, pues Locke había insinuado que nunca se ha mostrado que sea imposible para Dios el conceder a la materia la facultad de pensar. Pero en la práctica Locke se había dedicado a analizar y reducir a sus fundamentos empíricos las ideas a las cuales se aplican nuestras facultades ; y no hizo lo mismo con las facultades o funciones psíquicas.

⁶⁴ *Ibid* I IV 7

⁶⁵ *Ibid.*, IV, IX, 1.

Ahora bien: en su *Essay concerning Human Understanding*⁷⁰ Locke había sostenido que la voluntad está determinada por “un malestar del espíritu debido a la necesidad de algún bien ausente”. Malestar o agitación es lo que “determina la voluntad de las sucesivas acciones voluntarias de las que se compone la mayor parte de nuestras vidas y por las que llegamos a fines diferentes por vías diferentes”.^{66 67 68} Condillac desarrolló y amplió el campo de esta idea. Así en el *Extrait raisonné* que añadió a posteriores ediciones del *Tratado de las sensaciones* sostuvo que la “inquietud (*inquiétude*) es el primer principio que nos da los hábitos del tacto, la vista, el oído, el sentir, el gusto, la comparación, el juicio, la reflexión, el deseo, el amor, el temor, la esperanza, y que, en una palabra, la inquietud da nacimiento a todos los hábitos del espíritu y del cuerpo”. Por lo tanto, todos los fenómenos psíquicos dependen de la inquietud, la cual no es tanto anticipación de un bien cuanto malestar o falta de calma en ciertas condiciones. Por todo eso puede tal vez decirse que Condillac da un fundamento “voluntarista” al entero proceso por el cual se desarrolla la vida mental. La atención tiene que explicarse por relación a la necesidad sentida; y la memoria está dirigida por el apetito y el deseo, más que por mera asociación mecánica de ideas. En su *Traité des animaux*⁷² Condillac precisa que en su opinión el orden de nuestras ideas depende en última instancia de la necesidad o el interés. Se trata, sin duda de una teoría fecunda. Daría sus frutos más tarde en la interpretación voluntarista de la vida intelectual del hombre que se encuentra, por ejemplo, en Schopenhauer.

La teoría de Condillac, la tesis de que las operaciones mentales son sensaciones transformadas, parece indicar a primera vista una posición materialista. Y esta impresión aumenta por su costumbre de hablar de las “facultades” del alma como de funciones derivadas de la sensación, lo cual puede entenderse en el sentido de que el alma humana es ella misma material. ¿No añade, además, que el hombre no es sino la suma de sus adquisiciones? “Al darle (a la estatua) nuevos modos de ser y nuevas sensaciones hemos visto que formaba

66 II 21 31 y ss.

67 *Ibid* 33.

68 II, 11.

deseos, que aprendía por la experiencia a regularlos y satisfacerlos, y que pasaba de necesidades a necesidades, de conocimientos a conocimientos, de placeres a placeres. Por lo tanto, la estatua no es sino la suma de todo lo que ha adquirido. ¿No puede ocurrir lo mismo con el hombre?”⁶⁹ El hombre puede ser la suma de sus adquisiciones; y éstas son sensaciones transformadas.

Me parece difícil negar que la teoría de Condillac haya contribuido a promover una visión materialista, pues tuvo su influencia sobre los autores materialistas. Pero Condillac mismo no fue un materialista. No lo era, por de pronto, en el sentido del que sostiene que sólo existen los cuerpos y sus modificaciones. Pues no sólo afirmó la existencia de Dios como causa suprema, sino que también mantuvo la teoría de un alma inmaterial, espiritual. No pretendió reducir el alma a un haz de sensaciones. Más bien presupuso el alma como simple centro de unidad, e intentó sobre esa base reconstruir su actividad según la hipótesis de que todos los fenómenos psíquicos son en última instancia derivables de sensaciones. Es, sin duda, discutible que su análisis reductivo y su aceptación de un alma humana espiritual se compezan bien. Pero, en cualquier caso, es inexacto describir a Condillac como materialista.

En segundo lugar, el mismo Condillac dejó como cuestión irresuelta la de si existen o no cosas extensas. Como hemos visto, decía al principio que el tacto nos garantiza la exterioridad. Pero pronto se dio cuenta de que explicar el modo como surge la idea de exterioridad no es lo mismo que probar que existen cosas externas. Si queremos decir que los sonidos, los olores, los tactos y los colores no existen en los objetos mismos, también tenemos que decir que la extensión no existe en ellos. Tal vez sean los objetos extensos, sonoros, táctiles, olorosos y coloreados; pero tal vez no lo sean. “No sostengo ninguna de las dos opiniones, y espero que alguien pruebe que los objetos son lo que nos parecen ser o que son otra cosa.”⁷⁰ Puede objetarse que si no hay extensión, entonces no hay objetos; pero esa objeción es falsa. “Todo lo que razonablemente podríamos

69 *Ibid.*, IV, IX, 3.

70 *Tratado de las sensaciones*, IV, V, nota.

inferir sería que los objetos Son existencias que ocasionan sensaciones en nosotros, y que tienen propiedades acerca de las cuales carecemos de conocimiento cierto.”⁷¹ Lejos, pues, de ser un materialista dogmático, Condillac deja incluso la puerta abierta a una hipótesis inmaterialista, aunque tampoco la afirme.

Puede añadirse que Condillac no admitió que su explicación de la vida mental del hombre implicara un determinismo estricto. Añadió en apéndice a su *Tratado de las sensaciones* una disertación acerca de la libertad en la cual discute esta cuestión.

9. El intento por Condillac de mostrar que todos los fenómenos psíquicos son sensaciones transformadas fue proseguido por Claude Adrien Helvétius (1715-1771) en su obra *De l'esprit (Del espíritu, 1758)*. Helvecio descendía de una familia de médicos cuyo nombre originario, Schweizer [Suizo], se había latinizado. Durante algún tiempo ocupó el cargo de *fermier général*, pero la oposición desencadenada por su libro sobre el espíritu le imposibilitó el seguir en el servicio del rey. Y así vivió en general tranquilamente en su finca, aparte de visitar Inglaterra y Berlín. Su libro acerca del hombre (*De l'homme, de ses facultes et de son education*) se publicó postumamente en 1772. Helvecio reduce a sensación o percepción sensible todas las potencias del entendimiento humano. Se ha sostenido comúnmente que el hombre posee facultades que trascienden el nivel de los sentidos. Mas esa teoría es falsa. Tómese el juicio, por ejemplo. Juzgar es percibir semejanzas y desemejanzas entre ideas particulares. Si juzgo que el rojo es diferente del amarillo, lo que hago en realidad es percibir que al color llamado ‘rojo’ me afecta los ojos de forma diferente que el color llamado ‘amarillo’. Por lo tanto, juzgar es simplemente percibir.

Este proceso de análisis reductivo se aplica también a la vida ética del hombre. El amor propio es la base universal de la conducta humana, y se orienta a la adquisición de placer. “Los hombres se aman a sí mismos; todos ellos desean ser felices y piensan que su felicidad sería completa si tuvieran el poder suficiente para procurarse toda suerte de placer. Así el amor del poder nace del amor

del placer.”⁷² Los fenómenos del tipo del amor del poder son secundarios, son simples transformaciones del fundamental amor del placer. “El único motivo del hombre es la sensibilidad corpórea.”⁷³ Hasta virtudes como las de liberalidad y benevolencia se pueden reducir al amor propio, o sea, al amor del placer. “¿Qué es un hombre benévolo? Es un hombre en el cual un espectáculo de miseria produce una sensación dolorosa.”⁷⁴ A la larga el hombre benévolo aspira a suprimir o paliar la miseria y la desgracia humanas simplemente porque le producen sensaciones desagradables.

Sobre la base de esa cruda psicología reductiva levanta Helvecio una teoría utilitarista de la moralidad. Los hombres de sociedades diferentes sostienen opiniones morales diferentes y atribuyen significaciones diversas a palabras tales como *bien* y *virtud*. Y éste es el hecho que introduce tanta confusión en las discusiones. Antes de entrar en discusiones de ética deberíamos empezar por fijar las significaciones de las palabras. Y “una vez definidas las palabras las cuestiones se resuelven casi nada más plantearlas”.⁷⁵ Mas ¿no serán esas definiciones arbitrarias? No, dice Helvecio, si son hombres libres los que las hacen. “Inglaterra es tal vez el único país de Europa del cual el universo puede esperar y recibir ese beneficio.”⁷⁶ Presupuesta la libertad de pensamiento, el sentido común de la humanidad hallará expresión en un acuerdo acerca de las significaciones propias de los términos éticos. “La verdadera virtud se tiene por tal en todas las edades y en todos los países. Debería darse el nombre de virtud a las acciones que son útiles al público y concordes con el general interés.”⁷⁷ Por lo tanto, aunque el propio interés es el movimiento fundamental y universal de la conducta, el interés público, la utilidad pública, es la norma de la moralidad. Y Helvecio intenta mostrar cómo es psicológicamente posible el servicio, al interés común. Por ejemplo, si se enseña a un niño a ponerse en el lugar del pobre y desgraciado, sentirá impresiones dolorosas, y el amor de sí mismo le estimulará a desear que se

72 *Del hombre*, traducción inglesa (*On Man*) de W. Hooper en 1777, I, 127. 2, 7 del texto francés

73 *Ibid* I 121

74 *Ibid* I 122

75 *Ibid* I 199 Texto francés 2 18

76 *Ibid* I 200 Texto francés 2, 19.

77 *Ibid.*, II, 17; Hooper I, 194.

mitigue la miseria. En el curso del tiempo la fuerza de la asociación formará un hábito de impulsos y conducta benevolentes. Así pues, aunque el amor propio sea la base de toda la conducta, el altruismo es psicológicamente posible.

Esas consideraciones sugieren que la educación es de la mayor importancia para formar los hábitos de conducta. Helvecio es, efectivamente, uno de los adelantados y promotores de la teoría moral utilitarista, pero una especial característica de sus escritos es la insistencia en la fuerza de la educación. “La educación puede hacerlo todo” y “la educación nos hace ser lo que somos”.⁷⁸ Pero la institución de un buen sistema educativo tropieza con serios obstáculos. En primer lugar el clero, y, en segundo lugar, el hecho de que la mayoría de los gobiernos son imperfectos o malos. No podemos tener un buen sistema de educación mientras no se quebrante el poder del clero y no se realice un buen sistema de gobierno, con su buena legislación correspondiente. El primer y único principio de la moralidad es: “el bien público es la ley suprema”.⁷⁹ Pocos gobiernos se comportan de acuerdo con esa ley. Pero “toda reforma importante de la parte moral de la educación supone una reforma de las leyes y la forma de gobierno”.⁸⁰

A la luz de esas ideas lanza Helvecio su poderoso ataque contra el despotismo político. En el prólogo al *Del Hombre* habla del despotismo que ha sometido a Francia y dice que “es característico del poder despótico el extinguir el genio y la virtud”.⁸¹ Al hablar de la muy desigual distribución de la riqueza nacional observa que “es una locura hacerse la ilusión de una distribución igual entre hombres sometidos a un poder arbitrario”.⁸² Sólo en un país libre puede conseguirse una redistribución gradual y más equitativa de la riqueza nacional. Podemos por lo tanto decir que Helvecio fue mucho más reformador político que Voltaire; se interesaba mucho más que éste por el derrocamiento del despotismo y el bienestar del pueblo. Por esta razón puede ser citado por los escritores izquierdistas como un verdadero precursor.

78 *Del hombre* X> 1. Hooper II, 392, 395.

79 *Ibid* X 10. Hooper II, 436.

80 *Ibid* Hooper II 433.

81 *Ibid* Hooper I VI

82 *Ibid.*, VI, 9; Hooper II, 105.

Helvecio es incansable en sus ataques no sólo al clero, particularmente al católico, sino también a la religión “de misterios” o revelada, que considera dañina para los intereses de la sociedad. Es verdad que cuando se le acusó de impiedad replicó que no había negado un solo dogma del cristianismo. Pero sus escritos permiten ver con toda evidencia que no estaba seriamente dispuesto a aceptar más que alguna forma de religión natural, o deísmo. Y el contenido de esa religión se interpreta en función de la moralidad más que en función de creencia teológica alguna. “La voluntad de Dios, justo y bueno, es que los hijos de la Tierra sean felices y gocen de todo placer compatible con el bien público. Ésta es la verdadera religión, la que la filosofía debía revelar al mundo.”⁸⁷ O “la moralidad fundada en verdaderos principios es la única religión natural verdadera”.^{83 84}

Difícilmente podrá decirse que Helvecio fue un filósofo profundo. Su reducción de todas las funciones psíquicas a la sensación es grosera, y en ética no ha dado ningún análisis detallado en defensa de sus ideas. Esas deficiencias eran evidentes para otros pensadores de la Ilustración Francesa. Diderot, por ejemplo, se oponía a la tendencia niveladora de Helvecio y a su explicación de todos los impulsos morales como egoísmo velado. Pero a pesar de ello el análisis reductivo de Helvecio, su insistencia en la ilustración intelectual y el poder de la educación y sus ataques a la Iglesia y al Estado hacen de él un representante de algunos importantes aspectos de la filosofía francesa del siglo XVIII, aunque sea una exageración presentarle como el pensador más típico del período.

83 *Del hombre*, I, 13; Hooper í, 58-59.

84 *Ibid.*, Hooper J, 60.

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA. — II

La Enciclopedia: Diderot y d'Alembert. — El materialismo: La Met- trie, d'Holbach y Cabanis. — La historia natural: Buffon, Robinet y Bonnet. — El dinamismo de Boscovich. — Los fisiócratas: Quesnay y Turgot. — Observaciones finales.

1. El gran depósito literario de las ideas y los ideales de la Ilustración Francesa fue la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*. La *Enciclopedia*, sugerida por una traducción francesa de la *Cyclopaedia* o *Dictionary* de Chambers, fue dirigida por Diderot y d'Alembert. El primer volumen apareció en 1751, y el segundo al año siguiente. El gobierno intentó entonces detener la obra por perjudicial a la autoridad real y a la religión. Pero en 1757 habían aparecido ya siete volúmenes. En 1758 d'Alembert se retiró de la dirección y el gobierno francés intensificó su oposición a la obra. Pero Diderot consiguió autorización para seguir adelante con la condición de no publicar ningún volumen más hasta que estuviera completa toda la obra. En 1765 aparecieron los diez volúmenes finales (8-17), junto con el cuarto volumen de grabados, el primero de los cuales se había publicado en 1762. Aparecieron más tarde otros volúmenes de grabados, y en Amsterdam se imprimió un suplemento en cinco volúmenes más dos de índices. La primera edición completa de la *Enciclopedia* (1751-1780) constaba de treinta y cinco volúmenes. Hubo varias ediciones extranjeras.

Aparte de toda discusión acerca de las opiniones expresadas en los artículos, la *Enciclopedia*, como libremente reconocen sus directores, dejaba mucho que desear. Los artículos varían mucho en calidad y criterios, y no hay supervisión ni coordinación editoriales. Dicho de otro modo, no podemos esperar hallar en esa obra la concisión, la concentración en torno a información factual precisa y clara, la coordinación sistemática y la ordenación que se encuentran en las enciclopedias modernas. Pero a pesar de todos sus defectos la *Enciclopedia* era una obra de suma importancia. Pues su objetivo no

consistía sólo en suministrar información factual a los lectores y servir de útil instrumento de referencia, sino también en guiar y dar forma a la opinión. Ésta es precisamente la causa por la cual su publicación tropezó con tantos obstáculos. Y es que la *Enciclopedia* era enemiga a la vez de la Iglesia y del sistema político existente. Es verdad que la redacción de los artículos procedió con prudencia, pero la actitud general de los colaboradores quedaba perfectamente clara. La *Enciclopedia* era un gigantesco manifiesto escrito por librepensadores y racionalistas, y su importancia radicaba en su aspecto ideológico, más que en algún valor permanente como enciclopedia en el sentido moderno del término.

Diderot y d'Alembert se rodearon de colaboradores que coincidían cuando se trataba, por ejemplo, de atacar a la Iglesia y la religión revelada, pero que diferían considerablemente ante otras cuestiones. Así, por ejemplo, algunos artículos eran de Voltaire el deísta, pese a que éste, cuando pensaba que la prudencia se lo aconsejaba, solía negar con toda falsedad sus relaciones con la *Enciclopedia*. Otro colaborador fue el declarado materialista d'Holbach, y la asociación de Helvecio no debió tampoco de recomendar la obra a los ojos de las autoridades eclesiásticas. También se contaban entre los colaboradores Montesquieu y el economista Turgot.

D'Holbach se estudiará en la sección dedicada al materialismo, mientras que las ideas de Turgot se discutirán al final de este capítulo. En la presente sección me limito a Diderot y d'Alembert.

á) Denis Diderot (1713-1784) era, como Voltaire, alumno del colegio jesuítico de Louis-le-Grand. Y también, como Voltaire, se vio influido por el pensamiento inglés y tradujo al francés algunos libros ingleses. Estaba entre ellos el *Essai sur le mérite et la vertu* (1745), traducción de *Inquiry concerning Virtue and Merit* de Shaftesbury, con notas del propio Diderot. Como ya hemos visto, la idea de la *Enciclopedia*, que es la obra de su vida, le fue sugerida por la *Cyclopaedia* de Chambers. En 1746 publicó en La Haya las *Pensées philosophiques* y en 1749, en Londres, la *Lettre sur les aveugles á Vusage de ceux qui voient*. Las opiniones que expresa le valieron unos meses de cárcel en Vincennes, tras lo cual se dedicó a

la dirección de la *Enciclopedia*. En 1754 aparecieron en Londres sus *Pensées sur L'interprétation de la nature*. Unos cuantos ensayos, entre ellos el *Entretien entre d'Alembert et Diderot* y *Le reve de d'Alembert*, no se publicaron durante su vida. Diderot no era nada rico, y en alguna ocasión se encontró en situación económica muy difícil. La emperatriz Catalina de Rusia acudió en su ayuda, y en 1773 Diderot se trasladó a San Petersburgo, donde pasó algunos meses, con frecuentes discusiones filosóficas con su benefactora. Diderot era un conversador celebrado.

Diderot no tuvo un sistema fijo de filosofía. Su pensamiento no se detuvo nunca. No podemos decir, por ejemplo, que fuera deísta, ateo ni panteísta, pues su posición cambió al respecto. Cuando escribía las *Pensées philosophiques* era un deísta; y al año siguiente escribió (1747) un ensayo acerca de la suficiencia de la religión natural, el cual no se publicó hasta 1770. Las religiones históricas, como el judaísmo y el cristianismo, son recíprocamente excluyentes e intolerantes. Son productos de la superstición. Empezaron en determinados períodos de la historia y todas ellas perecerán. Pero todas las religiones históricas presuponen la religión natural, única que ha existido siempre, que une a los hombres en vez de separarlos y que se basa en el testimonio que Dios ha impreso en nosotros, no en el testimonio de seres humanos supersticiosos. Pero en un ulterior estadio de su desarrollo Diderot abandonó el deísmo para adoptar el ateísmo, y exhortó a los hombres a liberarse del yugo de la religión. El deísmo había cortado doce cabezas a la hidra de la religión; pero todas las demás volverían a crecer partiendo de la que había quedado. El único remedio posible consiste en eliminar totalmente toda superstición. Más tarde, sin embargo, Diderot propuso una forma de panteísmo naturalista. Todas las partes de la naturaleza forman en última instancia un individuo, el Todo.

Análogamente, la fluidez de su pensamiento impide afirmar o negar tajantemente que Diderot fuera un materialista. En su artículo de la *Enciclopedia* acerca de Locke se refiere a la indicación del filósofo inglés según la cual no sería imposible para Dios conferir a la materia la capacidad de pensar, y considera evidentemente que ese pensamiento se desarrollaría a partir de la sensibilidad. En el

Entretien entre d'Alembert et Diderot, escrito en 1769, ha dado expresión más clara a una interpretación materialista del hombre. Los hombres y los animales son en realidad de la misma naturaleza, aunque sus organizaciones son diferentes. Las diferencias en cuanto a capacidad cognoscitiva e inteligencia son simples resultados de la diferente organización física. Análogas ideas aparecen en *Le reve de d'Alembert*, donde se supone que todos los fenómenos psíquicos son reducibles a bases fisiológicas, y que el sentimiento de la libertad es ilusorio. Diderot estaba sin duda influido por la teoría de Condillac acerca de la importancia de la sensación en la vida psíquica del hombre; pero criticó el sensismo de Condillac basándose en que el análisis de este último era insuficiente. Tenemos que considerar, más allá de la sensación, su base fisiológica. Y es interesante saber que Diderot ayudó a d'Holbach en la composición del *Système de la nature* (1770), abierta exposición de materialismo, aunque no hay que exagerar la influencia de este autor en el pensamiento de Diderot. Al mismo tiempo podemos encontrar en Diderot una tendencia al pansiquismo. Siente mucha admiración por Leibniz, al que elogia en la *Enciclopedia*. Y más tarde atribuye percepción a los átomos, cosa que corresponde a las mónadas de Leibniz. En ciertas combinaciones esos átomos constituyen organismos animales en los cuales surge la consciencia sobre la base del continuo formado por los átomos.

El fluido carácter de la interpretación de la naturaleza y el hombre por Diderot está relacionado con su insistencia en el método experimental para la ciencia y la filosofía. En su obra *De la interpretación de la naturaleza* declaraba —equivocándose, por supuesto— que la ciencia matemática se detendría pronto y que en menos de un siglo no quedarían en Europa ni tres grandes geómetras. Su convicción era que la matemática está limitada por sus conceptos, producidos por ella misma, y es incapaz de darnos trato directo con realidad concreta. Esa familiaridad no puede obtenerse más que mediante el uso del método experimental, por el nuevo planteamiento científico que es un rival triunfante no sólo de la metafísica, sino también de la matemática. Una vez nos ponemos a estudiar la naturaleza misma, descubrimos que es cambiante y elástica, rica en

posibilidades nuevas, caracterizada por la diversidad y la heterogeneidad. ¿Quién conoce todas las especies que han precedido a las nuestras? ¿Quién conoce las especies que seguirán a las nuestras? Todo cambia; no hay dos átomos ni dos moléculas que sean perfectamente iguales; sólo el todo infinito es permanente. El orden de la naturaleza no es estático, sino que perpetuamente nace de nuevo. Por lo tanto, no podemos dar una interpretación permanente de la naturaleza sobre la base de nuestros esquemas conceptuales y nuestras clasificaciones. Y una de las primeras necesidades del pensamiento consiste en mantenerse abierto a nuevos puntos de vista y a nuevos aspectos de la realidad empírica.

Algunos historiadores han subrayado la discrepancia entre los elementos materialistas del pensamiento de Diderot y su idealismo ético. Por una parte, su materialismo elimina la libertad y parece considerar inútiles y absurdos el arrepentimiento y el remordimiento. Por otra parte, se reprochaba el haber escrito su temprana novela erótica *Bijoux indiscrets* y sostenía los ideales de autosacrificio, benevolencia y humanidad. No tenía simpatías por los materialistas que unían la profesión de materialismo y ateísmo con bajos ideales morales; y se oponía al intento de Helvecio de explicar todos los impulsos e ideales morales por un egoísmo disimulado. Él afirmaba por su parte la existencia de leyes inmutables de moralidad natural. Y como crítico de arte proclamaba la libre actividad creadora del artista.

Pero aunque podemos estar de acuerdo con Rosenkranz cuando éste dice, en su obra sobre Diderot, que hay una incoherencia entre el materialismo del filósofo y su ética, Diderot mismo no vio en ello incoherencia alguna. En su opinión no hay ninguna relación esencial entre los ideales éticos y la creencia en un alma espiritual. El que el pensamiento se derive de actividades psíquicas más rudimentarias no implica la negación de elevados ideales morales. En su artículo sobre Locke en la *Enciclopedia*, al que ya hemos aludido, Diderot se pregunta qué diferencia hay entre que la naturaleza piense y que no piense. “¿Cómo podría eso afectar a la idea de justicia o injusticia?” No se sigue ninguna mala consecuencia moral de la teoría de que el pensamiento surge a partir de la sensibilidad. Pues el hombre sigue

siendo lo que es y se le juzga según las intenciones buenas o malas a las que dedica su capacidad, no según que su pensamiento sea una creación original o algo que nace de la sensibilidad. Dicho con lenguaje moderno: Diderot, que anticipó la teoría evolucionista de Lamarck, afirma que la hipótesis de la evolución no afecta a la validez de los ideales morales del hombre. '

Diderot se ha formado en parte sus ideas éticas bajo la influencia de los escritos de Shaftesbury. Pero esas ideas no estaban rígidamente fijadas, salvo en el sentido de que siempre contaron con los ideales de benevolencia y humanidad. Sostuvo la idea “racionalista” de leyes morales inmutables. Pero veía la base de esas leyes en la naturaleza del hombre, o sea, en la unidad orgánica de los impulsos, las pasiones y los apetitos del hombre, no en órdenes *a priori* de la razón. Y era hostil al ideal ascético, por considerarlo contrario a naturaleza. Dicho de otro modo: aunque Diderot siguió sosteniendo la idea de ley natural, acentuó la base empírica y la eficacia pragmática de esa idea para promover el bien común si se la compara con la ética teológica.

b) Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) era un hijo natural abandonado por sus padres. Debía su nombre, Jean le Rond o Lerond, al hecho de haber sido encontrado cerca de la iglesia de Saint Jean le Rond de París. Él mismo se añadió el apellido. Lo crió la mujer de un vidriero llamado Rousseau; pero su verdadero padre, un cierto Chevalier Destouches, pagaba una renta anual que le permitió estudiar.

En 1738 d'Alembert entró en el orden de los abogados, pero no ejerció la profesión. Se dedicó a la medicina; pero al poco tiempo renunció también a esa profesión y decidió dedicarse enteramente a la matemática. Presentó varios trabajos a la Academia de Ciencias, entre ellos su *Mémoire sur le calcul intégral* (1739), y en 1741 ingresó como miembro en dicha academia. Su obra matemática y científica es de importancia considerable. En 1741 publicó su *Mémoire sur la réfraction des corps solides*, y en 1743 su *Traité de dynamique*. En este tratado desarrolla lo que todavía hoy se conoce con el nombre de “principio de d'Alembert”; en 1744 aplicó ese principio en su *Traité de Véquilibre et du mouvement des fluides*.

Luego descubrió el cálculo de diferencias parciales y lo aplicó en sus *Réflexions sur la cause générale des vents* (1747), coronadas por la Academia Prusiana. Hemos de citar aún, de entre otros escritos, el *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides* (1752) y las *Recherches sur différents points importants du système du monde* (1754-1756).

Como hemos visto, d'Alembert colaboró con Diderot en la edición de la *Enciclopedia*, de cuyo *Discours préliminaire* es autor. Escribió cierto número de artículos para la obra, principalmente sobre temas matemáticos, pero no sólo sobre ellos. En 1758 dejó de colaborar, irritado por las dificultades y la oposición oficial. En 1752 había publicado los *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, y en 1759 había aparecido su *Essai sur les éléments de philosophie*. En 1763 visitó Berlín, pero rehusó la oferta de Federico el Grande de que presidiera la Academia, igual que el año anterior había rechazado la invitación de Catalina de Rusia que le proponía ser tutor de su hijo, sobre una base económica muy generosa. D'Alembert era amigo de David Hume, que le tenía en alta estima por su carácter moral y su capacidad, y le dejó a su muerte un legado de 200 libras. Matemático y científico antes que nada, d'Alembert estuvo menos expuesto que los demás enciclopedistas a las sospechas y los ataques; en 1755 había sido nombrado miembro del instituto de Bolonia a propuesta del papa Benedicto XIV.

En su discurso preliminar a la *Enciclopedia* d'Alembert declara que Locke es el creador de la filosofía científica y ocupa una posición correspondiente a la de Newton en física. Y en los *Elementos de filosofía* afirma que el siglo xviii es el siglo de la filosofía en un sentido particular. La filosofía de la naturaleza ha experimentado una revolución y casi todos los demás campos del conocimiento han hecho progresos y tomado formas nuevas. “Desde los principios de las ciencias seculares hasta los fundamentos de la revelación religiosa, desde la metafísica hasta las cuestiones de gusto, desde la música hasta la moral, desde las disputas escolásticas de los teólogos hasta' los asuntos mercantiles, desde las leyes de los príncipes hasta las de los pueblos, desde la ley natural hasta las arbitrarias leyes de las naciones... todo se ha discutido y analizado, o

mencionado al menos. El fruto o la consecuencia de esa general efervescencia de los espíritus ha consistido en arrojar nueva luz sobre ciertas cosas, y nuevas sombras sobre otras, del mismo modo que el efecto de la marea consiste en dejar algunas cosas en la playa y arrastrar consigo otras.”¹

Eso no significa que para d’Alembert el progreso intelectual consista simplemente, ni siquiera primariamente, en la mera acumulación de hechos nuevos. D’Alembert mantiene, de un modo que recuerda a Descartes, que todas las ciencias juntas son el despliegue de la inteligencia humana. Y subraya la función de la unificación. Supone que el sistema de los fenómenos es homogéneo y uniforme, y que el objetivo del conocimiento científico consiste en mostrar la unidad y la coherencia de ese sistema a la luz de los principios que ejemplifica.

Pero hay que entender adecuadamente este punto. D’Alembert no se interesa por principios metafísicos. Ni se dedica a averiguar las esencias de las cosas en un sentido metafísico. Las teorías y las especulaciones metafísicas nos conducen a antinomias y acaban en el escepticismo; no son una fuente de conocimiento. No podemos saber el porqué y el para qué de las cosas. Ni siquiera podemos saber que hay un mundo externo; pero éste es un asunto de instinto, más que de conocimiento teórico. Y no es en absoluto necesario resolverlo teóricamente para los fines de la filosofía científica; lo mismo ocurre con los demás problemas de esta clase. No hay diferencia alguna para nosotros, por ejemplo, entre que podamos penetrar en las esencias de los cuerpos y que no lo podamos, “siempre que, suponiendo la materia tal como la concebimos, podamos deducir de propiedades consideradas primitivas otras propiedades secundarias que percibimos en la materia, y ⁸⁵ siempre que el sistema general de los fenómenos, uniforme y continuo, no nos manifieste en ningún lugar una contradicción”.² Deducir fenómenos de principios no es deducir datos empíricos de principios metafísicos o esencias metafísicas; es deducir propiedades secundarias observadas de otras propiedades observadas que se consideran más primitivas. La tarea

⁸⁵ *Éléments de philosophie*, en la edición de 1759 de *Melanges de littérature, d’histoire et de philosophie*, IV, 3-6.

de la filosofía científica consiste en describir y correlatar fenómenos de un modo sistemático, más que en explicarlos en sentido metafísico. Cuando intentamos hacer esto último, nos salimos de los límites de lo que propiamente se puede llamar conocimiento.

Por lo tanto, podemos decir que d'Alembert ha sido un precursor del positivismo. La ciencia no necesita cualidades o sustancias ocultas, ni teorías o explicaciones metafísicas. La filosofía, al igual que la ciencia, se ocupa sólo de fenómenos, aunque considere un campo de fenómenos más amplíe que el estudiado por el especialista de alguna rama de la ciencia. Eso no significa, desde luego, que el filósofo de la naturaleza no tenga que ocuparse de explicar nada en ningún sentido. Sobre la base de la experiencia sensible ha de formar definiciones claras y podrá deducir conclusiones verificables. Pero no puede ir más allá del ámbito de los fenómenos o de lo empíricamente verificable, salvo que desee entrar en una esfera en la que no se puede conseguir conocimiento seguro. La metafísica tiene que convertirse en una ciencia de hechos o seguir siendo el terreno de las ilusiones. El estudio de la historia de las opiniones muestra cómo los hombres han desarrollado teorías meramente probables y cómo en algunos casos la probabilidad se ha convertido, por así decirlo, en verdad, una vez verificada mediante paciente investigación. De este modo el estudio de la historia de las ciencias sugiere puntos de vista para la ulterior investigación y para teorías que hay que contrastar empíricamente.

Podemos ver en la teoría moral de d'Alembert el mismo interés por separar la ética de la teología y la metafísica que se da comúnmente en todos los filósofos del período. La moralidad es la consciencia de nuestro deber respecto del semejante nuestro. Todos los principios de la moralidad convergen hacia el mismo fin, a saber, mostrarnos la íntima conexión que hay entre nuestro verdadero interés y la realización de nuestro deber social. La tarea del filósofo moral consiste en poner en claro al hombre su lugar en la sociedad y su deber en utilizar su capacidad al servicio del bien y la felicidad comunes.

No podemos legítimamente llamar materialista a d'Alembert. Él se abstuvo de pronunciarse acerca de la naturaleza última de las

cosas y desconfió de los materialistas y mecanicistas dogmáticos. Aparte de su importancia como matemático, el rasgo más saliente del pensamiento de d'Alembert es probablemente la insistencia en la metodología positivista. Al igual que Diderot, pensaba que el progreso podía considerarse prácticamente garantizado,

2. Hubo, sin embargo, explícitos materialistas en el período de la Ilustración Francesa; en esta sección se dirá algo acerca de La Mettrie, d'Holbach y Cabanis.

a) Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) era un médico al que la observación en su propia persona de los efectos de la fiebre sobre el espíritu y el pensamiento movió a estudiar las relaciones entre los factores fisiológicos y las operaciones psíquicas. Su *Histoire naturelle de L'âme* apareció en 1745, y al año siguiente La Mettrie fue desterrado de Francia. En 1748 publicó en Leyden *L'homme machine*, y el mismo año fue desterrado de Holanda; buscó entonces refugio en la corte de Federico el Grande. *L'homme plante* apareció en Potsdam en 1748.

En su *Historia natural del alma* (más tarde citada con el título *Tratado del alma*). La Mettrie sostiene que la vida psíquica del hombre, intelectual y volitiva, nace de las sensaciones y se desarrolla por la educación. Donde no hay sentidos no hay ideas; cuantos menos sentidos, menos ideas; y cuando hay poca educación o instrucción, hay pobreza de ideas.¹ El alma o el espíritu depende esencialmente de una organización física, y su historia natural se tiene que estudiar mediante la observación exacta de los procesos fisiológicos. Los sentidos, dice La Mettrie, son sus filósofos. La teoría de un alma espiritual intrínsecamente independiente del cuerpo es una hipótesis innecesaria.

En el *Hombre máquina* La Mettrie apela a la descripción cartesiana del cuerpo vivo como máquina. Pero en su opinión Descartes no tenía fundamento para afirmar el dualismo, o sea, para considerar al hombre como un compuesto de sustancia pensante, inmaterial y libre, y sustancia extensa, el cuerpo. Debería haber aplicado su interpretación del organismo físico al hombre entero. Al mismo tiempo, La Mettrie difiere considerablemente de Descartes en su idea de la materia. Para La Mettrie la materia no es mera ex-

tensión, sino que posee también capacidad de movimiento y de sensación. Al menos la materia organizada posee un principio de movimiento que la diferencia de la materia inorgánica y la sensación nace del movimiento. Podemos ser incapaces de explicar o de entender detalladamente esa procedencia, pero es que tampoco podemos entender detalladamente la materia misma ni sus propiedades básicas. Es suficiente con que la observación nos garantice que el movimiento, el principio de la materia organizada, nace efectivamente. Dado el principio del movimiento pueden surgir no sólo la sensación, sino también todas las demás formas de vida psíquica. O sea: todas las formas de la vida dependen en última instancia de formas diferentes de organización física. Desde luego que la analogía de la máquina no es plenamente adecuada para describir al hombre. También podemos usar la analogía de la planta (por eso escribió *L'homme plante*). Pero eso no significa que haya en la naturaleza niveles diferentes. Hay diferencias de grado, no de clase.

En cuestiones de religión La Mettrie profesaba un agnosticismo completo. Pero se le consideraba ateo. Intentó radicalizar aún más la tesis de Bayle según la cual un estado compuesto de ateos es perfectamente posible, añadiendo que es además deseable. La religión, dicho de otro modo, no sólo es completamente independiente de la moralidad, sino también hostil a ella. Por lo que hace a las ideas éticas de La Mettrie, su naturaleza queda suficientemente indicada por el título de su obra *El arte de gozar, o la escuela de la voluptuosidad*.⁸⁶ No poseía el idealismo moral de Diderot. Dicho sea de paso, esa obra fue uno de los muchos tratados publicados durante el siglo xviii y que representaban las opiniones del círculo de los llamados “libertinos”, aunque las tesis expresadas iban desde la acentuación del placer sensorial, que es característica de La Mettrie, hasta programas de goce mucho más refinados e intelectualizados.

h) Los escritos de La Mettrie influyeron mucho, pero la principal formulación de una posición materialista fue el *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770) del barón

86 *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, 1751.

Paul von Holbach (1723-1789). Nacido en Alemania, vivía en París, por lo que generalmente se le conoce como d'Holbach. Su casa de París era centro de reunión de los *philosophes*; allí les acogían con pródiga hospitalidad el barón y su esposa, la cual, dicho sea de paso, no simpatizaba con la filosofía de su marido. Cuando estaba en París, Hume participaba en aquellas reuniones, aunque no se interesaba por el dogmático ateísmo de d'Holbach. Expresó varias veces su afecto por el barón, pero de entre los miembros del círculo prefería a d'Alembert. Horace Walpole, en cambio, que no tenía ningún amor a los filósofos, observa en sus cartas ⁸⁷ que había dejado de ir a las comidas de Holbach y que “absurdo por absurdo, prefiero los jesuitas a los filósofos”.

Según d'Holbach Descartes erraba en considerar que la materia es por sí misma inerte y que el movimiento tiene que añadirse desde fuera, por así decirlo. El movimiento se sigue necesariamente de la esencia de la materia, esto es, de la naturaleza de los átomos que componen en última instancia las cosas. También erraba Descartes al pensar que la materia es toda de la misma clase. El principio leibniziano de los indiscernibles contiene mucha más verdad que la noción cartesiana de la homogeneidad de la materia. Y hay diferentes clases de movimiento, y cada cosa tiene sus propias leyes del mismo, inevitablemente observadas.

Las cosas, tal como empíricamente las conocemos, constan de diferentes organizaciones de átomos, y sus comportamientos difieren de acuerdo con sus diversas estructuras. Por todas partes hallamos los fenómenos de atracción y repulsión, pero en la esfera humana estos fenómenos toman la forma del amor y el odio. Además, cada cosa aspira a mantenerse en el ser. Y también el hombre está movido por el amor propio o interés propio. Pero eso no excluye el interés por el bienestar de la sociedad. D'Holbach era radicalmente materialista y determinista, pero no proponía una vida egoísta. Se le conocía un carácter humano y benévolo, y entre las obras anónimas que se le atribuyen se encuentra el *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique* (Londres 1773) y *La morale universelle* (Amsterdam 1776).

La teoría de un determinado sistema de la naturaleza en el cual el movimiento no es un elemento extraño, sino una propiedad esencial de las cosas, le parecía a d'Holbach suficiente para excluir toda necesidad de postular a Dios o seres supramundanos cualesquiera. El orden o sistema del mundo no es resultado de un plan divino, sino efecto de la naturaleza de las cosas y de sus leyes inmanentes. Pero d'Holbach no estaba en modo alguno satisfecho con profesar el agnosticismo y decir que la hipótesis religiosa, como la llamaba Hume, es innecesaria. En su opinión la religión es enemiga de la felicidad y el progreso humanos. En un célebre pasaje del segundo libro del *Sistema de la naturaleza* declara que la ignorancia y el miedo crearon los dioses, que la imaginación, el entusiasmo o el engaño han adornado o desfigurado sus imágenes, que la debilidad los adora, la credulidad los conserva y la tiranía sostiene la fe en ellos porque sirve a sus propios fines. La fe en Dios, lejos de hacer a los hombres felices, aumenta su ansiedad y su miedo.

Por lo tanto, si fuera posible derribar ese poderoso instrumento de la tiranía política que es la religión, sería mucho más fácil asegurar el desarrollo de un sistema social racional en lugar del sistema responsable de tanto sufrimiento y tanta miseria. D'Holbach fue en sus escritos por regla general más abierto en la denuncia del *anden régime* que sus colegas. Pero rechazaba la revolución como solución de los problemas políticos, y en su *Sistema social* declaraba que la revolución es peor que la enfermedad que se supone cura.

Se ha dicho alguna vez que en su *Sistema de la naturaleza* d'Holbach combinó y llevó hasta el extremo las diferentes tendencias de los ilustrados franceses. La tesis es verdad hasta cierto punto. Pero las ideas de d'Holbach resultaban demasiado radicales para muchos de sus colegas filosóficos. Voltaire, por ejemplo, denunció la obra por atea. Y en Alemania, Federico el Grande llamó la atención acerca de algo que él consideraba como una contradicción manifiesta. Según d'Holbach, los seres humanos están tan sometidos al determinismo como las demás cosas. Y, sin embargo, no vacila en denunciar a los sacerdotes y los gobiernos con apasionadas palabras, ni en reclamar un nuevo orden social, formas de hablar que no tienen sentido más que si los hombres son libres y es posible elogiarlos o

denunciarlos razonablemente por sus acciones.

Hay, por último, una valoración muchas veces citada de la obra de d'Holbach desde un punto de vista muy diferente. En *Wahrheit und Dichtung* (libro XI) Goethe habla de sus estudios en Estrasburgo y observa que por mera curiosidad él y sus amigos echaron un vistazo al *Sistema de la naturaleza*. “No pudimos entender que se considerara peligroso un libro así. A nosotros nos pareció tan gris, tan nebuloso y cadavérico que nos era difícil soportar su presencia y nos producía escalofríos como un espectro.” Para Goethe el libro de d'Holbach arranca a la naturaleza y a la vida todo lo que tienen de precioso.

c) Una expresión particularmente cruda del materialismo se puede encontrar en los escritos de Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) médico autor de los *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Cabanis resumió sus tesis en la frase *les nerfs, voidt tout l'homme*, y declaró que el cerebro segrega pensamiento igual que el hígado segrega bilis. Podía objetarse que en este caso no habría más que diferentes clases de secreción, y que resultaría difícil decidir cuál de ellas posee mejor valor veritativo. Pero sería erróneo suponer que toda la Ilustración Francesa ha de estimarse a la luz de las groseras afirmaciones de materialistas como Cabanis. Hasta perderemos de vista la significación de la misma corriente materialista si sólo atendemos a esas formulaciones. Pues su importancia se encuentra en su aspecto programático, más que en el dogmatismo contra el cual protestaron d'Alembert y otros. Su importancia a largo plazo reside en su aspecto de programa para estudiar las conexiones entre los fenómenos fisiológicos y los psicológicos, no en su reducción dogmática de los últimos a los primeros.

Cabanis sostenía que su concentración sobre las bases fisiológicas de la vida psíquica no implicaba un materialismo metafísico. Por lo que hace a las causas últimas profesaba, en efecto, el agnosticismo. Pero en su opinión la moralidad ha de separarse drásticamente de presupuestos metafísicos y teológicos y conseguir una base firme en el estudio científico del hombre. Una de sus aportaciones a ese estudio es su insistencia en la unidad de la vida del hombre. Así, por ejemplo, le parece impropio hablar, con Condillac,

de atribuir tal o cual sentido a una estatua. Los sentidos son interdependientes y están además íntimamente relacionados con otras funciones orgánicas.

3. Diderot ha dicho alguna vez que en ciertas circunstancias no hay despilfarro mayor que la preocupación por el método. Eso vale especialmente, según él, de la historia natural en general y de la botánica en particular. Diderot no pretendía, desde luego, que sea posible estudiar provechosamente una ciencia de un modo puramente casual. Pero sí que no hacemos más que perder el tiempo cuando intentamos descubrir algún método universal que sea aplicable a todas las ciencias. Es absurdo, por ejemplo, suponer que el método aplicable en matemática es aplicable también en botánica. La forma del método y de la sistematización que es adecuada en el estudio de la botánica tiene que derivarse del especial carácter del tema de esta ciencia.

Al afirmar ese punto de vista Diderot estaba más o menos influido por los primeros volúmenes de la *Histoire naturelle générale et particulière* (1749-1788) de Buffon.

a) En sus consideraciones introductorias a la obra recién mencionada, Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) sostiene que es un gran error hacerse un ideal de método científico e intentar luego violentar todas las ramas de la investigación científica para que entren en el marco de ese método. Por ejemplo, en matemática fijamos con claridad la significación de nuestros símbolos y podemos proceder deductivamente, desplegando las implicaciones de nuestro punto de partida; pero no podemos hacer eso cuando nos ocupamos de la naturaleza existente y no, como en matemática, de nuestros conceptos o de la significación de símbolos, determinada por nosotros mismos. La verdad es diferente en matemáticas de lo que es en las ciencias naturales. En estas últimas tenemos que partir de la observación de los fenómenos, y sólo sobre la base de la observación podemos llegar a conclusiones generales con la ayuda de analogías. Al final podemos ver cómo los hechos particulares se relacionan unos con otros y cómo las verdades universales se ejemplifican en esos hechos particulares. Pero no podemos utilizar el método deductivo de la matemática. Buffon estaba encargado del Jardín del

Rey, y es claro que lo que dice se aplica con particular fuerza en el campo de la botánica.

La recusación por Buffon de toda concepción rígida de un método científico ideal de aplicación universal se acompaña con el rechazo también de la idea de que los organismos se puedan clasificar en especies separadas unas de otras por rígidos límites. Hasta Linneo se había equivocado en este punto durante sus estudios de botánica, pues había seleccionado arbitrariamente ciertas características de las plantas como claves clasificatorias, y el hecho es que no podemos entender la naturaleza de ese modo. En la naturaleza hay continuidad, transiciones graduales, no tipos rígidamente fijados. Dicho de otro modo: Buffon sustituye la idea de una jerarquía de clases claramente delimitadas por el concepto de una serie o cadena de clases en cada una de las cuales los miembros se reúnen según el parentesco observado. No rechazaba completamente la noción de clase o especie, pero la especie debía entenderse simplemente como un grupo de individuos más parecidos entre ellos, en virtud de las características observadas, que parecidos a otras cosas. Es erróneo suponer que nuestra clasificación exprese la aprehensión de esencias fijas. Podemos decir, si así lo deseamos, que Buffon entendía la clasificación al modo de lo que Locke había llamado “esencia nominal”. Pero su tema capital es que hemos de obedecer a la naturaleza observada y mantener elásticos nuestros conceptos clasificatorios, en vez de construir un fijo esquema conceptual y forzar la naturaleza para que encaje en él. Si sólo tuviéramos que ocuparnos de nuestras ideas o definiciones y de sus consecuencias, ese procedimiento violento sería adecuado. Pero en botánica, por ejemplo, hemos de atender al conocimiento de la realidad, no a un sistema ideal semejante al de la matemática.

Es probablemente correcto decir que las opiniones de Buffon han ayudado algo a preparar el camino a la teoría de la evolución. Pero, de todos modos, no es lícito inferir de su idea de la serie o cadena de las especies que Buffon fuera ya un evolucionista. Lo que él pensaba es que hay numerosos tipos de organismos que nacen en una serie continua en la medida en que las condiciones externas posibilitan su supervivencia. Pero no ha afirmado nunca que una especie atraviese

un proceso de transformación hasta dar en otra. Más bien pensaba en una especie de arquetipo ideal de la cosa viva, el cual representaría la unidad del plan divino y podría tomar un indeterminado número de formas concretas posibles. Y aunque esos tipos concretos no sean fijos ni rígidos, la creación de cada uno de ellos es un acto especial.

b) La idea de serie aparece también en los escritos de Jean-Baptiste Robinet (1735-1820). Para él la naturaleza se encuentra con el problema de realizar de la manera más perfecta posible las tres funciones vitales de la alimentación, el crecimiento y la reproducción, las cuales se dan en cierto sentido en toda materia. La solución de la naturaleza a ese problema se encuentra en el hombre, el cual es, por lo tanto, la culminación de la serie en el mundo material. Pero podemos también imaginar una gradual liberación de actividad —nota esencial de la sustancia— respecto de la materia y de cualquiera dependencia de órganos materiales. Y esta concepción nos lleva a la idea de inteligencia pura.

c) Pero la teoría de una serie puramente lineal presenta considerables dificultades. Charles Bonnet (1720-1793) sugirió que la naturaleza puede producir líneas principales en las series, y éstas a su vez líneas subordinadas. El naturalista y viajero alemán Peter Simón Pallas (1741-1811) llega ya a la analogía del árbol con sus diversas ramas. Pero en Buffon mismo se encuentra la analogía de la red.

4. El jesuita Roger Joseph Boscovich (1711-1787) no se puede considerar, desde luego, como un filósofo de la Ilustración, si por Ilustración se entiende un movimiento opuesto a la religión sobrenatural. Pero el término no se debe usar en ese restringido sentido. Es verdad que estamos estudiando la Ilustración Francesa, y Boscovich, que había nacido en Ragusa, no era francés. Pero durante diez años (1773-1783) trabajó como director de óptica de la marina, en París; y en cualquier caso éste es el lugar más adecuado en este libro para hacer unas pocas observaciones a su respecto.

En 1740 Boscovich fue nombrado profesor de matemática en el Colegio Romano (la actual Universidad Gregoriana), y mientras desempeñaba ese cargo publicó ensayos acerca de varios temas matemáticos y astronómicos. En 1758 publicó en Viena su

Philosophiae naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Durante una estancia en Inglaterra fue nombrado *fellow* de la *Royal Society*, y en 1769 ésta le invitó a emprender un viaje a California para observar el paso de Venus; Boscovich no pudo aceptar a causa de que el gobierno español había expulsado a los jesuitas de todos sus territorios. En 1785, tras volver de París a Italia, publicó las *Opera pertinentia ad opticam et astronomiam*, en cinco volúmenes. Entre otras obras podemos mencionar sus *Elementa universae matheseos* (1754).

En opinión de Boscovich no hay contacto real entre dos cuerpos. La teoría newtoniana de la gravitación ha mostrado que acción es acción a distancia. Por lo tanto, no podemos seguir pensando que el movimiento o la energía se comuniquen por contacto inmediato. Lo que tenemos que postular es átomos que se atraen y repelen los unos a los otros, sin tocarse realmente nunca. Cada átomo tiene una posición en el espacio y posee una fuerza potencial, en el sentido de que dos átomos cualesquiera se atraen o se repelen entre ellos. Para cualquier distancia superior a una dada, esta fuerza es una atracción que varía en razón inversa del cuadrado de la distancia. En el caso de distancias menores la fuerza es atracción en un caso y repulsión en otro. En esta zona las leyes que regulan la atracción y la repulsión no se han descubierto todavía, aunque según Boscovich al disminuir la distancia más allá de todo límite la fuerza de repulsión aumenta ilimitadamente. Por lo tanto, dos átomos no pueden nunca estar en contacto inmediato. Sin duda hay sistemas de átomos, pero ningún sistema puede ocupar el mismo espacio que otro, pues cuando un sistema se aproxima a otro hay un punto en el cual la repulsión entre los átomos de los dos sistemas crece hasta tal punto que no puede ser vencida. No es necesario decir que Boscovich no sostenía que los átomos fueran la única realidad. Estaba hablando sólo de los cuerpos y quería mostrar la aplicación de su teoría del atomismo dinámico a los problemas de mecánica y física.

5. Los enciclopedistas estaban animados por la idea del progreso manifiesto en el crecimiento de las ciencias y en la correspondiente liberación respecto de la superstición. La ilustración del espíritu iría acompañada por un aumento de la tolerancia y por la reforma política

y social. La idea de progreso aparece también en las teorías del grupo de economistas franceses del siglo XVIII conocidos por “fisiócratas”. El nombre fue inventado por Dupont de Nemours (1739-1817), que pertenecía al grupo. Los fisiócratas se llamaron inicialmente economistas, pero ese nombre especial (compuesto con las palabras griegas *physis*, naturaleza y *kratein*, gobernar, dominar) es adecuado porque llama la atención acerca de su tesis principal. Ésta dice que hay leyes económicas naturales, y que el progreso económico depende de que permitamos que esas leyes funcionen sin restricción.

Se sigue de esa posición que el gobierno tiene que intervenir lo menos posible en los asuntos económicos. La sociedad se basa en un contrato por el cual el individuo se somete a la limitación de su libertad natural en la medida en que el ejercicio de ésta es incompatible con los derechos de otros individuos. Y el gobierno debe limitarse a garantizar el cumplimiento de ese contrato. Si intenta interferirse en el campo de la economía, restringiendo, por ejemplo, la concurrencia, o manteniendo privilegios y monopolios, interferirá en realidad con la operación de la “ley natural”. Y ningún bien puede derivarse de esa interferencia: la naturaleza es más sabia.

Eso no significa que los fisiócratas fueran demócratas entusiastas, en el sentido de promotores celosos de la idea de gobierno popular. Por el contrario, tendían a considerar que el despotismo ilustrado era el mejor instrumento para realizar su política. Las doctrinas de no interferencia y *laissez-faire* se prestaban, sin embargo, a servir en sentido revolucionario como parte de una reivindicación general de libertad; y así fueron usadas efectivamente. Pero ni Quesnay ni Turgot, por ejemplo, pueden considerarse abogados de la revolución ni de la sustitución del gobierno monárquico por un poder popular.

a) François Quesnay (1694-1774) estudió medicina y cirugía y fue médico de Luis XV. Pero en la corte se dedicó al estudio de la economía, de modo que el grupo de los fisiócratas se centró en torno suyo y de Jean de Gournay (1712-1759). Quesnay escribió algunos artículos de tema económico para la *Enciclopedia*. Publicó también, entre otros escritos, unas *Maximes générales de gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758), y aquel mismo año el *Tableau économique avec son explication, ou extrait des économies*

royales de Sully.

La riqueza nacional depende, según Quesnay, de la productividad agrícola. Los únicos trabajos realmente productivos son los que aumentan la cantidad de materias primas. Y la riqueza nacional es el exceso de esos productos respecto de su coste de producción. La manufactura y el comercio se limitan a dar nuevas formas a la riqueza ya producida (pues entre las materias primas se encuentran, por ejemplo, los metales) y a transferir la riqueza de unas manos a otras. Son, por lo tanto, “estériles”, no “productivos”, aunque eso no quiere decir que no sean útiles.

Por lo tanto coincide el interés del propietario de la tierra con el interés de la sociedad. Cuanto mayor la producción agrícola, tanto mayor la riqueza nacional. O, como decía Quesnay : a campesinos pobres reino pobre, y a reino pobre rey pobre. Por lo tanto, el aumento del “producto neto” ha de ser el objetivo del economista práctico. El comercio distribuye la riqueza, pero las clases comerciantes y manufactureras ganan a costa de la nación, y el bien común requiere que esos costes se reduzcan lo más posible. Las rentas del estado dependen del producto neto de la agricultura, y han de proceder de un impuesto sobre la tierra.

No todos los fisiócratas compartían esa acentuación de la producción agrícola frente a la industria y al comercio; pero la tesis era característica de algunos miembros destacados del grupo. Adam Smith, que conoció a Quesnay durante su visita a París en 1764-1766, le tenía en alta consideración, pero, aunque en alguna medida le influyeron los fisiócratas, no estaba de acuerdo con la descripción de la industria y el comercio como actividades “estériles”. '

b) Anne Robert Jacques Turgot, barón de Laune (1727-1781) empezó estudios religiosos, pero los abandonó antes de ordenarse ; luego ocupó varios cargos del parlamento y la administración. Era amigo de Voltaire y conoció también a Quesnay, Gournay, Dupont de Nemours y otros economistas de la escuela fisiocrática. Además de interesarse por las reformas económicas escribió varios ensayos y artículos, algunos de ellos para la *Enciclopedia*. En 1770 escribió sus *Lettres sur la liberté du commerce des grains* y en 1776 publicó en un volumen sus *Réflexions sur la formation et la distribution des*

richesses, que habían aparecido ya en 1769-1770 en un periódico. En 1774 fue nombrado ministro de marina, y poco después intendente general. En este último cargo, equivalente al de ministro de hacienda, consiguió aumentar el crédito nacional. Contó primero con el apoyo del rey, pero sus planes de abolir los privilegios, someter todas las clases a los impuestos y proclamar el libre comercio del trigo le acarrearón muchos enemigos, al mismo tiempo que sus proyectos de sistema educativo y de ayuda a los pobres resultaron ya demasiado para el mismo rey. En 1776 se vio obligado a dimitir. Durante el resto de su vida se dedicó al estudio.

Como economista Turgot comparte las ideas de Quesnay acerca de la tierra como única fuente de riqueza y acerca de la necesidad de una libertad completa en la industria y el comercio. Pero no era meramente un economista. En su artículo sobre existencia para la *Enciclopedia*, por ejemplo, desarrolla toda una interpretación positivista. Lo dado es una multiplicidad de fenómenos, las relaciones mutuas entre los cuales cambian constantemente. Pero en algunos grupos hay relaciones de coordinación relativamente persistentes. Uno de esos grupos es lo que llamamos el yo o mismidad, un grupo particular de percepciones relacionadas con percepciones o sentimientos de placer o dolor. Afirmer la existencia del mundo externo es afirmar que otros grupos de fenómenos, inmediatamente dados o postulados, se encuentran en relaciones espaciales o causales con el yo. Por lo tanto, existencia significa para nosotros existencia como sujeto o para un sujeto en el sistema de relaciones espaciales y causales. La cuestión de qué es la existencia en sí misma o la de qué cosas existentes hay fuera del sistema de relaciones espacio-temporales y causales no es una cuestión que podamos resolver. Dicho de otro modo: no podemos resolver problemas metafísicos. La ciencia se ocupa de la descripción de los fenómenos, no de “cuestiones últimas”.

Turgot tiene importancia en el desarrollo de la interpretación positivista de la historia. A diferencia de lo que ocurre en la historia animal, en la historia humana hay progreso, en el sentido de que los logros intelectuales de una generación son recogidos, ampliados y rebasados por la siguiente. En cada período cultural podemos hallar

cierto esquema recurrente. Pero, en general, el avance intelectual de la especie humana pasa por tres fases principales, la religiosa, la filosófica o metafísica y la científica. En esta tercera fase las ciencias matemáticas y naturales triunfan sobre la metafísica especulativa y ponen los fundamentos de un posterior avance científico y de nuevas formas de vida social y económica. De este modo anticipa Turgot la interpretación de la historia que expondría Auguste Comte durante el siglo siguiente. Y aunque desde el punto de vista de la economía hay que clasificar a Turgot junto con Quesnay y los demás fisiócratas, desde el punto de vista filosófico, que es más amplio, es posible clasificarle junto con los directores de la *Enciclopedia*, d'Alembert y Diderot.