

Segundo período

La Filosofía del Iluminismo

Lo mismo que en la antigüedad, sigue en la época moderna, a un período filosófico esencialmente cosmológico y metafísico, una época filosófica predominantemente antropológica; era ésta allí la Sofística y es ésta aquí el Iluminismo. Aun se parecen ambas épocas en que las grandes cuestiones del conocimiento atacadas en el primer período, en la época moderna es cierto muy desigual, ceden el lugar en el segundo a problemas populares y sólo hallan su solución clásica en los sistemas preparados por ambas: el de Platan en una, el de Kant en la otra. Por el contrario se mezclan en ambos períodos medios (Sofística, Iluminismo) las cuestiones filosóficas con las culturales y con los intereses literarios, políticos y sociales. El movimiento que se acostumbra a designar como Iluminismo del siglo XVIII y que duró más de un siglo (1) comienza en Inglaterra donde la caída de los Stuardos y la gloriosa revolución de 1688 habían abierto el camino a un poderoso desarrollo de los intereses materiales y espirituales. De aquí pasó a Francia donde adquiere bajo la opresión del antiguo régimen, un carácter de oposición negativa. Alcanza finalmente Alemania, el tercero de los grandes países culturales, donde se funde con las tendencias de Leibniz y su escuela.

No poseemos todavía una exposición total del Iluminismo. Da buenos puntos de vista generales, la conocida obra del historiador de la literatura H. Hettner *Literaturgeschichte des 18 Jahr* (*Historia de la literatura del siglo XVIII*) 6 partes, 5 ed. 1894. También es famoso el libro que se refiere a Inglaterra: L. Stephen, *History of English thought in the 18 century*, Londres 1876-80. En lo demás nos remitimos a las obras citadas en el t. I p. 276 y a la literatura monográfica. Particularmente interesante es para esta época el libro allí citado de Franz Vorländer. Bosquejamos: 1. El iluminismo inglés. 2. El francés 3. El alemán.

(1) Si se quiere fijar este movimiento espiritual, cronológicamente se puede tomar como punto de partida el año 1689 (Cartas de Locke sobre la tolerancia) y como término el 1781 (Crítica de la razón pura de Kant).

A. Inglaterra y Escocia

CAPITULO V

Locke (1632-1704)

§ 15. Vida obras y carácter

Sobre la vida de Locke trata detalladamente; Fox Bourne, Life of Locke, 2 tomos Londres 1876. Bosquejan su personalidad en el cuadro de su tiempo: Fechtner, Locke ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17 Jahr (Locke, una imagen de las luchas espirituales de Inglaterra en el siglo XVII) Stuttgart 1898. Del mismo autor: Lockes Gedanken uber Erziehung (Pensamientos de Locke sobre educación), 2 edición, Leipzig 1908.

John Locke nació el mismo año que Spinoza (1632) en las cercanías de Bristol. Al contrario de sus precursores, procedía de una familia liberal; su padre había tomado parte en la guerra civil defendiendo el Parlamento. Un motivo más para que le repugnase la educación escolástica y gramática que intentaron darle en Oxford y en Westminster. Le apartó de la profesión de la teología que en un principio intentó seguir, su concepción religiosa que se hacía cada vez más libre; siguió siendo por algún tiempo miembro de la Universidad de Oxford. De los filósofos, estudió además de Descartes, Gassendi y Hobbes y de lo demás — lo que es importante para su dirección filosófica — no matemáticas sino química y medicina; a sus amigos pertenecieron entre otros el reformador de la medicina Sydenham y el famoso químico Boyle y más tarde también Newton. En el año de 1665 fué asignado por algún tiempo a una embajada inglesa de la corte de Brandeburgo. Dos años después conoció al ministro «Wigh» Lord Shaftesbury cuyo destino político tan vario, compartió fielmente desde 1667 y a cuya casa prestó sus servicios (en esto semejante a su antípoda Hobbes) durante dos generaciones, como amigo, secretario, médico y educador. Del año 1675-79 estuvo en Francia del 1683-88 con su Lord entonces en desgracia política, en Holanda refugio de los perseguidos. Allí compuso sus Cartas sobre la tolerancia que, sin embargo, sólo aparecieron (anónimas) el 1689. En este año volvió a Inglaterra con el nuevo rey Guillermo de Orange, a causa de la revolución de 1688. En este tiempo comienza su rica actividad literaria y pública. Abandonó pronto por enfermedad, un cargo político bien retri-

buído que se le concedió; sin embargo trabajó celosamente y con mucho influjo, en favor del nuevo régimen liberal. Murió soltero en la casa de campo de una familia amiga, donde pasó los más de sus últimos años, el año 1704.

En la actuación pública de Locke, de quien se alaba su dulzura, su amistad, así como su noble amor de la verdad, se acusa ante todo su lucha por la libertad personal, política, económica, religiosa. En la constitución que planeó para la colonia de Norte América, La Carolina del sur, en 1669, era su idea capital que la religión no constituía un asunto del estado. El derecho civil debía permitir hasta adoradores de ídolos pero no ateos! De igual modo se expresa en sus cartas sobre la tolerancia que son al mismo tiempo una defensa del teísmo. Su obra teológica capital *De la conformidad con la razón, del cristianismo, expuesta según la escritura* (1695) concibe el cristianismo, ante todo, como la religión del amor; con esto está en relación que trataba con gusto con los Cuáqueros que leía con frecuencia la Biblia y discutía a menudo con el piadoso Newton de problemas teológicos.

En cuanto a la política es Locke, por decirlo así, el padre del liberalismo moderno. Sus dos tratados *Sobre el gobierno* (1690) fueron, según Bayle, el evangelio del día. Sus ideas pedagógicas las expuso en su tratado publicado en 1693, *Ideas de educación*. Son de importancia sus tratados sobre la moneda, como precursores de la economía inglesa.

Su obra filosófica capital es el *Essay on human understanding* (*Ensayo sobre el entendimiento humano*) comenzada en 1675 pero sólo terminada en 1687 y publicada íntegra (en cuatro tomos) en 1690. En el prólogo dice Locke que una disputa filosófica sin resultado, con cinco o seis amigos le había llevado a la idea que a todas las especulaciones semejantes debía preceder una investigación sobre el origen y límites del entendimiento humano. De acuerdo con esto trata el libro II de la obra, del origen de las representaciones en la experiencia y el libro IV de las diferentes clases y límites del conocimiento. Los otros dos libros que se ocupan de la crítica de las ideas innatas (I) y del influjo del lenguaje en el pensar (III) parecen haber sido añadidos más tarde. La obra de Locke está escrita muy claramente, pero en parte a causa de su composición discontinua, muchas veces interrumpida, muy ampliamente

Sus ideas fundamentales pueden conocerse ya, con la lectura del pequeño escrito póstumo *On the conduct of understanding*. (*Acerca de la condusta del entendimiento*) que debía ser un capítulo de la obra grande y combatir prejuicios contra esta última; por lo demás no está completamente terminado.

En un comienzo combatido, alcanzaron las ideas de Locke un influjo creciente hasta fines del siglo XVIII, fuera de Inglaterra especialmente en Francia (en este país especialmente por Voltaire); su influjo sobre la filosofía de sus compatriotas se nota aun hoy día. Sus obras completas se han editado frecuentemente en Inglaterra desde 1714; del modo más completo en 1777 (por el obispo Law) últimamente en 1853 (en 9 tomos) y las filosóficas en 1854 y 1877; la obra capital *El Essay*, en una edición excelente de *A. C. Fraser* (Orford 1894, 2 t), el escrito póstumo por *J. B. Meyer* en la *Philos. Bibl.* (1883); la primera ha aparecido recientemente en Reclam (en alemán) las obras pedagógicas se han editado en alemán en la *Pedag. Bibl.* Leipzig 1872, las políticas por *H. Wielmanns* Halle, año 1908.

§ 16. Doctrina empírica del conocimiento

No ha aparecido aún en Alemania una exposición recomendable de su doctrina en conjunto. De su doctrina del conocimiento en relación con la crítica de la misma de Leibniz trata: G. Hartenstein (Leipzig 1865); sobre la misma como precursora del criticismo, A. Riehl Geschichte des Philos. Kritizismus (Historia del criticismo filosófico) 2 ed. 1908, Cap. I. E. Cassirer, Erkenntnisproblem II 5 capítulo III; sobre su relación con la escuela de Cambridge (§ 7) v. G. v. Hertling (Freiburg 1892).

I. Locke comienza como Descartes con la rigurosa cuestión crítica de la certeza del conocimiento y de sus límites. Pero la cuestión del valor de nuestras ideas depende para él de la manera como las hayamos adquirido. Se pone por consiguiente primeramente el problema: Hay ideas innatas? No trata la cuestión como aquél, de un modo crítico sino en un sentido genético y psicológico. Y ahora responde fácilmente que naturalmente en el sentido literal de la palabra, no pueden ser las representaciones innatas. Aun los indiscutibles principios como el de identidad ($a = a$) y de contradicción ($a, \text{non} = \text{non } a$) son desconocidos a los niños, los idiotas, los salvajes y en general a todos los que no hayan recibido una enseñanza apropiada; el niño sabe que lo dulce no es amargo mucho antes que le haya sido claro el principio de contradicción. Sólo las capacidades naturales o disposiciones son innatas; todos los conocimientos son adquiridos y los más tardíos son los abstractos; frases que Descartes desde su punto de vista según el que, el triángulo y los cálculos astronómicos son ideas innatas, no combatiría de ningún modo. Locke no parte como Descartes de las verdades matemáticas y de los principios de la ciencia natural — su amigo Newton debió

hacerle un resumen de sus *Principia* en que omita la fundamentación matemática — sino del modo de concebir de todo el mundo, de las cosas externas. Y no estima a la sensibilidad y la inteligencia por su diferente valor cognositivo sino que quiere sólo «narrar» y se pregunta por esto:

2. Como llega el hombre a poseer sus representaciones? Compara la situación originaria del alma con un papel no escrito (en la traducción latina: *tábula rasa*) que se llena por una palabra; experiencia (*experience*). Esta tiene un doble origen: es externa e interna o observación de sí propio. Fuente de la primera son nuestras percepciones sensibles que nos dan de los objetos externos aquello que en ellos produce la sensación (*sensation*), de lo amarillo, lo cálido, lo amargo, lo blando, etc. En las representaciones que así se despiertan ejerce el espíritu — más exactamente el «sentido interno» — una serie de operaciones como creer, dudar, concluir, querer, etc., que Locke reúne bajo el nombre vago de reflexión (*reflection*). El hombre comienza a tener representaciones en cuanto tiene la primera sensación. Sólo con el tiempo llega el alma a atender a sus propias representaciones (auto-observación). Así resucita el antiguo aforismo: *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*, contra el cual vimos polemizar a Leibniz (§ 13). La percepción interna y externa constituyen las dos ventanas por las que se ilumina la cámara oscura de nuestro interior; el entendimiento es el pulido espejo de la cámara oscura que refleja sin ser requerido, las imágenes de las cosas y que las transforma, es decir, en parte las enlaza en complejos, en parte las separa en clases. Sensibilidad y entendimiento no se aprecian y limitan según su valor cognositivo sino que se describen según sus condiciones espacioso-temporales. Las sensaciones son impresiones de las cosas, las ideas (representaciones, sólo en Kant recibe la palabra *idea* su significación original y profunda) copias de las representaciones. No se dice de donde viene el espíritu ni se ensaya una explicación de la conciencia, ni se determina de un modo exacto el concepto vago de experiencia. El punto de vista psicológico-genético predomina en absoluto sobre el lógico-crítico. Por el contrario es importante la insistencia con que Locke indica la contribución de la sensación al conocimiento así como la claridad y detalle con que ha discutido las asociaciones de las representaciones. Metódicamente es importante la distinción ya existente en Descartes pero sólo fijada definitivamente por Locke de: (1).

3. Cualidades primarias y secundarias. Las propiedades (*qua-*

(1) La expresión se halla ya en los escolásticos y fué tomada de nuevo por el químico Boyle de quien la ha tomado a su vez para adoptarla Locke

ities) por las que las cosas externas producen en nosotros representaciones son de dos clases: a) aquellas que existen realmente en el cuerpo, es decir, que se hallan unidas necesariamente con su representación como impenetrabilidad, extensión, figura, movimiento, número; b) aquellas que no existen en los cuerpos mismos sino sólo en nuestra representación como: colores, sonidos, olores, sabores y sensaciones de calor. Las primeras se llaman cualidades primarias o también reales, las segundas derivadas o secundarias. Nuestras sensaciones se producen por el choque que se propaga desde los objetos externos, por los nervios, hasta el cerebro, el asiento de la conciencia, «el lugar de audiencia del espíritu». Los objetos poseen fuerzas propias (*powers*) que actúan sobre nosotros y los otros cuerpos; por ejemplo, el fuego tiene la fuerza de fundir. El cuerpo que nosotros consideramos azul no es azul sino que tiene tan sólo la propiedad de parecer azul. Cuando los ojos no ven y los oídos no oyen, quedan sólo restantes las cualidades primarias (reales); lo que nosotros, por ejemplo, percibimos como calor es en el objeto movimiento. En que reposa la realidad de estas realidades primarias no lo investiga Locke. Lo físico y lo psíquico se distinguen entre sí radicalmente. El sentimiento es tan distinto de el cuerpo que lo causa, como el dolor del cuchillo. En un pasaje dice que quizá Dios haya concedido a la materia la capacidad de pensar. Locke distingue además:

4. Representaciones simples y complejas. Las representaciones simples surgen: a) por un sentido único (como el color por el ojo, la de la densidad por el tacto), b) por la combinación de varios sentidos (como las de las cualidades primarias en particular la de la extensión que cuando se mide se llama espacio), c) por reflexión (como la del pensar, del querer, de la duración que medida se llama tiempo); d) por percepción sensible y reflexión (las de fuerza, existencia, unidad, sucesión temporal, placer, dolor, etc.). De estas ideas simples que constituyen la materia fundamental de nuestro conocimiento, se forman por combinación, con ayuda de la actividad del conocimiento, y lo mismo que sílabas con letras, ideas complejas que se reducen a tres clases: modos, substancias y relaciones. Las representaciones complejas son meras abstracciones o generalizaciones de nuestro entendimiento, artificios de éste para facilitar la comunicación entre los hombres y sus relaciones espirituales. De aquí la importancia de las investigaciones lingüísticas a que Locke dedica el tercer libro de su obra capital. Considera de un modo nominalista, al igual que Hobbes, las palabras como meros signos para nuestras representaciones.

Los modos (*modes*), es decir, estados, propiedades, son determi



naciones que no existen por sí sino que se hallan en una cosa que les sirve de sostén; son pues accidentes. Cuando son homogéneos (como ciertas determinaciones espaciales, temporales y numéricas, por ejemplo, una docena) se llaman simples o puros; si no son homogéneos se denominan mixtos; por ejemplo, correr, obstinación, impresión, triunfo, parricidio. Hay modos del espacio, del tiempo, del pensar, de la fuerza, etc. Ningun concepto es más rico que el de poder (activo, pasivo, etc.). Frente a los modos, significa la substancia aquello que existe por sí, y cuyos atributos son los modos. De esta manera surge de las sensaciones mediante el hábito, la representación de lo corporal, es decir, de lo que no piensa y de las reflexiones la representación de la substancia espiritual o pensante. Ambos nos son desconocidos en su esencia completamente; sólo sus efectos son conoscibles. Al enlazar las ideas de existencia, fuerza, potencia y felicidad con la representación de la infinitud, surge en nosotros la idea de Dios como un ser absolutamente inmaterial. Por lo demás piensa Locke que el concepto de substancia no es de importancia esencial para la filosofía. Solamente, nos hemos habituado a suponerlo como la cosmología india su elefante o tortuga que sostiene al mundo. No aprovecha nada investigar su ser. Las relaciones o conceptos relativos, por último, (por ejemplo: más grande) nacen por la oposición o comparación de varias cosas. A ellos pertenecen todos los conceptos de causa y efecto, todas las determinaciones de tiempo y lugar, identidad y diferencia, medida y grado y las relaciones morales, etc.

Todas estas representaciones nacen solamente de la experiencia. Locke es el creador de la psicología empírica que deja al lado la cuestión de una substancia del alma como insoluble. Sólo el libro cuarto que trata de «saber y opinar» se propone la cuestión crítica:

5. Del valor y grados de certidumbre de nuestro conocimiento. Se define el conocimiento (*knowledge*) como la percepción de la concordancia o de la discrepancia entre dos representaciones con respecto a la identidad, o diferencia, relación, coexistencia y existencia real. Las ideas simples son claras cuando sus objetos se expresan en una percepción «bien ordenada»; las complejas cuando sus ideas simples lo son. En su forma más simple y a la vez más elevada es el conocimiento intuición inmediata (*intuition*) que no necesita de ninguna prueba, por ejemplo, el de nuestra propia existencia o el del que el color negro no es blanco, que $3 = 1 + 2$, que un círculo no es un triángulo y otras proposiciones idénticas. Logramos un conocimiento demostrativo por el enlace de una serie de conocimientos intuitivos; de este modo nos persuadimos, por ejemplo, de la verdad de las proposiciones matemáticas y de la

existencia de Dios que Locke concluye de la existencia del mundo. Mientras que estas dos formas de conocimientos nos proporcionan una plena certidumbre en los conceptos matemáticos y morales, puede llegar sólo a la verosimilitud el conocimiento sensible y por consiguiente la ciencia natural.

El horizonte de nuestro saber es limitado. Podemos ampliarlo: a) por la experiencia; b) por el razonamiento o sea por la fijación y ordenación metódica de los términos intermedios. Lo particular y determinado es más conocido y comprensible que lo universal. Sobre la relación del que percibe con lo percibido, se expresa Locke de un modo muy indeterminado. Nuestras percepciones sensibles de las que todo conocimiento parte (por lo que se llama a su doctrina sensualismo) deben ser efectos de las cosas existentes fuera de nosotros, cuyo tipo y carácter se halla ordenado por el creador. No pueden ser iguales a las cosas pero sí corresponder a ellas; hay en ellas poca desviación con respecto a su objeto y la existencia de las cosas externas se halla garantizada por las representaciones simples. Por otra parte admite resueltamente la identidad de la persona a través de los cambios del organismo y considera que esto se apoya en nuestra conciencia. Ya que para él las verdades matemáticas y morales son absolutas, no es un empirista puro. Siempre que se ocupa de la discusión penetrante de conceptos científicos como los de espacio, tiempo, número, fuerza, infinitud, vemos aparecer un concepto de la verdad que se eleva sobre el empirismo inductivo de Bacon, pero que se limita sólo a las matemáticas y a la moral dejando fuera de él a la realidad natural.

§ 17. Ideas de Locke acerca de la moral, la religión, el estado y la educación

Al final de su obra capital, da Locke una división de la filosofía que se apoya totalmente en la división postaristotélica de ésta: 1. Lógica o semeiótica (doctrina de los signos). 2. Filosofía natural. 3. Filosofía práctica o moral. La primera está tratada por él, además de en su obra fundamental, en el citado escrito póstumo; los *Elements of natural philosophy* (*Elementos de filosofía natural*) dan una descripción de los fenómenos más importantes del universo; del problema de la tercera ciencia se ocupan, aparte de algunas partes de su obra fundamental, sus escritos políticos, religiosos y pedagógicos, que no se hallan unidos sistemáticamente entre sí.

1. *Moral y religión.* Locke lleva al dominio de la práctica su repulsión contra las ideas innatas. Es cierto que ningún hombre no negará la existencia de Dios, pero la representación de Dios

no es innata en el hombre; no la poseen todos los hombres y los más de ellos piensan de diferente modo acerca de ella. Del mismo modo, en la Moral existe una ley natural pero no existen principios éticos innatos.

La fuente de toda virtud es la libertad de la voluntad, es decir, la facultad de comenzar o abandonar acciones, de proseguirlas o de cesar en ellas. Nuestras acciones son iniciadas por un estado de disgusto en la situación presente, que lleva sucesivamente a la reflexión, al juicio racional y a la resolución. El resorte más profundo de nuestros actos es la tendencia natural hacia la felicidad, de los hombres. La verdadera felicidad ha sido enlazada con la virtud de un modo riguroso por Dios. Es cierto que los judíos, mahometanos y paganos pueden ser también virtuosos, pero a la mera ley moral de la razón tal como la expusieron los antiguos, falta la autoridad del legislador divino. Por la luz natural de la razón podríamos haber llegado al conocimiento de lo moral y la revelación no debe dejar a un lado el claro testimonio de la razón ni obscurecerlo; sin embargo, la revelación nos da la verdad sin trabajo y sin ella, sólo con mucho trabajo la hubiéramos hallado o no la hubiéramos hallado nunca. El fundamento del cristianismo «racional» de Locke consiste en la creencia en Jesús como redentor, unida a una vida conforme al evangelio. Los premios y castigos de ultratumba son resortes capitales de la acción moral. La fuerza imperiosa de ésta reposa, para Locke, en la voluntad de Dios. Además de la ley divina fundamental, distingue la ley civil y la ley de la opinión pública.

2. *Filosofía política de Locke y de su tiempo.* El siglo XVII, el más agitado de la historia inglesa, produjo las primeras grandes teorías políticas de Inglaterra. Ya hemos tratado de Hobbes (§ 6). Mientras que éste había predicado el poder ilimitado del estado, defendió Filmer (1604-53) el derecho divino de la monarquía patriarcal, desde los tiempos de Adán, quien ha recibido el poder de Dios y lo ha transmitido a Noé, Abraham, etc.; por esto no se halla la monarquía sometida a leyes humanas y es tan sólo por la gracia de Dios. A esto no se opusieron únicamente los ardientes opúsculos del poeta Milton (1609-74) con sus tres exigencias de la libertad política, religiosa y de domicilio y su entusiasta defensa de la revolución de 1647, sino que también Algernon Sidney, más filósofo (1604-83) decapitado bajo Carlos II (por pretendida traición) había refutado en sus investigaciones sobre la forma de gobierno, línea por línea, las pruebas del argumento bíblico de Filmer.

Continúa la tendencia de los últimos Locke, con atenuación de expresión como correspondía a su carácter y al cambio de circunstancias. Sus dos obras de política (v. antes p. 76) persiguen el fin

expresado abiertamente, de defender ante el mundo entero la gloriosa revolución de 1868 y asegurar el trono de Guillermo «el restaurador de la libertad inglesa». El primero se dirige contra el *Patriarca* de Filmer (aparecido el 1680); el poder político no es análogo al paternal, sino que nace, como ya había enseñado Hobbes, de la libre convención recíproca. El segundo desarrolla la doctrina positiva de Locke. Los derechos naturales de la libertad personal y de la propiedad no se suprimen por la entrada en el estado; éste tiene más bien, como misión, asegurar y proteger estos derechos. Nadie debe dañar a los otros sino considerar en cada hombre el ser racional análogo a sí mismo. Para la garantía de estas libertades, exige separación del poder legislativo y el poder judicial. El primero es el más alto y se halla sobre todo en las manos del pueblo que tiene su debida representación en la asamblea elegida por él. El rey está por bajo, no por cima de las leyes y pierde su dignidad real por el mal empleo de su poder. En resumen, hallamos aquí la justificación y fundamentación, por primera vez detallada, de la nueva constitución inglesa y, con esto, de todo el constitucionalismo moderno. Entre las ideas constitucionales y liberales de Locke, se halla una observación interesante de economía que fué aprovechada más tarde por Ricardo y que representa un rasgo socialista: al fruto de su trabajo nadie tiene derecho más que el trabajador, por lo menos mientras quede para los otros cantidad suficiente.

3. Locke es, finalmente, uno de los primeros filósofos que se ha ocupado detalladamente de la cuestión de la educación. Sus ideas acerca de la educación no son una teoría científica sino sólo guía para la formación de un caballero inglés. La educación no debe hacer entrar nada de fuera en el niño sino desarrollar de un modo natural sus disposiciones: intuición viva en vez de formulismo erudito, endurecimiento y ejercicio del cuerpo, formación del carácter moral. Se acusa fuertemente la tendencia hacia lo útil inmediato. Se ha de preferir la educación privada a la pública. Aún hoy, como es conocido, son estos principios de educación muy seguidos en la patria de Locke; por las obras de éste han influído especialmente en Rousseau.

CAPITULO VI

Desarrollo ulterior del Iluminismo en Inglaterra

§ 18. Deísmo y filosofía moral

V. Lechler, *Gesch. des englischen Deismus (Historia del Deísmo inglés)* Stuttgart 1841. C. Güttler, *Herbert von Cherbury*, Munich 1897. G. V. Gizycki *Die philosophie Shaftesburys (La filosofía de Shaftesbury)* 1876.

1. DEISTAS (1) y LIBREPENSADORES

a) El deísmo inglés o religión natural que se enlaza con Locke posee un precursor ya en Lord Herbert de Cherbury (1582-1648) que en sus dos obras *De veritate*, París 1624 y *De religione gentilium* Londres 1645 (completa en Amsterdam 1663) opone al dogma autoritario de la iglesia, la razón común a todos los hombres y la religión natural que se funda sobre ella. El libro primeramente citado, quiere distinguir la verdad de lo sólo verosímil, posible y falso, así como de la revelación; sus normas supremas son los conceptos comunes (*notitiae communes*) inmediatamente evidentes que recuerdan la doctrina de los estoicos (t. I p. 150). La tendencia hacia el conocimiento, hacia el bien y hacia Dios reposa en un instinto común y natural que nos es propio desde un principio. Los cinco artículos de fe de la religión natural son: 1. Hay un ser supremo. 2. Debemos orar a él. 3. La parte más importante de esta veneración la constituye la virtud unida a la piedad. 4. El hombre debe arrepentirse de sus pecados y librarse de ellos. 5. El bien y el mal son premiados y castigados en esta y en la otra vida. Lo que excede a estos cinco artículos es invención de sacerdotes ambiciosos y no sirve para la verdadera veneración de Dios.

b) Muestra un gran influjo de Locke el libro más importante del deísmo inglés: *El cristianismo sin misterios (Christianity not mysterious*, en alemán por Zecharnack 1909) editado en 1696 y cuyo autor es John Toland (1670-1722). El autor nacido en Irlanda y educado católicamente aunque ya convertido al protestantismo a los diecisiete años, trata de probar a la manera de Locke, que en el cristianismo primitivo nada hay contrario o superior a la razón. Los misterios supraracionales, son usos tomados de judíos y paga-

(1) Deístas que significó en un comienzo el nombre para los que creían en Dios (contrario de ateístas), fué hacia 1700 la designación para los que reconocían a Dios como creador pero no como regidor del mundo (en oposición a los teístas).

nos, que sólo por los padres de la iglesia han sido fijados como sacramentos. A pesar de que en esta obra Toland no atacaba la revelación ni los milagros — los últimos eran considerados como un reforzamiento de las leyes naturales en cuanto a sus efectos — sufrió violentos ataques y persecuciones de tal modo que tuvo que dedicarse durante algunos años a obras políticas (defensa de la herencia protestante de la casa de Hannover). Indican una tendencia panteísta de su pensamiento—la expresión panteísta parece provenir de él—sus *Cartas a Serena* (la reina prusiana Sofía Carlota, la amiga de Leibniz) 1704. Aquí se ha abandonado ya la creencia en la revelación, en un Dios personal y externo al mundo y en la inmortalidad personal. Dios existe sólo en el mundo; es la vida que lo llena todo. De Spinoza censura el pensador inglés la rigidez de su substancia. Todo, hasta lo que aparece más en reposo, se halla en continuo cambio; el pensar es una función del cerebro unida a la materia (que Dios dirige). En su *Pantheisticon*, publicado anónimo en «Cosmopolis» (1720) planea en este sentido una religión del porvenir y también una liturgia para sus adeptos (véase el resumen de este escrito, hoy muy raro de hallar, que da Hettner I. 164-168).

c) La designación intencional de librepensador se encuentra por primera vez en una obra escrita con el título de *Tratado sobre el librepensamiento* de Antony Collin (1676-1729). Collin considera, yendo más allá de Locke, que el pensamiento libre responsable de sí mismo, es un derecho inalienable de la razón y lo aplica al conocimiento de la Biblia y de Dios. Igualmente procede Lyon en su obra que apareció al mismo tiempo: *La veracidad de la razón humana*. Adeptos de la fe racional y de la religión natural que quieren unir sin embargo con el cristianismo, se consideran Tindal (*El cristianismo tan antiguo como la creación* 1730), Morgan (*El filósofo moral* 1737) y Chubb, un simple artesano, desde su primer obra *La cuestión fundamental de la religión* 1725 hasta su última *El verdadero evangelio de Jesucristo* 1738. Es nota común de estos escritos, junto a la tendencia puramente moral y racionalista, la concepción antihistórica del cristianismo así como un rasgo aristocrático heredado del Renacimiento y transmitido al iluminismo francés: la religión de la razón para los cultos, la doctrina positiva de la iglesia para la masa. Idea que Bolingbroke (1698-1751) expresó cínicamente así: en los salones deben despreciarse las absurdas ideas de la iglesia, en la vida pública son indispensables porque producen la obediencia de la muchedumbre y los librepensadores hacen mal en quitarle el bocado de la boca en vez de hacérselo morder mejor.

2. LA FILOSOFÍA DEL SENTIMIENTO MORAL

La concepción deísta unida a una filosofía moral que se basa en una disposición ética original del hombre, el sentimiento, es lo que ante todo representa

a) Lord Shaftesbury (1671-1713) nieto del ministro amigo de Locke y educado por este mismo filósofo en sus propios principios. Ya cuando muchacho, conociendo el latín y el griego como su propia lengua, estusiasta de la antigüedad, conocedor de los hombres y el mundo, quiso abandonando la política, dedicarse sólo a escribir; enfermizo por naturaleza, murió a los 42 años en el sur (Nápoles) antes de que pudiese realizar sus vastos planes. Dos años antes (1711) había publicado sus trabajos reunidos bajo el título de *Charateritics of men, manners, opinions, times* (*Características de los hombres, maneras, opiniones y épocas*); se hicieron de ellos muchas ediciones y se tradujeron a casi todas las lenguas cultas del tiempo. Están escritos en un lenguaje sencillo, agradable, frecuentemente en forma de cartas o de diálogo imitado de Platón; nada sistemático o escolástico, reflexiones expresadas poética y retóricamente. Además de esto fueron muy leídas sus *Cartas* a un joven estudiante en la universidad. Su primer obra *Investigación sobre la virtud* ha sido traducida al alemán según el texto original de 1699, por P. Ziermann (Phil. Bibl.) en 1905; de la *Características* se han traducido al alemán las dos partes más importantes: *Una carta sobre el entusiasmo* y los *Moralistas* (con una buena introducción) por M. Frischeisen Kohler (Phil. Bibl.) 1909; la última «rapsodia filosófica» por K. Wollf (Jena Diederichs) 1910.

El rasgo fundamental de la filosofía de Shaftesbury es el entusiasmo por lo verdadero, lo bueno y lo hermoso. La ética, la religión y la estética se fundan sobre el sentimiento. El sentimiento moral (*moral sense*) es independiente del religioso pero halla en él su completación. No nace del catecismo ni tampoco sólo de la experiencia sino que se halla en la naturaleza del hombre. Por un instinto natural se siente el hombre unido a sus semejantes (v. ya Cudworth y Cumberland § 7.) Todos los seres aspiran a la felicidad. La verdadera felicidad no reposa, sin embargo, sobre los sentimientos egoístas sino sobre su enlace con sentimientos simpáticos (hoy diríamos altruistas), es decir, en la armonía interior. La armonía reina en la naturaleza entera que tiene como último fundamento el pensamiento de Dios; así conduce la ética a la religión. La concepción del mundo de Shaftesbury es un panteísmo (como la de Bruno) y llena de alegre optimismo. La imperfección de los individuos, de las partes, desaparece para él como para Leibniz en la

gran armonía del todo por lo que fué cultivada por él y sus partidarios con predilección la prueba fisicoteológica de la existencia de Dios. A pesar de su elevado sentido es su moral totalmente eudemonista. Su base psicológica la constituye una teoría de los sentimientos egoístas, sociales y racionales; el justo amor de sí mismo es para él el sumum de la sabiduría. El sentimiento moral se debe educar por cultivo y hábito. El temor y la esperanza pueden sujetar a los hombres pero no hacerlos buenos. Su ideal es la formación harmónica de la personalidad la *καλοκάγαθία* de los griegos; es decir, un ideal estético. El único bien verdadero es el amor desinteresado de lo hermoso cuyo modelo es Dios. Este sentimiento estético nos da fuerzas para obrar con virtud. Shaftesbury ha influido sobre sus contemporáneos y sobre la posteridad; entre los franceses sobre todo en Diderot y Voltaire, de los alemanes en particular en Wieland Herder y Schiller (en su juventud).

b) Recibieron una forma más sistemática las ideas de Shaftesbury, en el escocés Francis Hutcheson (de 1694 hasta 1747, profesor en Glasgow). A sus *Investigaciones sobre el origen de nuestras ideas de hermosura y virtud* (1725) siguió un tratado *Sobre la naturaleza y dirección de las pasiones y afectos* y ocho años después de su muerte todavía un *Sistema de filosofía moral*. Hutcheson quiere fundar la ética sobre la observación de la verdadera y real naturaleza humana. En ésta halla y en verdad en todos los hombres aproximadamente igual, además de los sentimientos egoístas, sentimientos de simpatía. Hay, correspondiendo al sentido estético, un sentido moral que necesita de la dirección de la razón así como también de la medida de la experiencia. La acción que debe estimarse más es aquella que: «produce la mayor felicidad para el mayor número de individuos». El sentido moral que nos ha sido concedido por la divinidad es también eficaz en los que no creen en ella e independiente de las representaciones teológicas

c) En oposición a Hutcheson dió el obispo Butler (1692-1752) una expresión más teológica y menos eudemonista a la doctrina de Shaftesbury. Lo que en el sentido moral, al que llama Butler con más gusto conciencia, obliga inmediatamente, no es apreciado debidamente por Shaftesbury y es a saber: el dominio sobre las pasiones. La tranquilidad de conciencia a que aspiramos no tiene nada que ver con un placer que se espera, y no puede resultar tampoco de la consideración de las consecuencias del acto. De las horas tristes sin entusiasmo sólo pueden librarnos la creencia en Dios y en la vida futura. Frente al vulgar optimismo de muchos adeptos de la religión natural muestra Butler el mal en la naturaleza, el padecer de muchos inocentes y otras dificultades.

d) La mayor oposición posible al optimismo de Shaftesbury la constituye el pesimismo expresado en la *Fábula de las abejas* de Mandenville. B. de Mandenvilles (perteneciente a una familia francesa, nacido hacia el 1670 en Holanda, más tarde médico en Londres † 1733) hizo repartir en 1708 en las calles de Londres una hoja con una poesía (400 versos) que llevaba el título *La susurrante colmena o el pillo que se hizo honrado*. En una forma satírica y poética defiende la paradoja de que el poder y el florecimiento de una comunidad no dependen de la virtud de los individuos sino de sus malas inclinaciones (vanidad, avaricia, hipocresía, mentira, vicio, lujuria). Cuando en el estado de su fábula se introduce la honradez, la paz y la virtud, desaparece el poder, el brillo y la felicidad. Querer unir la grandeza y la rectitud es un sueño vano. Como desde 1711, el optimismo de Shaftesbury logró más y más partidarios editó Mandenville en 1714 su hoja en forma de folleto: *La fábula de las abejas o vicios privados beneficio para la comunidad* con notas explicativas; las ediciones posteriores—en 1732 apareció la sexta—fueron aumentadas por excursos y diálogos. Hace a Shaftesbury la objeción justa de que su amable Filosofía de la hermosura solo sirve para las clases privilegiadas, para los felices. En la realidad llevan al hombre al trabajo, a la vida social y por consiguiente a la civilización, intereses egoístas; con una satisfacción general en la que cada uno se satisficiera con lo que tenía se detendría la civilización. Lo que se llama habitualmente virtud es algo inventado por políticos ambiciosos para dominar a las masas. Considera Mandenville necesaria la pobreza y limitación de las clases inferiores para que la civilización exista y aumente. En oposición a todos sus contemporáneos es aún hoy interesante Mandenville; en algunos aspectos recuerda a Nietzsche.

3. OTRAS CORRIENTES DE LA FILOSOFÍA MORAL COMIENZOS DE LA ESTÉTICA

Intentaron una fundamentación más intelectualista de la ética:

a) Clarke y Wollaston. Samuel Clarke (1675-1729) predicador de la corte en Londres desde 1709, adepto en filosofía natural de Boyle y Newton, (§ 7) y que como newtoniano tuvo una discusión con Leibniz, contra al que defendía la libertad de la voluntad, rechaza la fundamentación de la moral en el sentimiento y busca un principio más objetivo para ella en la adecuación de nuestras acciones que deben corresponder a las relaciones permanentes de las cosas. El platonismo de Cudworth (§ 7) al que por otra parte recuerda Clarke, se ha transformado en él en una especie de cartesianismo que aspira a demostraciones matemáticas. Con el temor

del elemento subjetivo considera la ley moral como una ley natural; cometer un crimen es para él lo mismo que aceptar tres ángulos rectos en un triángulo. Nuestra obligación de hacer el bien es independiente de la voluntad de Dios (que es en verdad idéntico con el bien) así como de todo temor y esperanza de ultratumba; reposa más bien en la conciencia pero la esperanza y el miedo son, sin embargo, para la humanidad actual buenos estímulos. La moral conduce finalmente a la revelación; la obra capital de Clarke trata un tema teológico «La existencia y atributos de Dios». Los deberes más importantes son los sociales: justicia y amor que debemos cumplir aun con respecto de los animales y las plantas.

Según Wollaston (1659-1724) en su *Bosquejo de la religión natural* (1722) es el último fin del hombre no sólo conocer la verdad sino mostrarla también en el discurso y la acción; sólo entonces experimentará verdadero goce.

Ambos, Clarke y Wollaston, dicen: obra como te lo prescribe la naturaleza de las cosas. Exigen pues en consecuencia un conocimiento exacto del mundo. Ambos han influido poco con este ensayo de fundamentación lógica de la moral, en su tiempo que se inclinaba cada vez más con respecto a la teoría de la moral, al empirismo de Locke y al mismo tiempo al punto de vista afectivo.

b) Filósofos morales posteriores son eclécticos como Ferguson (1724-1816) que enlaza entre sí los tres principios de la benevolencia, del amor a sí mismo y de la perfección y Paley (1785) que apoya el deber en la voluntad de Dios pero que determina como su contenido y fin la felicidad general; otros tratan como Price, de buscar en la razón una facultad originaria de percepción para las leyes éticas eternas.

c) Hombres como Shaftesbury y Hutcheson han dado el primer impulso a las consideraciones estéticas pero para ellos coincidía lo hermoso con lo bueno y lo verdadero; su concepción del mundo es estética. Pronto comenzaron investigaciones sobre problemas estéticos. Home (1696-1782) discípulo de Hutcheson en la ética, consideró que la belleza no estaba en los objetos sino en el alma. Introduce un gran número de nuevos conceptos estéticos pero no es nada sistemático y sus obras están escritas con excesiva amplitud. Exige la verdad natural y contrapone gustoso a Shakespeare los clásicos franceses y su compatriota Pope. Mas profundo es el escrito de juventud del político Edmund Burke (1728-1797) *Investigación sobre nuestras ideas de lo sublime y lo hermoso* (1756), en el que reduce estos dos sentimientos estéticos a los dos instintos fundamentales de la conservación de sí mismo (en oposición con el objeto sublime) y de la sociabilidad (porque desea-

mos vivir en sociedad con el objeto hermoso). Aunque Burke no ha penetrado en la esencia del arte sino que ha permanecido en su aspecto externo psicológico aun más fisiológico, ha influido en la evolución de la estética en general y en particular de la alemana (Mendelsohn, Lessing, Kant) por haber dejado varias divisiones psicológicas fecundas y haber llevado así a ulteriores investigaciones.

§ 19. El idealismo subjetivo de Berkeley

G. Lyon, *L'idealisme en Anglaterrre au XVIII siecle*, Paris 1888.
Erich Cassirer, *Berkeley's System*, Giessen 1914.

De un modo completamente distinto de los deistas y filósofos morales que son más interesantes para la historia de la cultura que para la de la filosofía, enlaza con Locke Berkeley. Volviendo a las cuestiones fundamentales del conocimiento transforma de un modo original el empirismo de Locke en un idealismo subjetivo

1. George Berkeley miembro de una distinguida familia inglesa, nació en Irlanda el 1685; frecuentó de 1700 a 1713 la universidad de Dublin donde se estudiaban entonces celosamente no solo Bacon, Descartes y Malebranche, sino también Boyle, Newton y Locke. Ya en 1709 escribió su *Ensayo de una nueva teoría de la visión* y en 1710 a los 25 años, su obra filosófica capital: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (traducido al alemán por Uberweg en la Philos. Bibl. 1869). Después de publicar en Londres una exposición popular de sus ideas en los *Diálogos entre Hylas y Philonous* (1713, traducido al alemán con introducción y explicaciones por Raul Richter en la Philos. Bibl. 1901) y haber intentado combatir a los librepensadores, emprendió grandes viajes desde 1713-1720 por Francia e Italia y marchó en 1728-1731 a Norte América para fundar en las islas Bermudas un establecimiento de educación de misioneros americanos, lo que sin embargo, no logró. De vuelta a su país emprendió de nuevo en su diálogo *Alciphron* (1732, en francés el 1734, en alemán el 1737) la polémica contra los librepensadores de diferentes tendencias (Collins, Shaftesbury, Mandenville); en 1734 obtuvo un obispado en la Irlanda del sur que desempeñó con gran felicidad, dedicándose a estudios, no sólo teológicos, sino también matemáticos, de ciencia natural y hasta de medicina. Su último escrito *Siris* (1744) comienza con los saludables efectos del agua de alquitrán pero conduce desde esto hasta las más elevadas cuestiones metafísicas en las que se acerca a la filosofía de la naturaleza de Platón. Murió en Oxford en 1753.

Berkeley escribe en un estilo hermoso e intuitivo; no tan extensamente como Locke. Con su alma piadosa de niño, enlaza la capa-

cidad de aguda crítica, el amor puro de la verdad y una mayor consecuencia que sus predecesores. La mejor edición de sus obras (inclusive cartas y biografía) es la de *Fraser* (4 ts. 2 ed. 1901) de quien es también una buena exposición monográfica de Berkeley (Edinburgo 1881). Para introducción es sobre todo recomendable su diálogo de 1713 escrito con claridad y platónica belleza. Es de valor para el conocimiento de su evolución, su diario científico que procede de su juventud (1705 hasta 1708): *Commonplace Book*.

2. Ya la primera obra del filósofo es de gran importancia. Por acusar lo específico y lo subjetivo de nuestra percepción sensible, contiene ya los elementos de la moderna psicología de los sentidos. Nosotros vemos sólo luz y color. Únicamente por el enlace del sentido de la vista con el tacto podemos percibir cuerpos y ver a lo lejos. La experiencia, a saber, el hábito y el ejercicio, es quien nos permite concluir que hay objetos en el espacio fuera de nosotros. En sí es el espacio una palabra sin sentido, se origina tan sólo por nuestras percepciones al asociarse éstas. Y así sucede, como muestra en su obra capital, con todas las representaciones. Berkeley toma en serio la exigencia de Locke: examinar toda representación en cuanto a su origen. Pero haciendo esto llega a combatirlo. No hay ideas abstractas. Nosotros no podemos representar cosas rojas verdes, amarillas, pero no un color en general; tampoco nos podemos representar un triángulo en sí sino sólo un determinado triángulo individual que representa entonces a todo el género. Pensamos siempre con ejemplos.

Así, sólo existen las pretendidas cosas externas, «todo el coro celestial y la multitud de los objetos terrenales», en nuestra representación. Ser es igual a ser percibido (*esse = percipi*) o conocido. Percibir y conocer es pues para Berkeley lo mismo, en ruda oposición con Descartes. Si hablo de «cosas» o «ideas» es idéntico. Tampoco le interesa la división de cualidades primarias y secundarias. Una materia representada sin las cualidades secundarias es una abstracción violenta. Los defensores del concepto de una substancia material conceden ya, que no se la puede pensar sin accidentes; un mero substrato de la figura, movimiento y todas las cualidades sensibles posibles, es un pensamiento sin sentido. Es real sólo lo que es percibido sensiblemente. Sino que se ensaye, dice Berkeley repetidamente, a representarse un sonido, una figura, un movimiento o color, sin un espíritu que percibe o fuera de un espíritu que percibe. Si esto no se puede, por que se hacen defensores de no saben qué?

Con todo esto no intenta el filósofo negar la realidad de las llamadas cosas tal como las acepta el realismo sencillo del no filósofo, ni cambiar el modo de hablar pues también según Copérnico se

puede decir: el sol sale y se pone. Quiere combatir sólo lo que los filósofos llaman substancia corporal o materia, cuya eliminación en la ciencia sólo pueden echar de menos los ateos y los filósofos de escuela. Pero que es lo que verdaderamente existe?

3. En la respuesta a esta cuestión se hace el sensualista repentinamente espiritualista. Hay algo simple, indivisible, activo así pues una substancia a saber lo que se representa: el Yo, el alma o el espíritu que se llama cuando percibe ideas, inteligencia y cuando las produce voluntad. El único ser activo, el espíritu (hoy diríamos la conciencia) no puede ser una idea porque el mismo las produce y por lo tanto no puede ser representado en sí, sino sólo ser conocido por sus efectos. Su esencia no está en ser concebido sino en concebir (*esse=percipere*). Entre espíritus e ideas no hay nada común, semejante; las ideas se parecen sólo a las ideas los espíritus a los espíritus, la naturaleza del espíritu es tan difícil de conocer como ver un sonido. Por esto no se deben aplicar al alma expresiones de las cosas sensibles, por ejemplo, explicar la voluntad como un movimiento de la misma. Tampoco el cerebro puede producir representaciones pues como objeto sensible existe tan sólo en nuestro espíritu.

Es cierto que hay una diferencia entre las ideas que producen las substancias psíquicas en sí arbitrariamente y las que reciben por los sentidos. Aquellas, los recuerdos y las imágenes de la fantasía (por ejemplo, del sol en la noche) son más pálidas, más débiles, e indeterminadas que las representaciones de los sentidos, más reales, ordenadas y fuertes (por ejemplo, la del sol real cuando lo vemos de día). El fundamento de ello es que las últimas son producidas según leyes naturales por un espíritu más poderoso y sabio que todos los espíritus humanos, por Dios. La verdadera realidad de las pretendidas cosas o ideas (1) está según esto en la fijeza y orden de su relación.

Aquí aparece Berkeley muy próximo al punto de vista de la ciencia moderna de cuyo problema se ocupó seriamente como lo demuestra una ojeada de sus escritos; su pensamiento idealista fundamental de que ideas y cosas son lo mismo, atestigua un legítimo realismo científico. Por esto ha tenido su filosofía hoy una especie de renacimiento en la «filosofía inmanente» de Schuppe, Kauffmann y Mach (§ 76). Pero la unilateralidad con que inclina este idealismo del lado de la sensación inmediata, le ha incapacitado para ver la necesidad de una fundamentación crítica de la ciencia; desconoce el valor de los conceptos fundamentales físicos como

(1) La expresión idea se refiere siempre en Berkeley a las representaciones sensibles.

materia, movimiento, infinitamente pequeño, etc. Porque no se puede explicar como la materia actúa sobre el espíritu, le parece este concepto sin provecho para la ciencia natural. Combate la mecánica de Newton; no hay más que movimiento relativo y no absoluto ni tampoco un espacio y ni un tiempo absoluto. Las leyes generales de la naturaleza son sólo signos no causas «eficientes»; el científico sólo tiene a diferencia del profano una «mayor extensión» de concepciones. Del mismo modo ha hecho mucho daño en las matemáticas, la admisión de ideas abstractas. «Las líneas y los triángulos no son operaciones del espíritu»; no quiere ocuparse de teoremas aritméticos que en nada aprovechan y que ofenden al sano sentido común (*good sense*) de los hombres; los números son meros signos a que ningún objeto corresponde. Desea sólo que exista una aritmética aplicada; tampoco es útil más que una geometría práctica. Polemiza de un modo penetrante contra el concepto de la divisibilidad infinita. La milésima parte de línea de la longitud de una pulgada no es nada. Sería algo cuando se hiciese de la pulgada un diámetro de la tierra o al menos una milla. El cálculo infinitesimal de Newton o de Leibniz le parece una especulación extraña que podría suprimirse sin daño para la humanidad. «En cambio sería mucho más de desear que hombres de gran capacidad y duradera aplicación, se apartasen de aquellas supersticiones y se dedicasen al estudio de lo que está próximo a las circunstancias de la vida o tiene más influjo sobre las costumbres». (Parte 131 de la obra fundamental).

4. Según lo anterior no puede parecer extraño que el filósofo prefiera la concepción teleológica del mundo a la mecánica. Le parece «que uno de las dignidades de espíritu es» aspirar a la «exactitud» en la reducción de los fenómenos particulares a leyes generales; considera el más noble fin concluir de la hermosura, orden, plenitud y diversidad de la naturaleza, la grandeza sabiduría y bondad del creador y hacerlas que sirvan a los fines para que han sido cradas a saber para honor de Dios y conservación y adorno de la vida para nosotros y para los otros seres creados» (Parte 109). Lo que es preciso ante todo buscar no son las causas eficientes de las cosas sino sus causas finales (107). Aunque en su último escrito (*Siris*) parece haber sido vencido su anterior sensualismo de su teoría del conocimiento por un idealismo semejante al platónico, esta filosofía trascendental es, sin embargo, completamente metafísica y desprecia la baja esfera de las matemáticas y la mecánica.

A la teleología se une la teología. Su doctrina se recomienda no sólo porque simplifica mucho el estudio de la naturaleza sino porque también combate el escepticismo, el materialismo y el in-

digno ateísmo y porque arrebató a los enemigos de la religión, los fatalistas e idólatras, los epicúreos, los hobbistas, espinozistas y otros análogos, su apoyo principal: la materia. Que sea excluida la materia de la naturaleza es algo que tienen motivo para desear los amigos del conocimiento, de la paz y de la religión. Dios ha producido el mundo como un «maravilloso mecanismo» que se rige conforme a leyes mecánicas pero puede en ciertas ocasiones producir excepciones de estas leyes para mostrar su magnífico poder; con más gusto persuadirá él nuestra razón, que nos llevara a creer en su existencia por el asombro. Es evidente para «todo el que posea la más pequeña capacidad de reflexión» que un ser omnipotente, omnisciente y buenísimo ha producido toda la naturaleza y que produce en nosotros las percepciones sensibles o ideas. El que haya tan pocos hombres que lleguen a este conocimiento a pesar de esto, sólo puede explicárselo Berkeley por la torpeza y falta de atención de los hombres. La naturaleza por sí no puede producir nada, sino Dios mediante ella, actuando su sabiduría y bondad «según las leyes más generales y simples y de un modo constante y uniforme». Los aspectos sombríos del mundo, lagunas y faltas, — dice Berkeley lo mismo que Leibniz en la Teodicea que apareció en el mismo tiempo—aumentan el esplendor del todo; la pérdida de semillas y gérmenes no es una prueba de la carencia de finalidad sino de plenitud de poder. También el dolor y el mal tienen un sentido en el sistema del todo; nuestra vista alcanza poco para entender al último completamente; pero sólo cerrando los ojos a designio se puede negar la existencia de una providencia y apartarse de la creencia en Dios que es el mejor apoyo para la virtud y la mejor protección contra el pecado. Por consiguiente — así pues, termina el piadoso obispo su obra capital — corresponde entre los diversos estudios el primer lugar a la consideración de Dios y de nuestro deber y la «más alta perfección del ser humano» consiste en el conocimiento y práctica de «las sanas verdades del Evangelio».

Esta orientación teológica final del pensamiento de Berkeley que por lo demás se halla en Leibniz casi en la misma forma no, debe ocultar lo bueno que ha producido su filosofía. No sólo ha entendido en psicología muchas cosas mejor que sus contemporáneos (v. su explicación del origen de la percepción espacial) sino que defiende con energía el pensamiento copernicano fundamental del idealismo: que todas las «cosas» existen sólo en nuestra representación. Pero no apreció los conceptos fundamentales de las matemáticas y ciencias de la naturaleza, convirtió a la conciencia que consideraba justamente inexplicable y creadora en una substancia anímica inmortal dando lugar así de nuevo al antiguo

dualismo cartesiano de espíritu (pensar) y cosa (extensión).

Como Locke fué continuado y transformado por Berkeley, son continuados y transformados ambos por David Hume.

§ 20. Hume (1711-1776)

A. Vida, obras y teoría del conocimiento

F. Jodl, *Leben und Philosophie David Humes* (Vida y filosofía de David Hume) Halle 1872. E. Pfeiderer, *Empirismus und Skeptisismus usw* (Empirismo y escepticismo, etc.) 1874. Huxley, *Hume*, Londres 1879. Meinong, *Hume-Studien* Viena 1877-82. R. Honigswald, *Die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge* (La doctrina de Hume de la realidad de las cosas externas) 1904. W. B. Elkin, *Hume*, Nueva York 1904. R. Richter *Der Skepticismus* (El Escepticismo) tomo II, p. 235-428. A. Thomsen *David Hume* (del dinamarqués) tomo I, 1912. Véase también: A. Riehl *Geschichte der philosophischen Krizismus* (Historia del criticismo filosófico) 1908, cap. II. *Positivismo crítico de Hume* (p. 101-207). Sobre la ética de Hume, véase G. V. Gizycki, *Breslau* 1878. *Fuentes para su vida; Biografía de Hume, escrita por él mismo algunos meses antes de morir; véase la detallada obra de Burton, Life and Correspondance of David Hume* (Vida y correspondencia de David Hume) 2 tomos, 1846.

1. *Vida y obras.* En David Hume, el segundo hijo de un propietario noble escocés, nacido el 26 de Abril de 1711 en Edimburgo, despertó pronto la pasión por la literatura y la filosofía. Después de haber sido algún tiempo comerciante, lo que no le gustaba, marchó de viaje a Francia y escribió allí retirado en el campo su detallada primera obra, «*Tratado de la naturaleza humana*» que consideraba, en tres partes, el entendimiento, las pasiones y la moral y que él designaba como un ensayo de aplicar el «método experimental al dominio de lo espiritual». El libro no tuvo el más pequeño éxito cuando se publicó en Londres (1739-40); fué según confesión propia de Hume «un niño nacido muerto». Por el contrario sus «*Ensayos morales y políticos*» que aparecieron primeramente anónimos, lograron no sólo en Inglaterra sino también en Francia gran aceptación y se leyeron mucho. De 1747 a 1748 fué secretario de embajada en Viena y Turín. Comenzó entonces a rehacer su obra de juventud. Como primera parte de su sistema apareció ahora (1748) su escrito capital de teoría del conocimiento y fácilmente comprensible: *Investigación (Enquiry), sobre el entendimiento humano*; en 1751 siguió a éste «*La investigación sobre los principios de la moral*», en 1752 sus «*Discursos políticos*» que fueron muy leídos; del 753-57, una serie de pequeños tratados sobre diferentes asun-

tos, en 1757 además una «*Historia natural de la religión*», y junto con esto, de 1754 a 1761 una «*Historia de Inglaterra*» para la que le proporcionó los medios su cargo de bibliotecario de la facultad de derecho de Edinburgo. Desde entonces no publicó nada más, pues fué arrebatado por el torrente de la gran política y de la vida social. Fué secretario de embajada en París de 1763-66, celebrado allí en la corte como político conservador, en los salones como espiritual librepensador; de 1767-69 llevó toda la correspondencia diplomática como subsecretario de negocios extranjeros. Pasó los años últimos de su vida ya famoso y enriquecido, de acuerdo con sus aficiones, gozando de una vida tranquila y cómoda en Edinburgo rodeado de un círculo de amigos elegidos, hasta que murió después de una larga enfermedad que había soportado con plena calma y buen humor, el 25 de Agosto de 1776.

Hume, era un hombre amable pero bastante frío y prosaico, dulce a pesar de su agudeza, cordial y benevolente a pesar de su conocimiento de los hombres, práctico y sin embargo, contemplativo, y no tenía otras pasiones que la del conocimiento y la ambición de gloria como escritor. Su amigo Adam Smith (§ 22) editó después de la muerte de éste su autobiografía y un sobrino suyo los atrevidos «*Diálogos sobre la religión natural*» compuestos ya en 1751. Sus ideas han influído sobre todo en Francia, menos en Inglaterra y en Alemania tan sólo por Kant. La mejor edición en inglés de sus obras filosóficas es la de *Green and Grose* 1898, 4 tomos. Al alemán se tradujeron casi todos sus escritos ya en el siglo XVIII; modernamente se han traducido el *Treatise* (con notas) por *Th. Lipps*, el *Enquiry* por *Raul Richter* (6 ed. 1907) los «*Diálogos*» por *Paulsen*, 3 ed. 1905 (los dos últimos, tomos 35 y 36 de la *Philos. Bibl.*) la «*Historia natural de la religión*» por *W. Bolin*, Leipzig 1909. El estilo de Hume es sencillo y claro; como escocés, no ha caído tanto en la manera extensa de escribir de los ingleses. Su fuerte está en el análisis lógico: se siente anatomista, no pintor del alma humana.

2. *Teoría del conocimiento.* Hume saca las consecuencias del sensualismo de Berkeley y Locke. Con Locke considera el primer problema de la Filosofía determinar la naturaleza de nuestro entendimiento investigando el origen de nuestras representaciones. Como Locke y Berkeley distingue a su modo, sensación y reflexión a saber: 1. Las sensaciones fuertes y vivaces o impresiones (*impressions*) que están producidas por las percepciones sensoriales a las que además del oír, ver y tocar se unen el odiar, el desear y el querer; 2. Las representaciones pálidas y oscuras (*ideas*) o pensamientos (*thoughts*) que consisten en el recuerdo de las impresio-

nes de las que son imágenes (*copias*). Sin una impresión precedente no hay imagen. Hasta para las representaciones más abstractas debe encontrarse un original en las impresiones. También para las figuras geométricas, por ejemplo, son último criterio los sentidos y la imaginación. La fuerza creadora del alma consiste en la capacidad tan sólo de enlazar, transformar, ampliar o restringir el material logrado por los sentidos y la experiencia. La representación misma de Dios no es más que una exageración de las cualidades humanas de la bondad y la sabiduría, de un modo ilimitado. Un ciego no se puede representar ningún color, ni un sordo ningún sonido. Las impresiones son las verdaderas ideas innatas.

Hume se interesa más que Locke por la crítica del conocimiento sobre todo en el *Enquiry*, pues el *Treatise* se dedica principalmente a psicología del conocimiento. Se pregunta: como tiene lugar aquel enlace (*asociation*), necesario de las representaciones o pensamientos que aunque en una forma laxa se halla hasta en los sueños y por el que sólo el conocimiento es posible? De tres modos: a) por semejanza; b) por contigüidad espacial y temporal; c) por relación causal. En el centro de la filosofía de Hume se halla situado el problema de la última, de la casualidad. Sin embargo, de ella se excluye al menos en los *Enquiry*, una clase de representaciones: las proposiciones de las matemáticas. Estas contienen tan sólo en sí, es decir, mediante intuición o demostración, ciertas relaciones de las representaciones entre ellas mismas; sólo se atribuye plena exactitud a los razonamientos de la aritmética. Todos los demás conocimientos, son conocimientos de hechos como, por ejemplo, el pensamiento de que mañana saldrá el sol. Qué certidumbre poseen estos últimos? Reposamos, si la consideramos aertadamente, en el conocimiento de causa y efecto. Este nace tan sólo de la experiencia. Sin auxilio de la observación y la experiencia no puede determinarse ninguna causa o efecto. La razón no puede hacer más que reducir las diversas experiencias a algunas pocas reglas, a mayor sencillez, a unas pocas causas generales como, por ejemplo, elasticidad, gravedad, cohesión, choque, entre otras, que no contienen en sí el último fundamento de las cosas. La más perfecta filosofía de la naturaleza no puede hacer más que disminuir en muy poco nuestra ignorancia y lo mismo le sucede a la metafísica y a la filosofía moral. Por consiguiente «es el resultado de toda filosofía, la impotencia y ceguera humana». Tampoco el pensar puro de la geometría puede ayudar a la ciencia natural para su conocimiento de las últimas causas sino que supone las leyes de la naturaleza descubiertas por experiencia y sólo le presta auxilio en el hallazgo (dicho más exactamente: en la exacta formulación) y aplicación de las últimas.

Hume en su celo empirístico-sensualista contra el pensar a priori, no nota que «esto poco» constituye el valor de la ciencia humana a saber que el hombre mismo mediante sus reglas de experiencia, sus causas generales, y sus artificios supone la posibilidad de una conformidad con leyes, es más aún la necesidad de ésta, al investigar y aplicar las leyes naturales.

Todas las pruebas empíricas le parece que van a dar al hecho de que se espera de causas iguales, iguales efectos; en resumen: al poder del hábito y de la creencia que este origina. El hábito «es el guía de la vida». Sólo él «hace útil la experiencia y nos permite esperar en el futuro, un curso de los fenómenos igual al del pasado». Es «un principio» y una fuerza activa de nuestra naturaleza. Por todas partes se nota que Hume no parte de la ciencia físico-matemática. Las ciencias matemáticas le parecen tener sobre las morales (hoy día: ciencias del espíritu) la única ventaja de que sus representaciones son perceptibles y por esto siempre claras y distintas (Descartes); por otro lado exigen, sin embargo, razonamientos más largos y complicados. En el *Treatise* había dudado de su certidumbre; en el *Enquiry* no lo hace ya pero las excluye de su problema capital y no las emplea para la fundamentación de la física, que para él reposa en las percepciones habituales de sensaciones y en su enlace (*asociación*) por el entendimiento. También el concepto del espacio o de extensión, se ha originado por repetidas impresiones sensibles; Hume no se pregunta donde está su valor para la ciencia. Sin embargo, se siente obligado en el curso de su investigación, a saber, en el capítulo sobre los milagros, a considerar los diferentes grados de certidumbre desde la certeza suprema hasta la verosimilitud mínima. Este sentimiento de certeza no reposa para él en leyes lógicas sino en la energía y viveza de las representaciones correspondientes. Y es decisivo para su confianza en la sujeción de la naturaleza a leyes, su interés de un iluminismo moral y religioso.

La discusión secular sobre la libertad y necesidad de la voluntad, parece a este filósofo puramente empírico, sólo una discusión de palabras. La representación de la necesidad procede de la experiencia; de la percepción de la uniformidad de la sucesión de los fenómenos naturales, ha nacido el hábito de su enlace en nuestra representación. En el dominio de la voluntad o moral, consiste la necesidad en el enlace según ley de las acciones con sus motivos, circunstancias y caracteres y la libertad en el poder de obrar o no según la decisión que se haya tomado lo que es completamente compatible con el concepto de necesidad antes expuesto. Pues libertad significa lo contrario que coacción no que necesidad; de otro modo

sería igual al azar, un concepto puramente negativo sin significación. La conciliación de la libertad humana y la providencia divina o sea el mantenimiento de decisiones absolutas de la divinidad sin que por esto sea autora del mal, es una cuestión que considera Hume pertenece a un dominio que excede a la filosofía. La modesta tarea de ésta consiste en la investigación de la «vida habitual».

3. *Posición con respecto al escepticismo.* Con esto hemos llegado a la cuestión: que posición toma Hume con respecto del escepticismo? El mismo la trata en el final del *Enquiry*. Un escepticismo del tipo del de Descartes debe preceder a todo estudio de filosofía serio. Como debemos conocer la verdad y llegar a la codiciada firmeza y certidumbre de nuestras opiniones? Debemos, siguiendo el instinto natural originario, abandonarnos a la veracidad de nuestros sentidos, que nos muestran, por ejemplo, el remo debajo del agua, roto, debemos creer que nuestra sensación o representación es el objeto externo mismo? Esto «contradice abiertamente a la razón». Pero por otro lado, se ha mostrado el absurdo del pensar puro y de las cualidades primarias; por ejemplo, no se puede pensar ninguna extensión sin los sentidos, ni tampoco pensar un triángulo en sí. Berkeley que destruyó estos conceptos escolásticos, ha llevado, aun contra su voluntad, más que todos los filósofos antiguos y modernos al escepticismo. En este caso queda restante como causa y objeto de nuestra percepción sólo «un algo desconocido» que ningún esceptico considerará que merece una discusión. La infinita divisibilidad del espacio y el tiempo que es afirmada y probada por la más rigurosa de las ciencias, las matemáticas y por la metafísica, aparece a la sana razón como contradictoria. A pesar de esto no quiere Hume defender un escepticismo exagerado (Pirronismo) que está en contradicción con los hechos verdaderos, y que no tiene ningún provecho duradero; le llama una «enfermedad», una «melancolía filosófica», un «humor hipocondriaco». Al contrario estima conveniente un escepticismo moderado en el tipo del de la Academia, que va unido con prudencia, modestia y un sentido sano de investigación. El filósofo debe limitarse a los hechos de la vida corriente, pues su única misión es su rectificación y regulación; lo que excede a esto lo abandona a los poetas o oradores o al arte de «los sacerdotes y políticos». «Si apenas podemos dar un motivo sólido de porque creemos después de mil pruebas, que una piedra caerá y que el fuego quemará, como podemos esperar lograr un conocimiento satisfactorio sobre el origen del mundo y del estado de la naturaleza desde su comienzo hasta la eternidad?» La verdad se halla sólo en las matemáticas y en la experiencia. Un libro filosófico, así termina Hume su obra, que no contenga ni