

EL EMPIRISMO

I. LA FILOSOFÍA INGLESA

Desde el siglo XVI hasta el XVIII se desarrolla en Inglaterra, paralelamente al idealismo racionalista del Continente, una filosofía con caracteres propios, netamente definidos. Entre Francis Bacon y David Hume se extiende una serie de pensadores que se oponen en cierta medida a los filósofos que acabamos de estudiar, desde Descartes hasta Leibniz. La filosofía inglesa presenta dos rasgos que la diferencian de la continental: una preocupación menor por las cuestiones rigurosamente metafísicas, para atender más a la teoría del conocimiento (que supone siempre, claro es, una metafísica) y a la filosofía del Estado; y como método, frente al racionalismo de tendencia apriorística y matemática, un *empirismo sensualista*. La filosofía inglesa propende a convertirse en psicología y a conceder la primacía, en cuanto al saber, a la experiencia sensible.

Esta filosofía británica de la época moderna tiene una innegable importancia, pero tal vez mayor desde el punto de vista de su influencia y sus consecuencias históricas que en su estricta significación filosófica. A pesar de su gran nombre y del amplio influjo que han ejercido, los filósofos británicos de estos siglos no tienen el valor de aquellos extraordinarios pensadores ingleses de la Edad Media, Rogerio Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Ockam, sin contar otros de importancia algo menor, pero siempre muy grande. La gran aportación inglesa a la filosofía hemos de buscarla, pues, por lo menos tanto como en la Edad Moderna, en la época medieval.

Pero de los pensadores ingleses del XVI al XVIII proceden las ideas que han influido tal vez más intensamente en la transformación de la sociedad europea: el sensualismo; la crítica de la facultad de conocer, que en algunos casos llega hasta el esce-

ticismo; las ideas de tolerancia; los principios liberales; el espíritu de la Ilustración; el deísmo o religión natural; finalmente, como reacción práctica contra el escepticismo metafísico, la filosofía del «buen sentido», o *common sense*, la moral utilitaria y el pragmatismo. Todos estos elementos, que han influido extraordinariamente en la estructura de Europa en los siglos XVIII y XIX, tienen su origen en los sistemas ideológicos dominantes en Inglaterra en las centurias anteriores, que tienen hondas repercusiones en los países continentales, especialmente en Francia y en Alemania.

1. Francis Bacon

VIDA Y ESCRITOS.—Bacon nació en 1561 y murió en 1626. Es, pues, anterior en un par de generaciones a Descartes. Fue canciller y barón de Verulam: un gran personaje político en la Inglaterra isabelina e inmediatamente posterior. Después fue despojado de sus puestos, y en el retiro se dedicó a la labor intelectual. Se le han atribuido, de modo sumamente improbable, las obras de Shakespeare.

La obra principal de Bacon es el *Novum Organum*, que presenta una lógica inductiva, opuesta a la lógica aristotélica, deductiva y silogística; también escribió, igualmente bajo el título general *Instauratio magna*, el tratado *De dignitate et augmentis scientiarum*, y numerosos ensayos de diferentes materias: *Filum Labyrinthi*, *De interpretatione naturae et regno hominis*, *Temporis partus masculus sive instauratio magna imperii humani in univsum*, *Cogitata et visa*. Sus títulos, como se ve, tienen todos un sentido positivo y de comienzo triunfal de una nueva ciencia.

SU DOCTRINA.—Bacon ha tenido una fama exagerada. Durante mucho tiempo ha sido considerado como el instaurador de la filosofía moderna, como igual o superior a Descartes. Esto tiene escaso fundamento, y ha sido menester limitar su significación a la de introductor del empirismo y el método inductivo; pero aun aquí no puede olvidarse el papel que desempeñó su compatriota del mismo nombre Rogerio Bacon tres siglos antes; este fue más original que el canciller renacentista y preparó ampliamente su camino, aunque con consecuencias incomparablemente menores.

Bacon significa la culminación del Renacimiento, que en filosofía no es sino la larga etapa de indecisión que va desde el último sistema escolástico original y alerta —el ockamismo— hasta la primera formulación madura y clara del pensamiento de la modernidad —la filosofía cartesiana—. En Bacon se une el

interés especulativo al técnico: saber es poder. Desde el comienzo del *Novum Organum* pone en el mismo plano el *hacer* y el *entender*, la mano y el intelecto; de ahí el nuevo sentido vivo que da a la metáfora aristotélica del *órganon* o instrumento para designar la lógica; ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo e inerte pueden dominar las cosas; los instrumentos —materiales o mentales— son los que les prestan verdadera eficacia. Y del mismo modo que el técnico, el pensador debe subordinarse a las exigencias de la realidad con que se las tiene que haber: *natura non nisi parendo vincitur*, no se vence a la naturaleza más que obedeciéndola.

Bacon cree que la investigación filosófica requiere un previo examen de los prejuicios (ídolos) que pueden ocultar la verdad. Como en el cartesianismo, apunta aquí la preocupación crítica y el temor a errar. Estos ídolos son cuatro: 1.º *Idola tribus*. Son los prejuicios de la *tribu*, de la especie humana, inherentes a su naturaleza: las falacias de los sentidos, la tendencia a la personalización, etc. 2.º *Idola specus*. Los prejuicios de la *caverna* en que cada hombre se encuentra (alusión al mito platónico: las tendencias y predisposiciones individuales, que pueden conducir a error). 3.º *Idola fori*. Son los ídolos de la *plaza*, de la sociedad humana y del mismo lenguaje de que nos servimos. 4.º *Idola theatri*. Son los prejuicios de autoridad, fundados en el prestigio de que algunos gozan en el *escenario* público, y que pueden comprometer la visión directa y personal de las cosas y extraviar la opinión recta.

Por otra parte, Bacon hace una crítica del método silogístico. Su presunto rigor lógico, que le da un valor demostrativo, se anula por el hecho de que la *mayor* de un silogismo es un principio universal, que no se obtiene a su vez silogísticamente, sino con frecuencia mediante una aprehensión inexacta y superficial de las cosas. El rigor y la certeza de la *inferencia* son puramente formales y sin interés, si la mayor no es cierta. Esto lleva a Bacon a establecer su teoría de la *inducción*: de una serie de *hechos individuales*, agrupados de modo sistemático y conveniente, se obtienen por abstracción, después de seguir un proceso experimental y lógico riguroso, los conceptos generales de las cosas y las leyes de la naturaleza.

Esta inducción baconiana, que se llama también *incompleta* por oposición a la que se funda en *todos* los casos particulares correspondientes, no da una certeza absoluta, pero sí suficiente para la ciencia, cuando se la realiza con perfecta escrupulosidad. En cierto sentido, este método se opone al del racionalismo filosófico y aun al de la física matemática moderna, desde Galileo. Bacon no tuvo clara conciencia del valor de la matemática y del

raciocinio apriorístico, y su empirismo fue mucho menos fecundo que la *nuova scienza* de los físicos renacentistas y el racionalismo de los filósofos procedentes del cartesianismo.

2. Hobbes

Thomas Hobbes (1588-1679) es otro pensador inglés interesante. Su larga vida lo hizo sobrevivir incluso a Spinoza; pero por la fecha de su nacimiento pertenece a la generación precartesiana. Tuvo mucho contacto con Francia, y allí conoció a Descartes y se penetró del método de las ciencias matemáticas y físicas. Durante varios años fue en su juventud secretario de Bacon, y participa de las preocupaciones de este, pero aplica a los objetos humanos el método naturalista de la física moderna. El hombre individual y social, y por tanto la psicología, la antropología, la política, la ciencia del Estado y de la sociedad, son los temas de Hobbes. Escribió sus obras en latín y en inglés, principalmente *De corpore*, *De homine*, *De cive* y el *Leviathan*, que es su teoría del Estado, y toma el título de la bestia de que habla el libro de Job.

Hobbes es también empirista. El conocimiento se funda en la experiencia, y su interés es la instrucción del hombre para la práctica. Por otra parte, es nominalista, y así continúa la tradición medieval de Oxford; los universales no existen ni fuera de la mente ni en ella siquiera, pues nuestras representaciones son individuales; son simplemente *nombres*, *signos* de las cosas, y el pensamiento es una operación simbólica, una especie de cálculo, y está estrechamente ligado al lenguaje.

La metafísica de Hobbes es naturalista. Busca la explicación causal, pero elimina las causas finales y quiere explicar los fenómenos de un modo mecánico, por medio de movimientos. Descartes también admitía el mecanismo para la *res extensa*, pero se contraponía el mundo inmaterial del pensamiento. Hobbes supone que los procesos psíquicos y mentales tienen un fundamento corporal y material; el alma no puede ser, según él, inmaterial. Por esto Hobbes es materialista, y niega que la voluntad sea libre. En todo el acontecer domina un determinismo natural.

LA DOCTRINA DEL ESTADO.—Hobbes parte de la igualdad entre todos los hombres. Cree que todos aspiran a lo mismo; y cuando no lo logran, sobreviene la enemistad y el odio; el que no consigue lo que apetece, desconfía del otro y, para precaverse, lo ataca. De ahí la concepción pesimista del hombre que tiene Hobbes; *homo hominis lupus*, el hombre es un lobo para el hombre. Los hombres no tienen un interés directo por la com-

pañía de sus semejantes, sino solo en cuanto los pueden someter. Los tres motores de la discordia entre los humanos son: la competencia, que provoca las agresiones por la ganancia; la desconfianza, que hace que los hombres se ataquen para alcanzar la seguridad, y la vanagloria, que los enemista por rivalidades de reputación.

Esta situación *natural* define un estado de perpetua lucha, de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), según la tremenda fórmula de Hobbes. Pero no se trata de unos actos de lucha, sino de un estado —un *tiempo*, dice Hobbes— en que se está, una disposición permanente en que no hay seguridad para el contrario.

El hombre está dotado de un poder del cual dispone a su arbitrio; tiene ciertas pasiones y deseos que lo llevan a buscar cosas y querer arrebatarlas a los demás. Como todos conocen esta actitud, desconfían unos de otros; el estado natural es el ataque. Pero el hombre se da cuenta de que esta situación de inseguridad es insostenible; en este estado de lucha se vive miserablemente, y el hombre se ve obligado a buscar la paz. Hobbes distingue entre *jus* o derecho, que interpreta como libertad, y *lex* o *ley*, que significa obligación. El hombre tiene libertad —es decir, derecho— para hacer cuanto pueda y quiera; pero con un derecho se pueden hacer tres cosas: ejercerlo, renunciar a él o transferirlo. Cuando la transferencia del derecho es mutua, a esto se llama pacto, contrato o convenio: *covenant*. Esto lleva a la idea de la comunidad política.

Para conseguir seguridad, el hombre intenta sustituir el *status naturae* por un *status civilis*, mediante un convenio en que cada uno transfiere su derecho al Estado. En rigor, no se trata de un convenio con la persona o personas encargadas de regirlo, sino de cada uno con cada uno. El soberano representa, simplemente, esa fuerza constituida por el convenio; los demás hombres son sus súbditos. Ahora bien: el Estado así constituido es *absoluto*: su poder, lo mismo que antes el del individuo, no tiene restricción; *el poder no tiene más límite que la potencia*. Al despojarse los hombres de su poder, lo asume íntegramente el Estado, que manda sin limitación; es una máquina poderosa, un monstruo que devora a los individuos y ante el cual no hay ninguna otra instancia. Hobbes no encuentra nombre mejor que el de la gran bestia bíblica: *Leviatán*; eso es el Estado, superior a todo, como un dios mortal.

El Estado de Hobbes lo decide *todo*; no solo la política, sino también la moral y la religión; si esta no está reconocida por él, no es más que *superstición*. Este sistema, agudo y profundo en muchos puntos, representa la concepción autoritaria y absolu-

tista del Estado, fundada a la vez en el principio de la igualdad y en un total pesimismo respecto a la naturaleza humana. Aunque Hobbes habla a veces de Dios, tiene en el fondo un sentido ateo. Frente a las ideas de espiritualidad y libertad, el sistema político de Hobbes está dominado por el mecanismo naturalista y la afirmación del poder omnímodo del Estado.

Esta doctrina, de gran influjo en el siglo XVIII y de largas consecuencias históricas, que llegan hasta nuestros días, suscitó en su tiempo dos tipos de reacción: una, representada por el *Patriarcha* de Sir Robert Filmer, trata de salvar el absolutismo monárquico de los Estuardos mediante la teoría del derecho divino de los reyes, fundada en que ningún hombre ha nacido libre, sino sometido a una autoridad paterna, de la que se deriva la legitimidad del gobierno paternal y patriarcal de los monarcas; la otra reacción que se enfrenta a su vez con la de Filmer es la de Locke, que sustenta los principios de la libertad y el parlamentarismo; es decir, los de la segunda Revolución inglesa de 1688.

3. El deísmo

LA RELIGIÓN NATURAL.—El naturalismo de la época moderna lleva naturalmente al concepto de *religión natural*. Esto es lo que se llama también *deísmo*, a diferencia del *teísmo*. Teísmo es la creencia en Dios; se entiende, en el Dios religioso, sobrenatural, conocido por revelación. El deísmo, en cambio, surge como una reacción frente al ateísmo que se insinúa en la filosofía inglesa, pero dentro de lo estrictamente natural. Dios es conocido por la razón, sin ayuda sobrenatural ninguna. La religión natural se reduce a lo que nuestra razón nos dice acerca de Dios y de nuestra relación con El. Es, por tanto, una religión sin revelación, sin dogmas, sin Iglesias y sin culto. Todo el siglo XVIII de la Ilustración, con su idea del «Ser supremo», está dominado por el deísmo.

Así aparece en el pensador inglés Edward Herbert of Cherbury (1581-1648), cuyas obras principales son: *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimile, a possibili, et a falso y De religione gentilium, errorumque apud eos causis*. El contenido de la religión natural —un contenido mínimo— es admitido universalmente por todos los hombres, porque procede solo de la razón natural. Este contenido se reduce a la existencia de un «Ser supremo», a quien debemos veneración, consistente en la virtud y la piedad, al deber del hombre de arrepentirse de sus pecados y, por último, a la creencia en otra vida, en la que la conducta recibirá su justo premio o su justo castigo. Las reli-

giones positivas, según Herbert of Cherbury, tienen un origen histórico y proceden de la fantasía poética, de las ideologías filosóficas o de los intereses de las clases sacerdotales. El cristianismo, especialmente el primitivo, sería la forma más aproximada y pura de la religión natural.

Con esto, naturalmente, olvida muchas cosas. Ni es tan cierto el universal asentimiento al contenido de la religión natural, ni las religiones tienen de hecho el origen que Herbert les atribuye. Además, deja fuera el contenido auténtico de la religión, *religio*, como *religación* del hombre a Dios.

LA MORAL NATURAL.—De un modo paralelo al del deísmo, los moralistas ingleses del siglo XVII tratan de fundar la moral en la naturaleza, haciéndola independiente de todo contenido religioso o teológico. Este es el caso del obispo Cumberland (1622-1718), autor del libro *De legibus naturae*, que supone un instinto social del hombre, pacífico y benévolo, al revés que Hobbes; la moral se funda, según él, en la experiencia de la naturaleza y de los actos humanos; lo que se muestra como útil para la comunidad es lo bueno. Aparece aquí, pues, una primera manifestación de utilitarismo social que habrá de culminar en el siglo XIX, en Bentham y Stuart Mill.

Otros moralistas británicos encuentran el fundamento de la moralidad no en la experiencia, sino en una evidencia inmediata y *a priori* de la razón. La moral consiste en ajustarse a la verdadera naturaleza de las cosas y comportarse con ellas adecuadamente a su modo de ser; la intuición inmediata es quien nos muestra esta naturaleza de las cosas. Esta tendencia está representada principalmente por Cudworth (1617-1688) y Samuel Clarke (1675-1729). El primero escribió *The True Intellectual System of the Universe* y *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. Clarke fue también un notable metafísico, que meditó profundamente sobre el problema de la Divinidad y sostuvo una perspicaz correspondencia con Leibniz. Su obra más interesante es *A Demonstration of the Being and Attributes of God*.

Pero la forma más interesante y característica de la moral inglesa es la de lord Shaftesbury (1671-1713), autor de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Es la ética del *moral sense* o sentido moral: el hombre tiene una facultad innata para juzgar —con un juicio de valor— las acciones y las personalidades, y decidir su calificación moral, aprobarlas o rechazarlas. Este sentido moral inmediato es quien decide y orienta al hombre, especialmente para valorar un tipo de personalidad en su conjunto, una forma bella y armoniosa de alma humana. Shaftesbury está influido por ideas griegas y del Renacimiento, y su

ética está intensamente teñida de esteticismo. La influencia de Shaftesbury, en parte artística y literaria, fue muy amplia en Inglaterra, en la Francia de la Ilustración y en el clasicismo alemán, de Herder a Goethe.

4. Locke

VIDA Y ESCRITOS.—John Locke nació en 1632 y murió en 1704. Estudió en Oxford filosofía, medicina y ciencias naturales; después estudió, con mayor interés, a Descartes y a Bacon, y tuvo contacto con Robert Boyle, el gran físico y químico inglés, y con el médico Sydenham. En casa de lord Shaftesbury (abuelo del moralista mencionado) tuvo un puesto como consejero, médico y preceptor de su hijo y de su nieto. Esta relación lo llevó a intervenir en política. Emigró durante el reinado de Jacobo I y participó luego en la segunda revolución inglesa de 1688. Vivió bastante tiempo en Holanda y Francia. Su influencia ha sido extremadamente importante, mayor que la de los demás filósofos ingleses. El empirismo encontró en él su expositor más hábil y afortunado, y por su conducto dominó en el pensamiento del siglo XVIII.

La obra más importante de Locke es el *Essay Concerning Human Understanding* (Ensayo sobre el entendimiento humano), publicado en 1690. Escribió también obras de política —*Two Treatises of Government*— y las *Cartas sobre la tolerancia*, que definieron la posición de Locke en materia religiosa.

LAS IDEAS.—Locke es también empirista: el origen del conocimiento es la experiencia. Locke, como en general los ingleses, emplea el término *idea* en un sentido muy amplio: es idea todo lo que pienso o percibo, todo lo que es contenido de conciencia; se aproxima este sentido al de la *cogitatio* cartesiana, a lo que hoy llamaríamos representación o, mejor, *vivencia*. Las ideas no son innatas, como había pensado el racionalismo continental. El alma es *tamquam tabula rasa*, como una tabla lisa en la que nada hay escrito. Las ideas proceden de la experiencia, y esta puede ser de dos clases: percepción externa mediante los sentidos, o *sensación*, y percepción interna de estados psíquicos, o *reflexión*. La reflexión opera en todo caso sobre un material aportado por la sensación.

Hay dos clases de ideas: simples (*simple ideas*) y compuestas (*complexed ideas*). Las primeras proceden directamente de un solo sentido o de varios a la vez, o bien de la reflexión, o, por último, de la sensación y la reflexión *juntas*. Las ideas comple-

jas resultan de la actividad de la mente, que combina o *asocia* las ideas simples.

Locke distingue dentro de las simples las que tienen validez objetiva (cualidades primarias) y las que solo la tienen subjetiva (cualidades secundarias). Las primeras (número, figura, extensión, movimiento, solidez, etc.) son inseparables de los cuerpos y les pertenecen; las segundas (color, olor, sabor, temperatura, etc.) son sensaciones subjetivas del que las percibe. Esta distinción no es de Locke, sino antigua en la filosofía, desde el atomismo griego hasta Descartes; pero en la filosofía de Locke desempeña un importante papel.

La formación de ideas complejas se funda en la memoria. Las ideas simples no son instantáneas, sino que dejan una huella en la mente; por esto no pueden combinarse o asociarse. Esta idea de la *asociación* es capital en la psicología inglesa. Los modos, las ideas sustanciales, las ideas de relación, son complejas y resultan de la actividad asociativa de la mente. Todas estas ideas, por tanto, incluso la de sustancia y la misma idea de Dios, proceden en última instancia de la experiencia, mediante sucesivas abstracciones, generalizaciones y asociaciones.

El empirismo de Locke limita la posibilidad de conocer, especialmente en lo que se refiere a los grandes temas tradicionales de la metafísica. Con él empieza esta desconfianza en la facultad cognoscitiva, que culminará en el escepticismo de Hume y obligará a Kant a plantear de un modo central el problema de la validez y posibilidad del conocimiento racional.

LA MORAL Y EL ESTADO.—La moral de Locke presenta ciertas vacilaciones. En términos generales, es determinista, y no concede libertad a la voluntad humana; pero deja una cierta libertad de indiferencia, que permite al hombre decidir. La moral, independiente de la religión, consiste en la adecuación a una norma, que puede ser la ley divina, la del Estado o la norma social de la opinión.

Respecto al Estado, Locke es el representante típico de la ideología liberal. En el mismo barco en que Guillermo de Orange iba de Holanda a Inglaterra, viajaba Locke: con el rey de la monarquía mixta iba el teórico de la monarquía mixta. Locke rechaza el patriarcalismo de Filmer y su doctrina del derecho divino y del absolutismo de los reyes. Su punto de partida es análogo al de Hobbes: el estado de naturaleza; pero este, que consiste también para Locke en la igualdad y la libertad, porque los hombres tienen las mismas condiciones de nacimiento y facultades, no tiene matiz agresivo. De la libertad emerge la obligación; hay un dueño y señor de todas las cosas, que es Dios, el

diación. El pensamiento de Peirce, muy fragmentario y poco sistemático, tocó numerosos problemas de teoría del conocimiento, lógica y metafísica; pero, sobre todo, se propuso establecer un *método* y este es justamente el pragmatismo.

Se trata de «un método de averiguar la significación de palabras difíciles y concepciones abstractas», o también «un método de determinación de las significaciones de conceptos intelectuales, esto es, de aquellos que pueden ser el gozne del raciocinio». Más concretamente, Peirce se proponía clarificar las cuestiones metafísicas tradicionales, y en ocasiones eliminarlas como sintentidos. Esto muestra que el pragmatismo de Peirce es, sobre todo, lógico, a diferencia de la imagen habitual, derivada de una interpretación parcial e inexacta de la forma que adquirió en la obra de James. Pero hay que advertir que ni el aspecto «lógico» es ajeno a James, ni el «práctico» a Peirce. La función del pensamiento es para este producir hábitos de acción; y por esta vía llega, trabajosamente y en formulaciones con frecuencia oscuras y poco afortunadas, a la idea del pragmatismo.

La primera expresión (en *How to make our ideas clear*) es esta: «Considérese qué efectos que pudieran tener concebiblemente alcance práctico concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Pues bien, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.» Una segunda fórmula, algo más ligera y clara, dice: «Para averiguar la significación de una concepción intelectual se debe considerar qué consecuencias prácticas podrían concebiblemente resultar por necesidad de la verdad de esa concepción; y la suma de esas consecuencias constituirá la significación íntegra de la concepción.» Por último, una tercera tesis precisa más el sentido del pragmatismo en Peirce: «El pragmatismo es el principio de que todo juicio teórico expresable en una frase en modo indicativo es una forma confusa de pensamiento, cuya única significación, si la tiene, está en su tolerancia a reforzar una máxima práctica correspondiente, expresable como una frase condicional que tiene su apódosis en el modo imperativo.»

Peirce, ante el creciente uso de la palabra pragmatismo en un sentido distinto del que él quiso dar al término, renunció a él y acuñó para su propio pensamiento el nombre «pragmaticismo», que juzgaba «lo bastante feo para estar seguro de raptos». La obra de Peirce, todavía no íntegramente publicada y solo en parte estudiada y conocida, aparece hoy como muy fecunda y valiosa.

JAMES.—William James (1842-1910), de la misma generación de Peirce, nacido en Nueva York, profesor de Harvard desde 1872, médico, psicólogo y filósofo, es la figura de más relieve de

la filosofía americana. James, escritor y conferenciante vivísimo y sugestivo, lleno de ideas, contribuyó más que nadie a la aclimatación del pensamiento filosófico en los Estados Unidos. Se orientó primero hacia la psicología, disciplina de la que ha sido uno de los más fecundos clásicos; sus dos libros psicológicos son dos obras maestras, en ciertos aspectos insuperadas, todavía vivas y fértiles en muchas de sus partes; su atención se concentró después en temas morales y religiosos y, por último, en la metafísica. Sus principales obras son: *The Principles of Psychology*, en dos volúmenes, y un tratado más breve y denso, *A Textbook of Psychology*; *The Will to Believe* (La voluntad de creer), *The Varieties of Religious Experience* (Las variedades de la experiencia religiosa), *Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking* (Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar), *A Pluralistic Universe* (Un universo pluralista), *The Meaning of Truth* (El significado de la verdad), *Some Problems of Philosophy* (Algunos problemas de filosofía), *Essays in Radical Empiricism* (Ensayos de empirismo radical).

La filosofía de James es uno de los intentos que el final del siglo XIX realiza para pensar y entender la vida humana. Su psicología representa una penetrante comprensión de la efectividad de la vida psíquica en su dinamicidad: la imagen del *stream of consciousness*, la corriente o flujo de la conciencia, es reveladora. Pero este interés por la vida toma la forma, habitual en su tiempo, de antiintelectualismo, más aún, de irracionalismo; desde Kierkegaard hasta Spengler y Unamuno, pasando por Nietzsche y Bergson, este fue el riesgo de todas las tendencias análogas. En esta actitud toma James el tema del pragmatismo. Entiende que no puede haber ninguna diferencia que no haga ninguna diferencia; podríamos decir que ninguna diferencia puede ser indiferente. «Toda la función de la filosofía —dice— debería ser averiguar qué diferencia definida hará para ti y para mí en instantes definidos de nuestra vida, que esta o aquella fórmula del mundo sea la verdadera.» Este pragmatismo, en opinión de James, no es nuevo: sus antecedentes son Sócrates y Aristóteles, Locke, Berkeley; es la actitud empirista, pero en forma más radical y menos objetable; significa apartarse de la abstracción y la insuficiencia, de las soluciones verbales, las malas razones *a priori*, los principios fijos, los sistemas cerrados, los presuntos absolutos y orígenes, y volverse hacia la concreción y la adecuación, los hechos, la acción y el poder. Frente a la concepción de la metafísica como un enigma que se resuelve con una palabra o principio, James pide a cada palabra su valor efectivo (*cash-value*); es menos una solución que un programa

Inquiry Concerning Human Understanding (Investigación sobre el entendimiento humano). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (Investigación sobre los principios de la moral), *los Diálogos sobre la religión natural*. Junto a su obra filosófica tiene una copiosa producción historiográfica, sobre todo su gran *History of England*.

SENSUALISMO.—El empirismo de David Hume llega a su extremo y se convierte en sensualismo. Las ideas se fundan necesariamente, según él, en una *impresión* intuitiva. Las ideas son copias pálidas y sin viveza de las impresiones directas; la creencia en la continuidad de la realidad se funda en esta capacidad de reproducir las impresiones vividas y crear un mundo de representaciones.

Berkeley había hecho una crítica general del concepto de sustancia, pero restringiéndola a la sustancia material y corpórea. Las «cosas» tienen un ser que se agota en ser percibido; pero queda firme la realidad espiritual del yo que percibe. Hume hace una nueva crítica de la idea de sustancia. Según esta, la percepción y la reflexión nos dan una serie de elementos que atribuimos a la sustancia como soporte de ellos; pero no encontramos por ninguna parte la impresión de sustancia. Yo encuentro las impresiones de color, dureza, sabor, olor, extensión, figura redonda, suavidad, y lo refiero todo a un algo desconocido que llamo manzana, una sustancia. Las impresiones sensibles tienen más viveza que las imaginadas, y esto nos produce la creencia (*belief*) en la realidad de lo representado. Explica Hume, pues, la noción de sustancia como resultado de un proceso asociativo, sin reparar en que más bien ocurre lo contrario: mi percepción directa e inmediata es la de la manzana y las sensaciones solo aparecen como elementos abstractos, al analizar mi percepción de la *cosa*.

Pero hay más. Hume no limita su crítica a las sustancias materiales, sino al propio yo. El yo es también un haz o *colección* de percepciones o contenidos de conciencia que se suceden continuamente. El yo, por tanto, no tiene realidad sustancial; es un resultado de la imaginación. Pero Hume olvida que soy yo quien tiene las percepciones, que soy yo quien me encuentro con ellas y, por tanto, soy distinto de ellas. ¿Quién une esta *colección* de estados de conciencia y hace que constituyen un *alma*? Al hacer su crítica sensualista, Hume no roza siquiera el problema del yo; aparte del problema de su índole, sustancial o no, el yo es algo radicalmente distinto de sus representaciones.

Junto a la crítica de los conceptos de sustancia y del alma, Hume hace la del concepto de *causa*. Según él, la conexión cau-

sal no significa sino una relación de *coexistencia* y *sucesión*. Cuando un fenómeno coincide repetidas veces con otro o lo sucede en el tiempo, llamamos, en virtud de una *asociación de ideas*, al primero, *causa*, y al segundo, *efecto*, y decimos que este acontece *porque* se da el primero. La sucesión, por muchas veces que se repita, no nos da la seguridad de su indefinida reiteración, y no nos permite afirmar un vínculo de causalidad en el sentido de una *conexión necesaria*.

ESCEPTICISMO.—El empirismo de Hume, que llega a sus últimas consecuencias, se convierte en *escepticismo*. El conocimiento no puede alcanzar la verdad metafísica. No se pueden demostrar ni refutar las convicciones íntimas e inmediatas en que se mueve el hombre. La razón de esto es que —como ya apunta lejanamente el nominalismo— el conocimiento no es aquí conocimiento de cosas. La realidad se convierte, en definitiva, en percepción, en experiencia, en *idea*. La contemplación de estas ideas, que no llegan a ser cosas, que no son más que impresiones subjetivas, es escepticismo. Vemos lo que ocurre al idealismo cuando no está Dios para asegurar la trascendencia, para salvar al mundo y hacer que las ideas sean ideas *de las cosas* y exista algo que merezca el nombre de *razón*. Siguiendo las huellas de Hume, Kant tendrá que enfrentarse de un modo radical con el problema, y su filosofía consistirá precisamente en una *Crítica de la razón pura*.

7. La escuela escocesa

Dentro de la filosofía inglesa, y precisamente en Escocia, surge en el siglo XVIII y a comienzos del XIX una reacción contra el escepticismo de Hume. Este movimiento constituye la llamada *escuela escocesa*, de bastante influencia en el Continente.

Los pensadores principales de esta escuela son Thomas Reid (1710-1796) y Dugald Stewart (1753-1828). El primero escribió *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Essays on the Intellectual Powers of Man, Essays on the Active Powers of Man*; el segundo, *Elements of the Philosophy of the Human Mind, Outlines of Moral Philosophy, The Philosophy of the Active and Moral Powers*. El punto de partida es siempre empirista; la experiencia es el origen del conocimiento. Pero esta experiencia se entiende como algo directo e inmediato, que nos da la realidad de las cosas tal como las entiende la *sana razón*. La filosofía de la escuela escocesa consiste en una apelación al sentido común, al *common sense*. Este sentido común es la fuente máxima de certeza; todas las críticas dejan fuera

de duda su evidencia inmediata. Este sentido nos pone directamente en las cosas, y nos ancla nuevamente en su realidad. Pero la insuficiencia filosófica de la escuela escocesa no le permitió resolver, ni siquiera plantear de un modo maduro, el problema que la ocupaba.

A pesar de ello ejerció largo influjo en Francia (Royer-Collard, etc.) y en España, sobre todo en Cataluña, donde sus huellas se advierten en Balmes y Menéndez Pelayo.

II. LA ILUSTRACIÓN

No puede considerarse todo el complejo movimiento intelectual llamado Ilustración como una simple manifestación del empirismo. Entran en ella otros elementos distintos, y muy principalmente los que proceden del racionalismo idealista y, en última instancia, del cartesianismo. Pero podemos incluir el pensamiento «ilustrado» en la corriente empirista, por dos razones: en primer lugar, porque el empirismo inglés depende, en buena parte, del racionalismo continental, como hemos visto, y no excluye, sino al contrario, supone la influencia de este; en segundo lugar, porque la Ilustración, en la escasa medida en que es filosofía, se preocupa más de las cuestiones del conocimiento que de las metafísicas, y sigue los caminos empiristas, extremándolos hasta el sensualismo absoluto. Por otra parte, los elementos más importantes de la Ilustración, el deísmo, la ideología política, partidaria de la libertad y del gobierno representativo, la tolerancia, las doctrinas económicas, etc., tienen su origen en el pensamiento empirista de los siglos XVI a XVIII.

La época de la Ilustración —el siglo XVIII— representa el término de la especulación metafísica del XVII. Después de casi una centuria de intensa y profunda actividad filosófica, encontramos una nueva laguna en que el pensamiento filosófico pierde su tensión y se trivializa. Es una época de difusión de las ideas del periodo anterior. Y la difusión tiene siempre esa consecuencia: las ideas, para actuar en las masas, para transformar la superficie de la historia, necesitan trivializarse, perder su rigor y su dificultad, convertirse en una superficial imagen de sí mismas. Entonces, a cambio de dejar de ser lo que en verdad son, se extienden y las masas participan de ellas. En el siglo XVIII, una serie de escritores hábiles e ingeniosos, que se llaman a sí mismos, con tanta insistencia como impropiedad, «filósofos», exponen, glosan y generalizan una serie de ideas que —en otra forma y con otro alcance— fueron pensadas por las grandes mentes europeas del

siglo XVII. Estas ideas, al cabo de unos años, llenan el ambiente, se las respira, se convierten en el supuesto sobre el que se está. Nos encontramos en un mundo distinto. Europa ha cambiado totalmente, de un modo rápido, casi brusco, *revolucionario*. Y esta transformación de lo que se piensa determinará poco después la radical mudanza de la historia que conocemos con el nombre de Revolución francesa.

1. La Ilustración en Francia

Desde fines del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII se opera en Francia un cambio de ideas y convicciones que altera el carácter de su política, de su organización social y de su vida espiritual. De 1680 a 1715 se producen las mayores variaciones sustanciales; desde entonces, todo será una labor de difusión y propagación de las nuevas ideas; pero el esquema de la historia francesa ha cambiado ya. De la disciplina, de la jerarquía, de la autoridad, de los dogmas, se pasa a las ideas de independencia, de igualdad, de una religión natural, incluso de un concreto anticristianismo. Es el paso de la mentalidad de Bossuet a la de Voltaire; la crítica de todas las convicciones tradicionales, desde la fe cristiana hasta la monarquía absoluta, pasando por la visión de la historia y las normas sociales. Es una efectiva revolución en los supuestos mentales de Francia; y, como Francia entonces es el país rector de la comunidad europea, de Europa toda. (Véase el magnífico libro de Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea*.)

A) LA ENCICLOPEDIA

PIERRE BAYLE.—La Ilustración quiere reunir todos los conocimientos *científicos* y hacerlos asequibles a los grandes círculos. Los problemas rigurosamente filosóficos —no digamos ya teológicos— pasan a segundo plano. La «filosofía» se refiere ahora, principalmente, a los resultados de la ciencia natural y a las doctrinas empiristas y deístas de los ingleses; es una vulgarización de la porción menos metafísica del cartesianismo y del pensamiento británico, a la vez. Por una parte, el pensamiento es racionalista y, por consiguiente, revolucionario: pretende plantear y resolver las cuestiones de una vez para siempre, matemáticamente, sin tener en cuenta las circunstancias históricas; por otra parte, la teoría del conocimiento dominante es el empirismo sensualista. Las dos corrientes filosóficas, la continental y la inglesa, convergen en la Ilustración.

El órgano adecuado para esta vulgarización de la filosofía y la ciencia es la «Enciclopedia». Y, en efecto, el primer representante típico de este movimiento, Pierre Bayle (1647-1706) es el autor de una: el *Dictionnaire historique et critique*. Bayle ejerció una crítica aguda y negativa acerca de numerosas cuestiones. Aunque no negaba las verdades religiosas, las hacía completamente independientes de la razón, y aun contrarias a ella. Es escéptico, y considera que la razón no puede comprender nada de los dogmas. Esto, en un siglo prendado de la razón, tenía que abocar a un apartamiento total de la religión; de la abstención se pasa a la negación resuelta; y los enemigos del cristianismo utilizan luego ampliamente las ideas de Bayle.

LOS ENCICLOPEDIISTAS.—Pero mucha más importancia tuvo la llamada *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios*, publicada de 1750 a 1780, a pesar de las prohibiciones que intentaron oponerse a su impresión. Los editores de la Enciclopedia eran Diderot y d'Alembert; los colaboradores eran las mayores figuras del tiempo: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Turgot, Holbach y otros muchos. La Enciclopedia, que a primera vista no era más que un diccionario, fue el vehículo máximo de las ideas de la Ilustración. Con cierta habilidad deslizaba los pensamientos críticos y atacaba a la Iglesia y todas las convicciones vigentes. De los dos editores, d'Alembert era un gran matemático, y escribió, aparte de su colaboración científica, el *Discurso preliminar*, con un intento de clasificación de las ciencias. Diderot fue un escritor fecundo, novelista, dramaturgo y ensayista, que terminó en una orientación casi enteramente materialista y atea.

EL SENSUALISMO Y EL MATERIALISMO.—Esta dirección del movimiento ilustrado procede de un sacerdote católico, el abate Etienne de Condillac. Nació en 1715 y murió en 1780. Su obra principal es el *Traité des sensations*, y en él expone una teoría sensualista pura. Condillac supone una estatua a la que se le irían dando sucesivamente los sentidos, desde el olfato al tacto; al llegar al final tendríamos la conciencia humana completa y, por tanto, todo el conocimiento. Condillac, que era creyente, excluye de su sensualismo la época anterior a la caída de Adán y la vida ultraterrena, y habla de Dios y del alma simple como unidad de la conciencia. Pero esta reserva no se mantiene después. Mientras los llamados *ideólogos*, sobre todo el conde Destutt de Tracy (1754-1836), cultivan según sus métodos la psicología y la lógica, el sensualismo de Condillac encuentra una continuación en el grupo más extremado de los enciclopedistas, que lo convierten en simple materialismo ateo.

Los principales pensadores de este núcleo son el médico

La Mettrie (autor de un libro de título bien elocuente: *L'homme machine*); Helvétius (1715-1771), que escribió *De l'Esprit*, y, sobre todo, un alemán residente en París, el barón de Holbach, autor del *Système de la nature* y de *La morale universelle*. Todos estos escritores consideran que la única vía de conocimiento es la sensación, que todo en la naturaleza es materia, incluso el fundamento de la vida psíquica; que las religiones son un engaño y que, desde luego, no puede hablarse de la existencia de Dios ni de la inmortalidad del alma humana. El valor filosófico de sus obras, poco originales, es extremadamente escaso. Mucho más interés tienen los pensadores de la Ilustración que se orientan hacia la historia y la teoría de la sociedad y del Estado, sobre todo Voltaire, Montesquieu y Rousseau, y también Turgot y Condorcet, los teóricos de la idea del progreso.

VOLTAIRE.—François Arouet de Voltaire (1694-1778) fue un gran personaje de su época. Su fama fue extraordinaria, y le valió la amistad de Federico el Grande de Prusia y de Catalina de Rusia. Su éxito y su influencia fueron incomparables en el siglo XVIII. Ningún escritor fue tan leído, comentado, discutido, admirado. El valor real de Voltaire responde desigualmente a esta celebridad. Tenemos que distinguir en él tres aspectos: la literatura, la filosofía y la historia.

Voltaire es un escritor excelente. La prosa francesa ha llegado en él a una de sus cimas; es enormemente agudo, ingenioso y divertido. Sus cuentos y sus novelas, en especial, acusan un espléndido talento literario. Filosóficamente es una cosa muy distinta. Ni es original ni profundo. Su *Dictionnaire philosophique* está impregnado de las ideas filosóficas del siglo XVII, que comparte en lo que tienen de más superficial: el empirismo, el deísmo y la imagen física del mundo, popularizada. Voltaire, pues, no tiene verdadero interés filosófico. Sus críticas irreligiosas, que en su época fueron demoledoras, nos parecen hoy ingenuas e inofensivas. Tuvo una falta de vista total para la religión y el cristianismo, y su hostilidad es el punto en que se revela más claramente la inconsistencia de su pensamiento. No es solo que ataque al cristianismo, sino que lo hace con una superficialidad absoluta, desde una posición anticlerical, sin conciencia siquiera de la verdadera cuestión.

La aportación más interesante y profunda de Voltaire es su obra histórica. Escribió un libro sobre la gran época anterior titulado *Le siècle de Louis XIV*. Pero su principal obra historiográfica es el *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Aquí aparece por primera vez una idea nueva de la historia. Ya no es crónica, relato de hechos o sucesos, simplemente, sino que su objeto son las *costumbres* y el *espíritu* de las naciones. Aparecen,

pues, los pueblos como unidades históricas con un espíritu y unas costumbres; la idea alemana del *Volksggeist*, del «espíritu nacional», es, como ha mostrado Ortega, la simple traducción del *esprit des nations*. Voltaire encuentra un nuevo objeto de la historia, y esta da en sus manos el primer paso para convertirse en auténtica ciencia, aunque no logra superar el naturalismo.

MONTESQUIEU.—El barón de Montesquieu (1689-1755) significó una aportación distinta al pensamiento de la Ilustración. Es también un ingenioso escritor, sobre todo en sus *Lettres persanes*, donde hace una crítica llena de gracia y de ironía de la sociedad francesa de su tiempo. Pero, sobre todo, es escritor político e histórico. Su obra capital es *L'esprit des lois*. Su tesis es que las leyes de cada país son un reflejo del pueblo que las tiene; el naturalismo de la época hace que Montesquieu subraye especialmente la influencia del clima. Montesquieu conoce tres formas de constitución, que se repiten en la historia; en primer lugar, el despotismo, en que no cabe más que la obediencia temerosa, y luego, dos formas de Estado, en las que descubre un motor de la historia, distinto para cada una de ellas. En la monarquía, el motor principal es el honor; en la república, la virtud. Cuando estos faltan en su régimen respectivo, la nación no marcha como debe. Montesquieu, mediante esta teoría, da un complemento decisivo a la idea de la historia en Voltaire: un elemento dinámico que explica el acontecer histórico. (Cf. Ortega: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*.)

B) ROUSSEAU

Rousseau, a pesar de sus conexiones con los enciclopedistas, tiene un lugar aparte en la historia del pensamiento. Nació Jean-Jacques Rousseau en Ginebra, en 1712. Era hijo de un relojero protestante y tuvo una infancia de precoz excitación imaginativa. Después su vida fue errante y azarosa, con frecuentes indicios de anormalidad. Sus *Confessions*, un libro en que exhibe, románticamente, su intimidad, son el mejor relato de ella. Alcanzó un premio ofrecido por la Academia de Dijon con su *Discours sur les sciences et les arts*, en el que negaba que estas hubiesen contribuido a la depuración de las costumbres. Este estudio lo hizo famoso. Rousseau considera que el hombre es naturalmente bueno, y que es la civilización quien lo echa a perder. Su imperativo es la *vuelta a la naturaleza*. Este es el famoso *naturalismo* de Rousseau, fundado en ideas religiosas, que arrancan de su calvinismo originario. Rousseau prescinde del pecado original y afirma la bondad natural del hombre, a la que debe volver. Estas

ideas inspiran otro trabajo suyo, el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, y las aplica a la pedagogía en su famoso libro *Emile*. Rousseau representa una fuerte reacción sentimental contra la sequedad fría y racionalista de la Enciclopedia, y escribe una novela apasionada y lacrimosa, que tuvo un éxito inmenso: la *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*. Con este naturalismo se enlaza la idea de la religión. Rousseau se convirtió al catolicismo, luego nuevamente al calvinismo y terminó en una posición deísta; la religión de Rousseau es sentimental; encuentra a Dios en la Naturaleza, ante la que experimenta profunda admiración.

Pero las consecuencias más graves las ha tenido la filosofía social de Rousseau. Su obra acerca de este tema es el *Contrato social*. Los hombres, desde el estado de naturaleza, hacen un *contrato tácito*, que es el origen de la sociedad y del Estado. Estos se fundan, pues, para Rousseau, en un acuerdo voluntario; el individuo es anterior a la sociedad. Lo que determina el Estado es la voluntad; pero Rousseau distingue, aparte de la voluntad individual, dos voluntades colectivas: la *volonté générale* y la *volonté de tous*. Esta es la suma de las voluntades individuales, y casi nunca es unánime; la que importa políticamente es la *volonté générale*, la voluntad de la mayoría, *que es la voluntad del Estado*. Esto es lo importante. La voluntad mayoritaria, por serlo, es la voluntad de la comunidad como tal; es decir, también de los discrepantes, no como individuos, sino como miembros del Estado. Este es el principio de la democracia y del sufragio universal. Lo importante aquí es, por una parte, el respeto a las minorías, que tienen derecho a hacer valer su voluntad; pero, a su vez, la aceptación de la voluntad general por las minorías, como expresión de la voluntad de la comunidad política. Las consecuencias de estas ideas han sido profundas. Rousseau murió en 1778, antes de iniciarse la Revolución francesa; pero sus ideas contribuyeron esencialmente a moverla y han influido largamente en la historia política europea.

2. La «Aufklärung» en Alemania

A la Ilustración francesa corresponde en Alemania un movimiento semejante, pero no idéntico, que se llama también ilustración o iluminación: *Aufklärung*. Consiste también en la popularización de la filosofía, en especial la de Leibniz, e igualmente de la inglesa. Pero en Alemania ese espíritu ilustrado es menos revolucionario y menos enemigo de la religión; la Reforma había realizado ya la transformación del contenido religioso alemán,

y la *Aufklärung* no se encuentra con la larga tradición católica, como en Francia. Por lo demás, domina en Alemania el mismo espíritu racionalista y científico, y la corte prusiana de Federico el Grande, con la Academia de Ciencias de Berlín, es un gran centro de la ideología de la Ilustración.

WOLFF.—El popularizador de la filosofía leibniziana fue Christian Wolff (1679-1754), profesor de Halle, expulsado después de esta Universidad, de la que pasó a la de Marburgo, para ser reemplazado luego en Halle con grandes honores por Federico. Wolff, pensador de escasa originalidad, escribió muchas obras en latín y más aún en alemán, cuyo título general es con frecuencia *Pensamientos racionales sobre...* Wolff fue el introductor del alemán en las Universidades y en la producción filosófica. Su pensamiento consiste en la vulgarización y difusión de la filosofía de Leibniz, especialmente en sus partes menos profundas. Siguiendo los antecedentes de Clauberg y Leclerc, a finales del siglo XVII, introdujo la división de la metafísica en ontología o metafísica general, teología racional, psicología racional y cosmología racional (es decir, ontologías de Dios, el hombre y el mundo). La filosofía aprendida usualmente en Alemania en el siglo XVIII es la de Wolff; aquella frente a la que tendrá que tomar posición más inmediatamente Kant en su *Crítica de la razón pura*.

LA ESTÉTICA.—Una disciplina filosófica que se constituye independientemente en la Ilustración alemana es la estética, la ciencia de la belleza, que se cultiva de un modo autónomo por vez primera. El fundador de la estética fue un discípulo de Wolff, Alexander Baumgarten (1714-1762), que publicó en 1750 su *Aesthetica*. También se relaciona con estos problemas la actividad histórica de Winckelmann, contemporáneo de Baumgarten, que publicó su famosa *Historia del arte de la Antigüedad*, de tanta importancia para el estudio del arte y la cultura de Grecia.

LESSING.—El escritor que representa más claramente el espíritu de la *Aufklärung* es Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Fue un gran literato, poeta, autor dramático, ensayista. Sintió una honda preocupación por cuestiones filosóficas, especialmente por el sentido de la historia y de la busca del saber. De Lessing es la famosa frase de que si Dios le mostrase en una mano la verdad y en la otra el camino para buscarla, escogería el camino. Su estudio sobre el Laocoonte es otro paso importante en la comprensión del arte griego. El racionalismo de Lessing —con tendencias spinozistas— es tolerante, no agresivo como el de Voltaire, y no tiene la hostilidad de este a la religión cristiana.

LA TRANSICIÓN HACIA EL IDEALISMO ALEMÁN.—Las corrientes religiosas alemanas del siglo XVIII —concretamente el pietismo fundado por Spener y Franke— y el interés por la historia, llevan

a la Ilustración alemana hacia otros caminos. Se vuelve a dar un alto valor al sentimiento —fenómeno que aparece en Francia con Rousseau—; se trata de encontrar el sentido de las grandes etapas históricas; se vuelve a la admiración por la Edad Media y por lo alemán, como reacción contra la *Aufklärung*, de un frío racionalismo. Aparece el movimiento llamado *Sturm und Drang*. Herder es tal vez el puente entre las dos tendencias. Después aparecerán una serie de escritores que preparan o acompañan al idealismo alemán, la gran etapa que va de Kant a Hegel.

3. La doctrina de la historia en Vico

Al trazar un cuadro del panorama intelectual del siglo XVIII no debe omitirse la figura, un tanto inconexa, del filósofo napolitano Giambattista Vico (1668-1744). Aunque en rigor su pensamiento no encaja exactamente dentro de las formas y supuestos de la Ilustración, su posición histórica está determinada por condiciones afines y sus relaciones con los iniciadores de aquel movimiento intelectual son frecuentes.

Vico nació en la época en que Nápoles era un virreinato español. Era jurista y filósofo; fue el primero que puso en duda la existencia de Homero —antes se había disputado solo sobre el lugar de su nacimiento—; para Vico, en cambio, Homero, Zoaroastro o Hércules no son personas, sino épocas o ciclos culturales personificados. Después de publicar diversas obras latinas (*De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, *De uno universi juris principio et fine uno*, *De constantia jurisprudentis*), Vico escribió la famosa *Scienza nuova* (el título completo es *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*), cuya primera edición es de 1730, y la definitiva (llamada *Scienza nuova seconda*), de 1744.

La obra de Vico —de gran complicación y estructura confusa— considera como protagonista de la historia universal a una serie de *naciones*. Vico establece una serie de axiomas previos (*degnità*) y señala que, mientras la filosofía considera al hombre como debe ser, la legislación lo considera como es. Esta toma los vicios del hombre y los aprovecha, transformándolos: de la ferocidad deriva la milicia; de la avaricia, el comercio; de la ambición, la vida de la corte. Estamos a mitad de camino entre la idea de naturaleza y la de historia. Las costumbres humanas tienen una cierta naturaleza, una estructura que se manifiesta en la lengua —por eso llama a la historia *filología*— y especialmente en los proverbios.

La evolución histórica de las naciones, que son los sujetos de

la historia, acontece según un ritmo alterno de cursos y recursos (*corsi e ricorsi*). El curso consta de tres fases: a) La primera se caracteriza por un predominio de la *fantasía* sobre el razonamiento; es *creadora*. Vico la llama *divina*, porque crea dioses. Los hombres son fieros, pero reverencian a los que han creado; es la época de la *teocracia*. b) La edad *heroica*: se cree en héroes o semidioses de origen divino; la forma de gobierno es la *aristocracia*. c) La edad *humana*: gente benigna, inteligente, modesta y razonable; la forma de gobierno es la igualdad, que se traduce en la *monarquía*. Los hombres de la primera de estas edades son religiosos y piadosos; los de la segunda, puntillosos y coléricos; los de la tercera, oficiosos, enseñados por los deberes civiles. A estas tres etapas corresponden tres lenguas: una para los actos mudos y religiosos (lengua mental); otra para las armas (lengua de voces de mando); una tercera para hablar (lengua para entenderse). Estas ideas de Vico esbozan una teoría de las funciones del lenguaje.

Cuando un pueblo ha recorrido los tres estadios, empieza otra vez el ciclo: esto es el *ricorso*. No es una decadencia, sino una rebarbarización. Estas ideas resuenan en la teoría comtiana de los tres estados; pero en esta el estado positivo es el *definitivo*, a diferencia de lo que sucede con la edad humana en el esquema de Vico.

4. Los ilustrados españoles

En España, la Ilustración tuvo caracteres propios: su principal rasgo fue la reincorporación de España al nivel de la época y a la ciencia y a la filosofía que se estaban haciendo desde el siglo XVII: la *europización* (en lucha con el atractivo del populismo castizo). Los ilustrados españoles no fueron irreligiosos, sino hombres deseosos de superar los abusos de la Iglesia o la falta de libertad, permaneciendo fieles a su fe. Partidarios de las reformas políticas y sociales, pero no revolucionarios; en su gran mayoría, desolados ante las violencias y falta de libertad durante la Revolución francesa. El reinado de Fernando VI (1746-1759) y el de Carlos III (1759-1788) sobre todo, representan una inteligente transformación de la sociedad española, comprometida durante el reinado de Carlos IV, en que se inicia una fuerte reacción, definitivamente destruida por la invasión napoleónica y las luchas políticas, y por el absolutismo de Fernando VII (1814-1833).

La Ilustración española es más receptiva que creadora, y filosóficamente muy modesta; solo significó la incorporación del pensamiento moderno, en un momento en que la Escolástica

había alcanzado su mayor decadencia. Las figuras principales son el benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), gallego, profesor en Oviedo, autor del *Teatro crítico universal* (8 vols.) y las *Cartas eruditas y curiosas* (5 vols.), gran ensayista de enorme difusión, comprensivo y tolerante, interesado en el desarraigo de las creencias erróneas y las supersticiones; su amigo y colaborador el P. Martín Sarmiento (1695-1771); el filósofo y médico Andrés Piquer (1711-1772), autor de una *Lógica moderna* y *Filosofía moral para la juventud española*; el doctor Martín Martínez (*Filosofía escéptica*); Antonio Xavier Pérez y López (*Principios del orden esencial de la naturaleza*); los jesuitas Juan Andrés (*Origen, progreso y estado actual de toda la literatura*, 10 vols., que representa admirablemente el nivel de la época), Esteban de Arteaga (*La belleza ideal*) y Lorenzo Hervás y Panduro (*Historia de la vida del hombre, Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*); la gran figura del siglo es Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), autor de innumerables estudios y monografías, cuya mentalidad se muestra mejor que en parte alguna en sus *Diarios*¹.

¹ Véanse mis libros *Los Españoles* (1962) y *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963).