

Hobbes había sido absolutista y Locke perteneció al partido liberal, habiéndosele apellidado, no sin razón quizá, el padre del constitucionalismo moderno; el principio de la separación de los poderes legislativo y ejecutivo, que Locke vió triunfar en Inglaterra, fué teóricamente expuesto por él por vez primera; se vió arrastrado en el torbellino de la oposición, con su amigo y protector lord Shaftesbury, después de haber ocupado durante muy poco tiempo un destino en el ministerio de Comercio. Pasó largos años en el continente, al principio voluntariamente, pero que las persecuciones del gobierno cambiaron bien pronto en destierro definitivo; amó la tolerancia religiosa y la libertad política; rechazó el ofrecimiento de poderosos amigos que quisieron obtener su perdón de la corte respondiendo de su inocencia, y no regresó á su patria más que cuando triunfó la revolución en 1688. En los comienzos de su carrera política, 1669, redactó una constitución para la Carolina, en la América del Norte, que no rigió mucho tiempo y que, á decir verdad, no estaba en relación con el liberalismo en que se inspiró después en la edad madura; mucho más importantes son sus disertaciones acerca de la cuestión monetaria, escritas en interés de los acreedores del Estado y conteniendo tal cantidad de luminosas reflexiones que puede considerarse á Locke como el precursor de los economistas ingleses (48).

Tenemos, pues, ante nosotros uno de esos filósofos ingleses que, colocados en la vida real y habiendo estudiado la humanidad en todas sus fases, pasan en seguida á ocuparse en la solución de cuestiones abstractas. Locke comenzó en 1670 su célebre obra acerca del *Entendimiento humano*, cuya publicación completa no se efectuó hasta veinte años más tarde. Aunque se siente en este escrito la influencia del destierro que pesaba sobre su autor, está fuera de duda que Locke no cesó de profundizar en su obra y se esforzó en hacerla cada vez más perfecta. Una

ocasión vulgar, una discusión sostenida sin resultado entre algunos de sus amigos, le determinó, según él mismo asegura, á estudiar el origen y los límites del intelecto humano, aplicando en sus investigaciones consideraciones sencillas pero decisivas. Existen todavía en Alemania pretendidos filósofos que, con una especie de pesadez metafísica, escriben largas disertaciones acerca de la formación de la idea y hasta se alaban de haber hecho «observaciones exactas por medio del sentido íntimo», olvidando que acaso en su propia casa hay niños en los que pueden seguir con sus ojos y oídos los detalles de esa misma formación; Inglaterra no produce semejante cizaña. En su lucha contra las ideas innatas, Locke apela á lo que pasa entre los niños y los idiotas; los ignorantes no tienen presentimiento alguno de nuestras ideas abstractas y, sin embargo, ¡hay quien se atreve á pretender que son innatas! Objetar que las ideas innatas están en nuestro espíritu sin que nosotros las conozcamos, constituye, según Locke, un absurdo; en efecto, se sabe precisamente lo que está en la inteligencia; no se puede decir que tenemos conciencia de las ideas generales desde que comenzamos á hacer uso de la inteligencia, antes por el contrario, comenzamos por apropiarnos las ideas particulares; mucho tiempo antes de comprender la idea lógica de contradicción, el niño sabe que lo dulce no es amargo.

Locke muestra que el desarrollo de la inteligencia sigue un camino completamente opuesto; nuestro espíritu no contiene al principio ideas generales algunas que la experiencia complete más tarde con elementos especiales, sino que, por el contrario, la experiencia, la experiencia sensible, es la fuente primera de nuestros conocimientos; en primer término, los sentidos nos dan ciertas ideas simples, que corresponden en cierto modo á lo que los herbartianos llaman «representaciones»; estas ideas simples son los colores, los sonidos, la resistencia que experimenta el tacto, las representaciones de espacio y

movimiento; cuando los sentidos han suministrado cierto número de semejantes ideas simples, entonces se producen las combinaciones de los pensamientos homogéneos que dan á su vez nacimiento á las ideas abstractas; á la sensación se une la percepción interior ó reflexión, y éstas son las «únicas ventanas por las cuales la luz penetra en el espíritu todavía inculto y oscuro; las ideas de substancias, de propiedades variables y de relaciones, son ideas compuestas; en el fondo, no conocemos de las substancias más que los atributos, que resultan de simples impresiones producidas en los sentidos por los sonidos, los colores, etc.; porque los atributos se manifiestan á menudo con cierta relación es por lo que podemos formarnos la idea de una substancia que sirve de base á dichos fenómenos variables; hasta los sentimientos y los afectos nacen de la repetición y de la combinación variada de las sensaciones simples comunicadas por los sentidos. Sólo entonces las viejas proposiciones aristotélicas ó pseudoaristotélicas, según las cuales el alma comienza por ser «una tabla rasa» y no puede haber en la inteligencia nada que no haya estado antes en los sentidos, adquieren la importancia que hoy se las reconoce, y en este concepto se puede unir á dichas proposiciones el nombre de Locke (49).

El espíritu humano se conduce como un recipiente con relación á las impresiones de los sentidos y á la formación de las ideas compuestas, fijando después por la palabra las ideas abstractas que va adquiriendo, y refiriendo arbitrariamente estas palabras á sus pensamientos; pero entonces entra en un dominio donde cesa la certidumbre de la experiencia natural; cuanto más el hombre se aleja de lo sensible, tanto más está sujeto al error que, sobre todo, se propaga por el lenguaje. Desde que se toman las palabras por imágenes adecuadas á las cosas ó se las confunde con seres reales y visibles, cuando no son más que signos arbitrarios que es preciso usar

con precaución á propósito de ciertas ideas, se entra en un campo de innumerables errores; de este modo la crítica de la razón en Locke se trueca en una crítica del lenguaje, y, gracias á sus ideas fundamentales, esta crítica adquiere la más alta importancia, que no tiene cualquiera otra parte de su sistema. En realidad, Locke ha abierto el camino á la importante distinción entre el elemento puramente lógico y el elemento psicológico-histórico del lenguaje; aparte de los esbozos de los lingüistas, no se ha avanzado apenas todavía en esta dirección, y, no obstante, la mayor parte de los argumentos empleados en las ciencias filosóficas pecan gravemente contra la lógica porque confunden sin cesar la palabra con la idea; la antigua opinión materialista acerca del valor convencional de las palabras se trueca, pues, en Locke en una tentativa para hacer las palabras puramente convencionales, porque no tienen un sentido preciso sino merced á esta restricción.

En el último libro, Locke estudia la esencia de la verdad y de nuestro intelecto; expresamos una verdad cuando asociamos convenientemente los signos, es decir, las palabras que constituyen un juicio; la verdad que traducimos así, por simples palabras, puede, por otra parte, ser sólo una quimera; el silogismo es poco útil porque nuestro pensamiento se aplica siempre, mediata ó inmediatamente, á un caso particular; la «revelación» no puede darnos ideas simples ni puede, por lo tanto, extender en realidad el círculo de nuestros conocimientos; la fe y el pensamiento están en tal relación que este último puede únicamente decidir, tanto como se lo permita su capacidad; Locke concluye, no obstante, por admitir diferentes cosas que rebasan nuestra inteligencia y pertenecen al dominio de la fe; en cuanto á la convicción entusiasta, no es una señal de verdad; es preciso que la razón juzgue á la revelación misma, y el fanatismo no prueba el origen divino de una doctrina. Locke ejerció además una

grande influencia con la publicación de sus *Cartas acerca de la tolerancia* (1685-1602), *Pensamientos acerca de la educación* (1693), *Disertaciones acerca del gobierno* (1689) y el *Cristianismo racional* (1695); pero todos estos escritos no pertenecen á la historia del materialismo. La mirada penetrante de Locke encontró el punto preciso en que se escondía la podredumbre de las instituciones transmitidas por la Edad Media: la mezcla de la política y la religión, y el empleo del brazo secular para la conservación ó supresión de las opiniones ó de las teorías (50); fácil es comprender que si Locke hubiese alcanzado el fin que se proponía, la separación de la Iglesia y del Estado y el imperio de una tolerancia universal para las manifestaciones del pensamiento, la condición del materialismo hubiera cambiado necesariamente. El disimulo de las opiniones personales, que se prolongó hasta bien avanzado el siglo XVIII, debía desaparecer poco á poco; sólo el velo del anónimo se conservó más largo tiempo; pero también desapareció á su vez cuando, primero en los Países Bajos y después en los Estados de Federico el Grande, ofrecieron un asilo seguro á los librepensadores y, finalmente, cuando la Revolución francesa dió el golpe de gracia al antiguo régimen.

Entre los librepensadores ingleses que siguieron á Locke y desarrollaron sus doctrinas, hay uno que se relaciona con el materialismo: John Toland, que fué quizá el primero que concibió la idea de fundar una nueva religión sobre una base puramente naturalista, si no materialista. En su disertación del *Clidopharus* (llavero) menciona la costumbre de los antiguos filósofos de tener una enseñanza exotérica y esotérica, destinadas la primera al público y la segunda á los discípulos iniciados; á este propósito, nace la reflexión siguiente en el capítulo XIII de dicha disertación: «He dicho repetidas veces que las dos enseñanzas son hoy más frecuentes que nunca, aunque no se las distingue tan clara y formalmente como

hacían los antiguos; esto me recuerda una anécdota que me contó un próximo pariente de lord Shaftesbury. Conversaba éste un día con el mayor Wildmann acerca de las numerosas religiones del mundo y ambos convinieron al cabo en que, á pesar de las innumerables disidencias creadas por el interés de los sacerdotes y la ignorancia de los pueblos, los hombres sabios y sensatos pertenecen todos á la misma religión. Una dama, que hasta entonces parecía haber estado más ocupada en sus labores que en la conversación, preguntó con alguna inquietud cuál era esa religión á la que pertenecían todos los hombres sabios y sensatos del mundo, á lo que respondió en seguida Shaftesbury: —*Señora, eso es precisamente lo que los hombres sabios y sensatos no han dicho jamás.*» Toland aprueba el procedimiento, pero cree poder indicar un medio infalible para vulgarizar la verdad: «Que se permita á cada uno expresar libremente su pensamiento sin deshonrarle ni castigarle nunca, á menos que no cometa actos impíos; que cada cual pueda aprobar ó rechazar á su gusto las teorías que se emitan y entonces estaremos seguros de oír toda la verdad; pero en tanto que no se obre así, á lo sumo se obtendrá una partícula de ella.»

Toland mismo expuso con bastante claridad su doctrina esotérica en el *Pantheistikon* publicado sin el nombre del autor («Cosmopolis, 1720»); allí pide, eliminando toda revelación y creencia popular, una religión nueva que esté de acuerdo con la filosofía; su Dios es el universo, de donde provienen todas las cosas y á donde todas las cosas vuelven; su culto se dirige á la Verdad, á la Libertad y á la Salud, los tres bienes supremos del sabio; sus Santos y Padres de la Iglesia son las inteligencias superiores, principalmente de la antigüedad clásica, pero no las reconoce como autoridades que tengan derecho á limitar la libertad del espíritu humano; en la liturgia socrática, el presidente dice: «No juréis por ningún maestro», y la comunidad responde: «Ni aun por Sócrates» (51). Por lo

demás, en su *Pantheistikon*, Toland se atiene á ideas tan generales que su materialismo no sobresale de un modo bien claro y distinto; lo que allí enseña, por ejemplo, según Cicerón, acerca de la esencia de la naturaleza, de la unidad de la fuerza y de la materia (*vis et materia*), es en realidad más bien panteísta que materialista, y, por el contrario, encontramos una física materialista en dos cartas dirigidas á un espinosista y escribiendo á continuación las *Letters to Serena* (Londres, 1704).

Serena, que ha dado su nombre á esta colección de cartas, no es otra que Sofía Carlota, reina de Prusia, cuya amistad con Leibnitz es conocida y que asimismo fué bienhechora con Toland durante su larga residencia en Alemania, escuchando con interés las teorías de este filósofo. Las tres primeras cartas dirigidas á Serena versan sobre generalidades; Toland dice en su prefacio que ha escrito á la augusta princesa de otros asuntos mucho más interesantes todavía, pero que, no teniendo copia exacta, cree deber reemplazarlos con las dos cartas escritas á un espinosista; la primera de estas cartas contiene una refutación del sistema de Espinosa, según el cual es imposible explicar el movimiento y la variedad intrínseca del mundo y de sus partes; la segunda carta se refiere al punto capital de toda doctrina materialista; pudiera titularse «fuerza y materia» si su título real «el movimiento como propiedad esencial de la materia», no fuese más explícito.

Ya hemos visto muchas veces á qué profundidades llega en todas las cuestiones metafísicas la vieja idea que hace de la materia una substancia muerta, inmóvil é inerte; enfrente de esta idea, el materialismo tiene sencillamente razón; no se trata aquí de diferentes puntos de vista igualmente verdaderos, sino de diferentes grados del conocimiento científico. Aunque la concepción materialista del mundo tiene necesidad de una elucidación ulterior, no podrá nunca, sin embargo, hacernos volver atrás. Cuando Toland escribió sus cartas, hacía ya medio

siglo que se estaba habituado al atomismo de Gassendi; la teoría de las ondulaciones de Huyghens había permitido sondear en sus profundidades la vida de las más pequeñas moléculas; y aunque Priestley no descubrió el oxígeno hasta setenta años después, constituyendo así el primer anillo de la indefinida cadena de los fenómenos químicos, la experiencia había, no obstante, comprobado la vida de la materia hasta en sus más insignificantes partículas.

Newton, de quien Toland habla siempre con gran respeto, dejó sin duda á la materia su pasividad admitiendo el choque primitivo y teniendo la debilidad de suponer la intervención del Creador en ciertos intervalos para regularizar el movimiento de su máquina del mundo; pero la idea de la atracción como propiedad inherente á toda materia, hizo desechar bien pronto la vana conciliación con que Newton, demasiado preocupado con la teología, había imaginado presentarla; el mundo de la gravitación vivía por sí mismo, y no hay que admirarse de que los libre-pensadores del siglo XVIII, con Voltaire á la cabeza, se considerasen como apóstoles de la filosofía natural de Newton. Toland, apoyado en las proposiciones de Newton, llega hasta afirmar que ningún cuerpo se halla en el estado de reposo absoluto (52); además, inspirándose con una gran profundidad de pensamiento en el antiguo nominalismo inglés, que permite á este pueblo dar un paso tan considerable hacia adelante en la filosofía de la naturaleza, declara que la actividad y la pasividad, el reposo y el movimiento son ideas relativas, mientras que la actividad eternamente inherente á la materia actúa con una fuerza igual cuando retiene un cuerpo en un reposo relativo frente á frente de otras fuerzas, que cuando le imprime un movimiento acelerado.

«Todo movimiento es pasivo con relación al cuerpo que da el impulso, y activo con relación al cuerpo del cual, ese movimiento, determina el cambio de posi-

ción; por cambiarse el valor relativo de esas palabras en un valor absoluto, han nacido la mayor parte de los errores y las polémicas acerca de esta cuestión. Por ignorancia de la historia, defecto común á casi todos sus contemporáneos, Toland no ve que las ideas absolutas se producen espontáneamente, en tanto que las ideas relativas son el fruto de la ciencia y del desarrollo intelectual.» Las determinaciones del movimiento en las partes de la materia sólida y extensa forman los que hemos llamado fenómenos naturales; á estos fenómenos les asignamos nombres y fines de perfección ó imperfección; según afectan nuestros sentidos, causan dolor ó placer á nuestro cuerpo y contribuyen á nuestra conservación ó á nuestra destrucción; pero no les denominamos siempre según sus causas reales ó según la manera que se producen unos y otros, como la elasticidad, la dureza, la suavidad, la fluidez, la cantidad, la figura y las relaciones de los cuerpos particulares; por el contrario, con frecuencia no atribuimos á ninguna causa ciertas particularidades del movimiento, como los movimientos caprichosos de los animales; porque si bien esos movimientos pueden estar acompañados de pensamientos, tienen como movimientos sus causas físicas; cuando un perro persigue una liebre, la forma del objeto exterior obra con todo su poder de impulsión ó de atracción sobre los nervios que se adaptan con los músculos, articulaciones y otras partes de tal modo que hacen imposibles otros movimientos en la máquina animal; por poco que un hombre conozca la acción recíproca de unos cuerpos sobre otros, por el contacto inmediato ó por moléculas invisibles que emanan continuamente, y que reúna á esta noción las de la mecánica, hidrostática y anatomía, se convencerá de que todos los movimientos que se hacen para sentarse, sostenerse de pie, acostarse, levantarse, marchar, correr, etc., tienen su determinación especial, exterior, material y proporcional».

No es posible pedir más claridad; Toland considera evidentemente el pensamiento como un fenómeno concomitante, inherente á los movimientos materiales del sistema nervioso, poco más ó menos como la luz que sigue una corriente galvánica; los movimientos voluntarios son los movimientos de la materia que se producen según las mismas leyes que todos los demás, pero sólo en los aparatos más complicados.

Cuando después de esto Toland se atrinchera detrás de una asección más general que la de Newton y acaba por protestar contra la opinión de los que creen que su sistema hace inútil una razón directora, no podemos menos de recordar su distinción entre la doctrina exotérica y la esotérica. El *Pantheistikon*, publicado sin el nombre de su autor, puede considerarse como esotérico; no reverencia á ningún alma del mundo trascendente, cualquiera que sea, sino sólo al universo en su unidad invariable de espíritu y materia; en todo caso, podemos deducir de la conclusión última de la más notable de sus cartas que Toland no ve, como los materialistas de la antigüedad, en el mundo actual el producto del azar y de la repetición infinita de ensayos imperfectos; cree, por el contrario, que una finalidad grandiosa é inmutable rige todo el universo (53).

Toland es uno de esos casos dignos de contemplarse; descubre una personalidad importante en la que se funden armoniosamente todas las perfecciones humanas; después de una existencia agitada, pudo disfrutar con una completa serenidad de alma de la tranquilidad y de la vida solitaria de los campos; apenas quincuagenario fué atacado de una enfermedad que sobrellevó con la firmeza de un sabio; pocos días antes de su muerte compuso su epitafio, se despidió de sus amigos y su notable inteligencia se extinguió apaciblemente.