

indiferencia, ó en otros términos, el *æquilibrium arbitrii* de los antiguos escolásticos no es, en modo alguno, tan insignificante como cree Voltaire; es preciso descartar enteramente esta ilusión antes de aplicar á los problemas de la voluntad los principios científicos. La actitud de Voltaire en estas cuestiones no permite dudar de su perfecta sinceridad cuando recomendaba las ideas de Newton acerca de Dios y la finalidad del universo.

¿Cómo, á pesar de esto, el sistema de Newton pudo en Francia favorecer los progresos del materialismo y del ateísmo? Ante todo, no debemos aquí olvidar que la nueva concepción del universo determinó á los más vigorosos cerebros de Francia á tomar y dilucidar con el más vivo interés todas las cuestiones que habían sido planteadas en la época de Descartes. Hemos visto cuánto contribuyó Descartes á la concepción mecánica del mundo, y bien pronto encontraremos otras huellas de ello, pero en conjunto la actividad estimulante del cartesianismo se había casi agotado en los comienzos del siglo XVIII; en las escuelas francesas, sobre todo, ya no había que esperar grandes resultados de este sistema desde que los jesuitas le habían enervado y acomodado á su antojo; no es cosa indiferente la acción, en los contemporáneos, de una serie de pensamientos que poseían su frescura inicial ó la acción de una mixtura en la cual esos mismos pensamientos están sazonados con una fuerte dosis de tradicionales preocupaciones; no es tampoco indiferente que una doctrina nueva encuentre tal ó cual disposición en los ánimos, así que se puede afirmar resueltamente que, para la perfección del concepto newtoniano del mundo, no podían encontrarse inteligencias más aptas ni mejor dispuestas que las de Francia en el siglo XVIII.

A los torbellinos de Descartes faltaba la sanción matemática, y por las matemáticas venció Newton; Bois-Reymond observa, con justicia, que el influjo de Voltaire en el mundo elegante de los salones no contribuyó poco á

dar derecho de ciudadanía á la nueva concepción del universo; «sólo después de que los *Mundos* de Fontenelle, fueron reemplazados por los *Elementos* de Voltaire, pudo en Francia considerarse como decisiva la victoria de Newton sobre Descartes». Este resultado era inevitable; no podía esperarse menos de la vanidad nacional, satisfecha de ver á un francés concebir y realizar la demostración de la teoría newtoniana; pero en el fondo del movimiento que trajo esta importante revolución científica, vemos el poderoso impulso que la influencia de Newton dió á las disposiciones naturales de los franceses para las matemáticas; los grandes genios del siglo XVII renacieron con más fuerza en sus continuadores, y al período de los Pascal y Fermat sucedió, con Maupertuis y d'Alembert, la larga serie de matemáticos franceses del siglo XVIII, hasta Laplace, que dedujo las últimas consecuencias del sistema de Newton eliminando «hasta la hipótesis» de un Creador.

A pesar de su radicalismo, Voltaire no sacó esas consecuencias; aunque estuvo lejos de suscribir el tratado de paz firmado con la Iglesia por sus maestros Newton y Clarke, no por eso dejó de ser menos fiel á los dos grandes principios de su metafísica; no se puede negar que el hombre que trabajó con todas sus fuerzas en derribar la fe católica, el autor de la célebre frase «aplastad al infame», se mostraba celoso partidario de una teología depurada y estuvo, acaso más que ninguno de los deístas ingleses, íntimamente convencido de la existencia de Dios, el cual es á sus ojos un artista deliberante que ha creado el mundo según los principios de una sabia finalidad; es verdad que más tarde Voltaire adoptó decididamente la sombría doctrina que se complace en hacer resaltar el mal en el mundo; pero á pesar de esto estaba muy distante de admitir que las leyes de la naturaleza funcionan ciegamente. Voltaire no quería ser materialista; en él fermentó evidentemente una idea vaga

é instintiva de la teoría de Kant cuando repite en muchas ocasiones esta frase tan expresiva: «Si Dios no existiese sería preciso inventarle.» «Nosotros pedimos la existencia de Dios como fundamento de la moral práctica», decía Kant. Si Bayle, que creía en la posibilidad de un Estado ateo, dice Voltaire, hubiese tenido de quinientos á seiscientos aldeanos que gobernar, bien pronto mandaría predicar la idea de una justicia divina; despojando este pensamiento de su envoltura frívola, se ve que, en opinión de Voltaire, la creencia en Dios es indispensable para mantener la virtud y la justicia.

Ahora se comprenderá que Voltaire se declarase seriamente contra el *Sistema de la naturaleza*, la «Biblia del ateísmo», aunque no tuvo en la contienda el fanatismo concentrado de Rousseau; Voltaire se aproxima mucho más al materialismo antropológico; en esto seguía á Locke que, en general, ejerció la más grande influencia en su filosofía; es verdad que el mismo Locke dejó este punto indeciso, limitándose á decir que toda la actividad del hombre se deriva de la actividad de los sentidos, sin tratar la cuestión de si es la materia la que recoge los materiales aportados por los sentidos, si es ella ó no la que piensa.

A aquellos que niegan á la materia la facultad de pensar como incompatible con la extensión, que constituye su esencia, Locke responde de un modo bastante superficial diciendo que hay impiedad en pretender que la existencia de una materia pensante sea imposible, porque si Dios lo hubiera querido habría podido, en su omnipotencia, crear la materia capaz de pensar; este giro teológico dado á la cuestión satisfizo á Voltaire porque le ofrecía el punto de apoyo que deseaba para sus polémicas con los creyentes; Voltaire se lanzó en esta cuestión con tal entusiasmo que no la dejó sin solución, como había hecho Locke, sino que la resolvió, por el contrario, en un sentido materialista; en sus cartas de Londres acerca de

los ingleses, dice: «Yo soy cuerpo y pienso, no sé más. ¿Atribuiré ahora á una causa desconocida lo que puedo tan fácilmente atribuir á la única causa fecunda que conozco? ¿Quién es el hombre que sin una absurda impiedad se atrevería á afirmar que es imposible al Creador dar á la materia ideas y sentimientos?» En esta declaración nada recuerda, sin duda, la afirmación resuelta del materialismo; Voltaire creía que era preciso perder toda especie de sentido común para admitir que el simple movimiento de la materia bastase para producir seres sensibles y pensantes; así, no sólo el Creador es necesario para hacer la materia pensante, sino también para producir, como en Hobbes, por ejemplo, el pensamiento por el simple movimiento de la materia; tiene que dotar á la materia de una fuerza especial que, según toda probabilidad, al decir de Voltaire, aunque no sea ella misma el movimiento pueda producirle (en los actos irreflexivos); comprendida de esta suerte la cuestión, nos hallamos en el terreno del hiloísmo (véase la nota primera de la primera parte).

Desde que conocemos la ley de la conservación de la fuerza, se abre un abismo, para la teoría pura, entre el verdadero materialismo y el hiloísmo; sólo el primero puede armonizarse con esta ley; Kant llamaba ya al hiloísmo la muerte de toda filosofía natural, sin duda porque hace imposible la concepción mecánica de los fenómenos de la naturaleza; no obstante, sería inexacto exagerar esta distinción en Voltaire; á sus ojos ciertos resultados son más importantes que los principios, y, las consecuencias prácticas que puede sacar de una idea contra la fe cristiana y contra la autoridad de la Iglesia fundada en esa fe, determinan su punto de vista; de este modo su materialismo acrecía en proporción de la acritud de la lucha contra la fe; sin embargo, nunca se expresó claramente acerca de la inmortalidad del alma; flotaba indeciso entre argumentos que la hacían verosímil y los

argumentos prácticos que parecían recomendar su adopción: aquí también encontramos un detalle que hace pensar en Kant: «se mantiene como base y apoyo de la vida moral una teoría que, por lo menos, la razón declara indemostrable» (7).

En moral, Voltaire sigue también los impulsos ingleses; aquí su autoridad no fué Locke, sino un discípulo de éste: lord Shaftesbury; este personaje nos interesa principalmente por el grandé influjo que ejerció en las inteligencias que predominaron en Alemania en el siglo XVIII. Locke había indudablemente combatido, en el terreno de la moral, las ideas innatas y popularizado de un modo peligroso el relativismo del bien y del mal establecido por Hobbes; compiló todas las descripciones posibles de viajeros para contarnos que los mingrelianos enterraban sus hijos vivos sin remordimiento alguno y que los topinambos creían merecer el paraíso matando y devorando muchos enemigos; Voltaire también utiliza á veces tales relaciones, pero no quebrantan su convicción de que la idea de lo justo y de lo injusto es en el fondo, en todas partes, siempre una y la misma; y si no es innata en el hombre á título de idea perfectamente determinada, da por lo menos nacimiento á la facultad de concebirla; como nacemos con piernas, sin que sepamos servirnos de ellas hasta más tarde, del mismo modo traemos, por decirlo así, al nacer el órgano que nos hará distinguir lo justo y lo injusto, y el desarrollo de nuestra inteligencia provoca necesariamente la función de este órgano.

A Shaftesbury le impulsó un ardor entusiasta á lo ideal; su concepción completamente poética del mundo, con su tendencia pura hacia lo bello y su profundo conocimiento de la antigüedad clásica, eran de naturaleza propia para impresionar en Alemania, cuya literatura nacional entraba en el camino de su rico florecimiento; los franceses le tomaron también muchas cosas que no fueron sólo enseñanzas positivas, pues en cada corazón se

halla el germen natural del entusiasmo por la virtud. Pero estudiemos antes esta doctrina. Locke no había en el fondo hablado del entusiasmo más que en términos desfavorables; según él, era la fuente del fanatismo y de la exaltación, el producto funesto y completamente antirracional de un cerebro sobrecitado; tal idea está en perfecta relación con su seca, estéril y prosaica concepción general del universo; acerca de este punto Shaftesbury tuvo un guía más seguro en su sentido poético que Locke en su entendimiento; descubrió en el arte, en lo bello, un elemento que no ocupó lugar alguno en la psicología de Locke, á no ser que se le compare con la depreciación del entusiasmo; y no obstante, la importancia y la grandeza de este elemento parecieron por completo incontestables en Shaftesbury; la cuestión se iluminó así con un brillante rayo de luz, y, sin negar que el entusiasmo produce el fanatismo y la superstición, Shaftesbury no dejó por eso de ver en él la fuente de lo que el espíritu humano posee de más grande y noble, concluyendo por encontrar el punto donde nace la moral; de esta misma fuerza se deriva la religión, aunque es verdad también que lo malo y lo bueno, el consuelo del hombre en los infortunios como el furor que enciende las hogueras, el más puro fervor de los corazones hacia Dios como la más odiosa profanación de la dignidad humana, de la misma suerte que en Hobbes la religión se hace de nuevo la aliada directa de la superstición; sin embargo, para separar una de otra no hay aquí la pesada cuchilla de Leviathan, sino el juicio estético, al que Shaftesbury hace intervenir; los hombres de buen humor, alegres y contentos, se crean divinidades nobles, sublimes y, por lo tanto, amigas y bienhechoras, y los caracteres sombríos, descontentos y ariscos inventan los dioses del odio y la venganza; Shaftesbury se esforzó en hacer entrar al cristianismo en la serie de las religiones serenas y bienhechoras; pero, ¿qué cortes se vió precisado á hacer en el cuerpo del cristianismo «his-

tórico! ¡qué enérgicas reprobaciones dirigió contra las instituciones de la Iglesia! ¡cuántas condenaciones sin apelación pronunció contra muchas tradiciones que los creyentes consideran como sagradas é inviolables!

Tenemos de Shaftesbury un juicio severo acerca de la actitud que adoptó frente á frente de la religión Locke, de este maestro al que él respetaba tanto; la censura no es individual, sino que se dirige á los deístas ingleses, á los cuales acusa de hobbeísmo; el punto capital de su diatriba, dirigida á la mayor parte de los librepensadores ingleses, se encuentra en la imputación que lanza contra ellos de ser profundamente hostiles á lo que constituye precisamente el espíritu y la esencia de la religión; por otra parte, el editor de las obras de Locke se creyó autorizado para devolver el dardo contra la crítica, y defendiendo la ortodoxia de Locke, trató á Shaftesbury de incrédulo que ridiculizaba la religión revelada, y de entusiasta que exageraba los principios de la moral; el editor no es del todo injusto, sobre todo si juzga á Shaftesbury desde el punto de vista clerical, que sobrepone la autoridad de la Iglesia á las doctrinas que enseña; aún se puede ir más lejos y decir que Shaftesbury estaba en el fondo más cerca que Locke del espíritu de la religión en general, pero no comprendía el espíritu verdadero del cristianismo; su religión era la de los hombres dichosos, á los que no cuesta mucho trabajo estar de buen humor. Se ha dicho que su concepción del mundo era aristocrática y es preciso completar esta definición, ó, mejor dicho, rectificarla: su concepción del universo es la del niño ingenuo y sin inquietudes de las clases privilegiadas, que confunde su horizonte con el de la humanidad; el cristianismo ha sido predicado como la religión de los pobres y de los desgraciados, pero, por una singular transformación de principios, se ha hecho la religión favorita de los que consideran la pobreza y la miseria como una institución divina y eterna en la existencia actual, y á quienes

esta institución divina agrada tanto más cuanto que es la base natural de su posición privilegiada; menospreciar el pretendido origen divino de la pobreza es á veces el ataque más grave y más directo contra la religión.

Si examinamos la influencia que Shaftesbury ejerció en Lessing, Herder y Schiller, veremos cuán débil distancia separa al optimismo de la resolución reflexiva de formar el mundo de suerte que se armonice con dicho optimismo; de ahí la notable alianza de los partidos más opuestos contra Shaftesbury, alianza que su último biógrafo ha caracterizado tan bien: de un lado Mandeville, el autor de la fábula de las abejas, y de otro los ortodoxos; hay que comprender bien á Mandeville para tener el derecho de colocar al mismo nivel al defensor del vicio y á los campeones del anglicanismo; cuando Mandeville afirma enfrente de un Shaftesbury que la verdadera virtud consiste en la victoria que se alcanza sobre sí mismo y en la represión de las inclinaciones innatas, no entiende de ninguna manera que habla de sí mismo ni de sus propias inclinaciones, porque «si las inclinaciones del rico no fueran ilimitadas, el comercio y la industria se paralizarían y el Estado dejaría de ser, quiero hablar de la ambición y de los apetitos de los trabajadores, porque la temperancia, la sobriedad y un trabajo constante conducen al pobre por el camino de la felicidad material y constituye para el Estado la fuente de la riqueza» (8).

Fácil es ver dónde Voltaire encontró los materiales de su polémica cuando se sabe que Shaftesbury combate las hogueras, el infierno, los milagros, las excomuniones, el púlpito y el catecismo, considerando como su más grande honor que le insultasen los curas; pero evidentemente la parte positiva de la filosofía de Shaftesbury no ha dejado tampoco de producir su efecto en Voltaire y, el pensamiento que hizo de este último, como ya dijimos, el precursor de Kant, podría muy bien deber su origen á Shaftesbury.

Los rasgos positivos de esta concepción del universo tenían que hacer en un hombre como Diderot una impresión mucho más viva todavía que en Voltaire; este jefe poderoso del movimiento intelectual del siglo XVIII, era de una naturaleza entusiasta; Rosenkranz, que ha trazado con mano segura el esbozo de las debilidades y contradicciones de su carácter y de su actividad literaria aplicada á tan diversas cuestiones, hace también resaltar en luminosas pinceladas la brillante originalidad de su talento: «Para comprenderlo es preciso recordar que, como Sócrates, enseñó generalmente de viva voz, y que en él, como en aquél, el curso de los acontecimientos decidió las fases sucesivas de su desarrollo, desde la Regencia hasta la Revolución; Diderot, como el filósofo griego, tenía su demonio familiar y no era enteramente el mismo cuando, á ejemplo del maestro de Platón, se ocupaba en las ideas de lo verdadero, el bien y lo bello; en este éxtasis, que según su propia descripción hasta el exterior revelaba en él lo que sentía, tanto por el movimiento de su cabellera sobre la frente como por el calofrío que recorría todos sus miembros, es cuando se convertía en el verdadero Diderot, cuya embriagadora elocuencia arrebatava como la de Sócrates á todo el «auditorio» (9); semejante hombre se entusiasmó, pues, con los «Moralistas» de Shaftesbury, ese «ditirambo de la eterna y primordial belleza, que como dice Hettner atraviesa el mundo entero y convierte todas las disonancias aparentes en una profunda y plena armonía». Los romanos de Richardson, donde la tendencia moral es completamente vulgar, pero donde la acción es tan viva y tan interesante, provocaron también la admiración fanática de Diderot. A pesar de los continuos cambios de su punto de vista, no varió jamás en su creencia en la virtud, cuyo germen ha arraigado tan profundamente en nosotros la naturaleza, y esta fe inmutable supo combinarla con los elementos en la apariencia más contradictorios de sus concepciones teóricas.

Se representa con tan grande obstinación á Diderot como el jefe y el órgano del materialismo francés, ó como el filósofo que primero ha convertido el sensualismo de Locke en materialismo, que nos veremos obligados en el capítulo siguiente á concluir con la manía sintética de Hegel, quien, por su soberano menosprecio á la cronología, todo lo ha embrollado y confundido, principalmente la filosofía de los siglos XVII y XVIII; tenemos aquí un hecho bien sencillo de ello, y es, que antes de la publicación de *El hombre máquina*, Diderot estaba lejos de ser materialista; su materialismo se desarrolló, por lo tanto, en sus relaciones con Holbach y los amigos de éste, y los escritos de otros franceses, tales como Maupertius, Robinet y probablemente también la Mettrie, á los cuales se desdeña, tuvieron sobre Diderot una influencia más decisiva que la que él mismo ejerció sobre no importa qué representante del materialismo; hablamos de la influencia «decisiva» que otras inteligencias tuvieron sobre la suya para hacerle adoptar un principio teórico de una claridad superior; pero, á pesar de esto, Diderot ejerció incontestablemente una influencia considerable, y la fermentación era tan grande en su época que todo lo que tenía un carácter revolucionario contribuía á acelerar el movimiento general de los espíritus.

El elogio entusiasta de la moral por Diderot podía haber despertado en otro cerebro la idea de atacar las bases de la moral misma; el público deseaba únicamente que ambos escritores (Voltaire y Diderot) estuviesen animados de igual odio contra la moral y la dominación del clero, degradante para la humanidad; proclamando la existencia de Dios Voltaire podía hacer ateos, pero lo que ante todo le importaba era arrancar á la Iglesia el monopolio de la teología, plagada de tantos errores. Por efecto de esa corriente irresistible que atacaba toda autoridad, la opinión se hizo cada vez más radical y los que la dirigían concluyeron por emplear simultá-

neamente el ateísmo y el materialismo como armas contra la religión; á pesar de esto, desde el principio del movimiento, el materialismo más riguroso se encontraba completamente organizado, desde el punto de vista teórico, cuando los espíritus innovadores se apoyaban también ya sobre el deísmo inglés ó bien en una mezcla de deísmo y escepticismo.

La acción estimulante de Diderot debió ciertamente su efecto considerable á su raro talento de escritor y á la energía de sus argumentaciones, así como á los escritos filosóficos que había publicado separadamente y, sobre todo, á su infatigable colaboración en la gran *Enciclopedia*; cierto que en esta última obra Diderot no ha expresado siempre su opinión personal; además, cuando comenzó esta publicación, no había llegado aún al ateísmo y al materialismo; se sabe que una gran parte del *Sistema de la naturaleza* ha sido escrita por Diderot, pero no fué éste quien impulsó á Holbach á las últimas consecuencias, sino que, por el contrario, fué Holbach quien por su fuerza de voluntad, su claridad, su calma y su perseverancia hizo de Diderot (que era mucho más original que él) su colaborador y su partidario. Cuando la Mettrie publicó (1745) su *Historia natural del alma*, donde el materialismo se disimula apenas, Diderot estaba todavía colocado en el punto de vista de lord Shaftesbury; en el *Ensayo acerca del mérito y la virtud* dulcificó la rudeza del original, reproduciendo y combatiendo en sus notas las opiniones que le parecieron más avanzadas; acaso era efecto de una prudencia calculada; pero, defendiendo la existencia de un orden en la naturaleza (que después negó con Holbach) y combatiendo el ateísmo, mostró tanta sinceridad como en sus *Pensamientos filosóficos*, escritos un año más tarde, los cuales están todavía perfectamente conformes con la teleología inglesa y se concilian con Newton; en esta obra piensa que son principalmente las investigaciones modernas, en las ciencias de la naturale-

za, las que han dado al ateísmo y al materialismo los más rudos golpes; las maravillas del microscopio son verdaderos milagros de Dios; el ala de una mariposa ó el ojo de una mosca bastan para aplastar á un ateo; no obstante, se siente aquí ya una inspiración nueva, porque inmediatamente, en medio de esta refutación sin piedad del ateísmo filosófico, se ven brotar las fuentes más fecundas para el ateísmo social, si por concisión podemos designar así el ateísmo que combate y rechaza el Dios que reconoce la sociedad existente, el Estado, la Iglesia, la familia y la escuela.

Diderot pretende que sólo combate la intolerancia «cuando ve cadáveres quejumbrosos encerrados en las prisiones del infierno y cuando oye sus suspiros y sus gritos de dolor»; pero esta intolerancia se apoya toda entera en la idea dominante de Dios! —«¿Qué crimen han cometido esos infortunados?» pregunta Diderot: —«¿Quién les ha condenado á esas torturas? —El Dios que han ofendido. —¿Quién es ese Dios? —Un Dios de bondad infinita —¿Cómo un Dios de bondad infinita se complace en bañarse en lágrimas? Hay gentes de las que se puede decir que temen á Dios porque le tienen miedo; tal retrato se hace del Sér supremo, tales cosas se afirman de su irascibilidad, de sus venganzas implacables, del gran número de seres que deja perecer comparado con los pocos á quienes se digna tender su mano caritativa, que hasta el alma justa debería desear que Dios no existiese». Estas palabras incisivas debieron impresionar entonces á la sociedad francesa mucho más profundamente que cualquier párrafo de *El Hombre máquina*, y el que, haciendo entera abstracción de la teoría especulativa, no quiera ver en el materialismo más que la oposición contra la fe de la Iglesia, no tiene necesidad de esperar el *Sueño de d'Alembert* (1769) para llamar á Diderot uno de los órganos más audaces del materialismo; pero nuestra tarea no es favorecer esta confusión, aunque nos obligue el plan