

## CAPITULO I

### LA FORMA DE PENSAMIENTO DE LA EPOCA DE LA ILUSTRACION

#### I

AL COMIENZO DE su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* presenta d'Alembert un cuadro del estado general del espíritu humano a mediados del siglo XVIII. Parte de la observación de que en los últimos tres siglos que le preceden, y hacia mediados de ellos, se observa una importante transformación de la vida espiritual. En el siglo XV se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo toda la imagen del mundo. También en el siglo XVIII se puede señalar un movimiento análogo. ¿Y cómo podríamos caracterizar su sentido y su tendencia fundamental? "En cuando observemos atentamente —prosigue/d'Alembert/, el siglo en que vivimos, en cuanto nos hagamos presentes los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos, las costumbres que perseguimos, las obras que producimos y hasta las conversaciones que mantenemos, no será difícil que nos demos cuenta que ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que, debido a su rapidez, promete todavía otro mayor para el futuro. Sólo con el tiempo será posible determinar exactamente el objeto de este cambio y señalar su naturaleza y sus límites, y la posteridad podrá reconocer sus defectos y sus excelencias mejor que nosotros. Nuestra época gusta de llamarse la época de la filosofía. De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos, no podremos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos. La ciencia de la naturaleza adquiere día por día nuevas riquezas; la geometría ensancha sus fronteras y lleva su antorcha a los dominios de la física, que le son más cercanos; se conoce, por fin, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado.

La ciencia de la naturaleza amplía su visión desde la Tierra a Saturno, desde la historia de los cielos hasta la de los insectos. Y, con ella, todas las demás ciencias cobran una nueva forma. El estudio de la naturaleza, considerado en sí mismo, parece un estudio frío y tranquilo, poco adecuado para excitar las pasiones y la satisfacción que nos proporciona se compagina más bien con un consentimiento reposado, constante y uniforme. Pero el descubrimiento y el uso de un nuevo método de filosofar despierta, sin embargo, a través del entusiasmo que acompaña a todos los grandes descubrimientos, un incremento general de las ideas. Todas estas causas han colaborado en la producción de una viva efervescencia de los espíritus. Esta efervescencia, que se extiende por todas partes, ataca con violencia a todo lo que se pone por delante, como una corriente que rompe sus diques. Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus una nueva luz se vierte sobre muchos objetos y nuevas obscuridades los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras."<sup>1</sup>

Aquí nos habla uno de los investigadores más destacados de la época y uno de sus portavoces; por eso experimentamos en sus palabras, directamente, el modo y el sentido de toda la vida espiritual del siglo; la época de d'Alembert se halla presa en un poderoso movimiento que la lleva hacia delante; pero ni puede ni quiere darse por satisfecha abandonándose a él, sino que pretende comprenderlo en su "de dónde" y "a dónde", en su origen y su meta. Este saber del propio hacer, esta autogénesis y anticipación espirituales se le figura como el sentido auténtico del pensar en general y la tarea esencial que le corresponde. El pensamiento no se afana tanto por metas nue-

<sup>1</sup> D'Alembert, "Eléments de Philosophie" I; *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, Amsterdam, 1758, iv, pp. 1ss.

vas, todavía desconocidas, sino que quiere saber a dónde se encamina y pretende perfilar la dirección de la marcha con su propia actividad. Se enfrenta al mundo con la fresca alegría del descubridor y también con su virginal osadía; espera constantemente nuevas revelaciones y, sin embargo, ni su curiosidad ni su avidez intelectual se orientan exclusivamente en este rumbo. Con más hondura y mayor pasión le acucian otros problemas: qué es él mismo, el pensamiento, y de qué es capaz. Siempre retorna, de sus exploraciones descubridoras, destinadas a ensanchar el horizonte de la realidad *objetiva*, a su punto de partida. La frase de Pope: *The proper study of mankind is the man* nos proporciona la expresión breve, acuñada, de este sentimiento fundamental de la época. Siente ésta que en ella opera una nueva fuerza; pero, más que las *creaciones* que esa fuerza hace surgir de continuo, le interesa la forma y manera de su actividad. No sólo se alegra de sus resultados, sino que rastrea el modo de su actuación y trata de darse cuenta de ella. En este sentido se presenta el problema del "progreso" espiritual para todo el siglo XVIII. Apenas si siglo alguno está impregnado tan hondamente y ha sido movido con tanto entusiasmo por la idea del progreso espiritual como el siglo de las Luces. Pero se desconoce el sentido hondo y la médula misma de esta idea si se entiende el "progreso" tan sólo en el aspecto cuantitativo, como una pura *ampliación* del saber, como un *progressus in indefinitum*. Al lado de la expansión cuantitativa tenemos siempre un determinante cualitativo: al ensanchamiento continuo que se opera en la periferia del saber acompaña, siempre, una retroversión, cada vez más consciente y decidida, hacia el centro auténtico y peculiar. Se busca la multiplicidad para con ella y a través de ella tomar conciencia de esta unidad; se entrega uno a la amplitud del saber con el sentimiento y la segura previsión de que ni debilita ni disuelve al espíritu sino, por el contrario, lo regresa hacia sí mismo y en sí mismo lo "concentra". Pues constantemente se pone de manifiesto que las diversas direcciones que el espíritu tiene que emprender, si pretende descifrar la totalidad de la realidad y formarse la imagen correspondiente, sólo en apariencia divergen. Estas direcciones, consideradas objetivamente, parecen

divergentes, pero las diferentes energías del espíritu se adensan en un centro de fuerza común. La multiplicidad y variedad de los ámbitos en que se mueve significan tan sólo el despliegue y el desarrollo completos de una fuerza por esencia homogénea y unitariamente informadora. Cuando el siglo XVIII quiere designar esta fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo razón. La razón se le convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce. Pero sería falso y precipitado que el historiador que contempla este siglo fuera a contentarse con tal característica y creyera tener en ella un punto de arranque y apoyo seguros. Porque allí, precisamente, donde el siglo ve una meta y un fin, se le presenta al historiador el incentivo y el comienzo de una investigación; allí donde le parecía hallar una respuesta se encuentra en la auténtica cuestión. El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas. Del cambio de los principios religiosos y de las normas morales, de las opiniones y los juicios teóricos, podemos decantar algo sólido y perdurable que en su identidad y permanencia expresa la naturaleza propia de la razón. Para nosotros —aun— que coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía "ilustrada"— la palabra "razón" ha perdido su simplicidad y su significación unívoca. Apenas si podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su historia y con frecuencia nos estamos dando cuenta de cuán fuerte ha sido el cambio de significado sufrido en el curso de esa historia. Esta circunstancia nos advierte de cuán poco nos puede servir la palabra "razón" o "racionalismo" para una caracterización puramente histórica. El supraconcepto puro, como tal, resulta vago e indeterminado y recibe su propio perfil cuando se le añade la *differentia specifica* correspondiente. ¿Dónde encontrar esta diferencia específica para el siglo XVIII? Si él se llama a sí mismo el siglo de la razón y de la filosofía, ¿dónde reside lo singular y determinante de esta designación? ¿En qué sentido se toma aquí la palabra filosofía, qué tareas especiales

se le encomiendan y qué recursos tiene a su disposición para dominarlas y para montar la doctrina del mundo y del hombre sobre un cimiento seguro?

Si comparamos la respuesta que el siglo XVIII ha dado a esta cuestión con las que encuentra al iniciar su faena intelectual, se destaca en seguida un rasgo negativo. El siglo XVII consideró como misión propia del conocimiento filosófico la construcción de "sistemas" filosóficos. Entiende que no se ha logrado un verdadero saber "filosófico" hasta que el pensamiento no alcanza, partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima, intuible, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados. Esto se consigue cuando, mediante el método de la demostración y de la consecuencia rigurosa, se enlazan a la certeza primordial, de manera mediata, otros principios y, por la vía de este encadenamiento, se recorren todos los eslabones de lo cognoscible, sin que pueda destacarse de la totalidad ningún miembro de esta cadena. Ni puede explicarse por sí mismo. La única explicación consiste en la "derivación", en la rigurosa deducción sistemática, mediante la cual se le retrotrae al fondo del ser y de la certeza y se mide su distancia de ese fondo y el número de miembros intermedios que de él le separan. El siglo XVIII renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemáticas. Ya no compete con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemático y la perfección sistemática. Busca otro concepto de la verdad y de la "filosofía", un concepto que las amplíe, que les dé una forma más libre y móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al Discurso del método de Descartes, sino, más bien, a las *regulae philosophandi* de Newton. Y la solución que se obtiene empuja inmediatamente la consideración intelectual en una dirección completamente nueva. Porque el camino de Newton no es la pura deducción sino el análisis. No comienza colocando determinados principios, determinados con-

ceptos generales para abrirse camino gradualmente, partiendo de ellos, por medio de deducciones abstractas, hasta el conocimiento de lo particular, de lo "fáctico"; su pensamiento se mueve en la dirección opuesta. Los fenómenos son lo dado y los principios lo inquirido. Si éstos son *πρότερον τῇ φύσει* aquellos formarán siempre el *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Por esto, el verdadero método de la física no podrá consistir jamás en partir de un punto inicial cualquiera, arbitrariamente supuesto, de una "hipótesis", para luego desarrollar por completo las conclusiones implícitas en ella. Semejantes hipótesis se pueden inventar a discreción y modificar y transformar a placer y, cada una de ellas, lógicamente considerada, tiene la misma dignidad que las otras. No podremos pasar de esta equivalencia e indiferencia lógicas a la verdad y determinación físicas si no buscamos el patrón en otro lugar. Un punto de partida realmente unívoco no nos lo pueden proporcionar la abstracción y la "definición" física, sino tan sólo la experiencia y la observación. Con esta aseveración, ni Newton ni sus discípulos y sucesores mantienen en modo alguno una oposición entre "experiencia" y "pensamiento", ni abren un abismo entre el campo del pensamiento puro y el de lo fáctico puro. No se afirma una oposición del tipo de validez, un dualismo metódico entre *relations of ideas*, por un lado, y *matter of fact*, por otro, tal como se las expresa en su mayor rigor en la *Enquiry Concerning Human Understanding* de Hume. Porque, lo que se busca, y lo que se presupone como consistencia inquebrantable, es el orden y legalidad absolutos de lo real; esta legalidad significa que lo fáctico, en cuanto tal, no es mero material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos da en su determinabilidad matemática, en su figuración y articulación según número y medida. Pero no pueden ser anticipadas por meros conceptos, sino que ha de encontrárselas en lo fáctico. El camino nos lleva, por lo tanto, no de los conceptos y principios a los fenómenos, sino al revés. La observación es el datum, lo dado, el dato; el principio y la ley el quaesitum, lo buscado. Esta nueva jerarquía metódica es la que presta su sello a todo el pensar del siglo xviii. En modo alguno se des-

estima el *esprit systématique*, ni menos se le hace a un lado; pero con el mayor rigor se le diferencia del *esprit de système*. Toda la teoría del conocimiento de este siglo se esfuerza en fijar esta diferencia. La introducción de d'Alembert a la *Encyclopédie* la coloca en el centro de la investigación y el *Traité des systèmes* de Condillac proporciona a esa idea su forma explícita y su fundamento. Se ensaya la crítica histórica de los grandes sistemas del siglo xvii, se trata de mostrar que cada uno de ellos ha fracasado porque, en lugar de mantenerse en los hechos y de formar los conceptos sobre ellos, ha elevado unilateralmente cualquier concepto único a la categoría de dogma. Frente a este espíritu de sistema se proclama ahora una nueva alianza entre el espíritu "positivo" y el "racional". No se hallan en contradicción, pero su síntesis verdadera no se logrará si no se permanece en el camino recto de la mediación. No se buscan el orden, la legalidad, la "razón" como una regla que se puede captar y expresar "antes" de los fenómenos, como su *a priori*; más bien, se muestran en ellos como la forma de su vinculación íntima y de su conexión inmanente. Y no se procura anticipar esta "razón" con la forma de un sistema cerrado, sino que se la hace desplegar poco a poco del conocimiento progresivo de los hechos y manifestarse de modo cada vez más claro y completo. La nueva lógica que se busca, y con respecto a la cual se está convencido que se encontrará siempre en el camino del saber, no es la lógica de los escolásticos ni la del concepto matemático puro, sino mejor la "lógica de los hechos". El espíritu tiene que abandonarse a la plenitud de los fenómenos y regularse incesantemente por ellos, porque debe ser seguro y, lejos de perderse en aquella plenitud, encontrar en ella su propia verdad y medida. De este modo se alcanza la auténtica correlación de "sujeto" y "objeto", de "verdad" y de "realidad" y se establece entre ellos la forma de "adecuación", de correspondencia, que es condición de todo conocimiento científico.

El pensamiento de la Ilustración entresaca de la marcha efectiva de la ciencia desde la época de su restauración la prueba concreta, directa, convincente, de que esta unión y conciliación de lo positivo y lo racional no es antojadiza, sino algo al-

canzable, un ideal que se puede cumplir con todo rigor. El paso que ha seguido el conocimiento de la naturaleza y las diversas etapas que atravesadas le señalan este ideal de manera palpable. Porque puede perseguir paso a paso el avance victorioso del espíritu analítico moderno que en el transcurso de escaso siglo y medio, sometió la totalidad de lo real y pareció haber alcanzado, por fin, la gran meta de unificar la multiplicidad de los fenómenos naturales en una sola regla universal. Y esta formulación cosmológica, tal como se presenta en la ley de la atracción universal de Newton no fué hallada accidentalmente ni revelada por diversos tanteos, sino que el hecho de su descubrimiento ponía de manifiesto un camino rigurosamente metódico. Newton termina lo que Keplero y Galileo habían iniciado y los tres nombres no designan sólo a tres grandes personalidades de la investigación sino que significan los hitos del conocimiento y del pensar científico-natural. [Keplero] parte de la observación de los fenómenos celestes y conduce esta observación a un grado de exactitud matemática como no se había alcanzado hasta entonces. Con un esfuerzo infatigable y minucioso llega hasta las leyes que expresan la forma de las órbitas planetarias y determina la proporción entre la periodicidad de cada planeta y su distancia con respecto al Sol. Pero este conocimiento fáctico constituye tan sólo el primer paso. La teoría del movimiento de Galileo se propone una tarea más amplia y su problema lleva a una capa más profunda de la elaboración conceptual de la ciencia natural, porque ya no se trata de dominar un círculo, tan amplio y tan importante, de fenómenos naturales, sino de alcanzar el fundamento general de la dinámica, de la teoría de la naturaleza como tal. Y Galileo se da cuenta de que la contemplación directa de la naturaleza no está a la altura de esta tarea, sino que tiene que llamar en su ayuda a otros medios de conocimiento y a otras funciones espirituales. Los fenómenos de la naturaleza se presentan a la intuición como acaeceres unitarios, como totalidades indivisas. Capta estos acaeceres en su puro "que" y puede describirlos en su perfil total, en el modo y manera de su transcurso; pero esta forma de descripción no alcanza el nivel de una "explicación" efectiva. Porque para la ex-

plicación de un fenómeno natural no basta que nos lo hagamos presente en su existencia y en su "ser así", sino que es menester hacer patente cada una de las condiciones bajo las cuales se origina y conocer con todo rigor la clase de dependencia que con ellas guarda. No podemos satisfacer esta exigencia si no descomponemos el cuadro unitario del fenómeno que nos ofrecen la intuición y la observación inmediatas y lo reducimos a sus diferentes factores constitutivos. Este proceso analítico constituye para Galileo el supuesto previo de todo conocimiento riguroso de la naturaleza. El método de la formación conceptual científico-natural es, a la vez, "resolutivo" y "compositivo". Sólo cuando descomponemos un hecho, aparentemente simple, en sus elementos y lo volvemos a reconstruir valiéndonos de esos elementos, podremos comprenderlo. Un ejemplo clásico de este proceder nos lo ofrece Galileo en su descubrimiento de la trayectoria parabólica de los proyectiles. La forma de la trayectoria de un cuerpo lanzado no podía captarse directamente en la intuición ni en un gran número de observaciones particulares. Es verdad que la intuición nos ofrece ciertos rasgos de los más generales; nos muestra que a una fase de ascenso sigue una fase de descenso, etc.; pero no nos proporciona ningún rigor ni exactitud en la determinación. Conseguimos abarcar el hecho en una forma exacta, realmente matemática, cuando descendemos del fenómeno mismo a las diversas condiciones que le dominan, y logramos considerar, en sí mismo, cada círculo condicionante que en él se cruza e investigamos su ley. De este modo se encuentra la ley de la trayectoria parabólica; el incremento y la disminución de las velocidades se fijan con rigor en cuanto logramos mostrar el fenómeno de la proyección como un acaecer complejo cuya determinación depende de dos fuerzas diferentes, la del impulso original y la de la gravedad. En este limpio ejemplo se nos ofrece ya todo el futuro desarrollo de la física como en un esquema sencillo que contiene por completo su estructura metódica. La teoría de Newton conserva y corrobora todos los rasgos que ya aquí se destacan con claridad. Porque también ella descansa en la combinación de los métodos resolutivo y compositivo. Tiene su punto de arranque en las tres leyes de Keplero; pero

no se contenta con interpretar estas leyes de suerte que no resulten más que la expresión de un hecho sencillo de la observación. Antes bien, trata de retrotraer este hecho a sus supuestos y de mostrarlo como una consecuencia necesaria de la cooperación de diferentes condiciones. Era menester, primero, medir íntegramente y conocer el modo de determinación de cada uno de estos círculos de condiciones. Así, el fenómeno del movimiento de los planetas, que Keplero concibió como un todo, se muestra como un algo complejo. Se le reduce a dos formas fundamentales de legalidad: a la ley de la libre caída de los cuerpos y a la del movimiento centrífugo. Los dos grupos de leyes habían sido investigados y demostrados con rigor, separadamente, por Galileo y por Huyghens y ahora se quería aunar lo encontrado de un solo vistazo intelectual. La gran aportación de Newton reside en esta unificación; no tanto en haber encontrado un hecho antes desconocido, en haber logrado nuevo material, sino más bien en el moldeamiento del material empírico. La estructura del cosmos no será únicamente vista sino vista con transparencia. Y consigue esta forma de visión cuando el pensamiento matemático se dirige a aquél y le somete a su forma de análisis. Cuando Newton, con su cálculo de fluxiones, y Leibniz, con su cálculo infinitesimal, crean un instrumento universal para este proceder, parece mostrar, por primera vez en pleno rigor, la posibilidad de "concebir la naturaleza". El camino del conocimiento natural nos lleva a lejanías inciertas; pero su dirección está ya resuelta, porque el punto de partida y el de llegada no están determinados exclusivamente por la naturaleza de los objetos, sino por el modo específico y por las fuerzas específicas de la razón.

La filosofía del siglo XVIII se enlaza por doquier con este ejemplo único, con el paradigma metódico de la física newtoniana; pero lo aplica universalmente. No se contenta con considerar el análisis como el gran instrumento intelectual del conocimiento físico-matemático, sino que ve en él arma necesaria de todo pensamiento en general. A mediados del siglo la victoria de esta concepción es definitiva. Y por mucho que los diversos pensadores y las diversas escuelas difieren en sus resultados, coinciden en estas premisas epistemológicas. Hablan

el mismo lenguaje el *Tratado de metafísica* de Voltaire, la introducción a la *Enciclopedia* de d'Alembert y la investigación sobre los principios de la teología natural y de la moral de Kant. Expresan que el método auténtico de la metafísica coincide en el fondo con el que Newton introdujo para el conocimiento de la naturaleza y que en este terreno resulta tan fecundo. Declara Voltaire que el hombre en cuanto osa penetrar en la esencia interna de las cosas y trata de conocerlas en lo que son en sí mismas, se da cuenta inmediata de los límites de su capacidad y se siente en la situación del ciego que pretende hacer juicios sobre la naturaleza de los colores. Pero el análisis es el bastón que la bondadosa naturaleza ha colocado en las manos de este ciego. Apoyado en él puede caminar a tientas entre los fenómenos, darse cuenta de su sucesión, tener la certeza de su orden y es todo lo que necesita para su orientación espiritual, para estructurar su vida y su conciencia. <sup>2</sup> "Nunca debemos apoyarnos sobre puras hipótesis; ni comenzar con el descubrimiento de cualquier principio y proceder luego a explicarlo todo. Debemos empezar por la desarticulación exacta del fenómeno conocido. Si no nos ayudamos con el compás del matemático y la antorcha de la experiencia, jamás podremos dar un paso hacia adelante". Pero armados con estos dos instrumentos podemos y debemos arriesgarnos en el alta mar del saber. Habrá que renunciar a la esperanza de arrebatar jamás a las cosas su último secreto, de penetrar en el *ser absoluto* de la materia o del alma humana, pero en modo alguno se cierra para nosotros el "interior de la naturaleza" si por tal entendemos su orden y legalidad empíricos. En este medio podemos asentarnos bien y viajar en todas direcciones. La fuerza de la razón humana no consiste en romper este círculo y encontrar un camino, una salida hacia el reino de lo trascendente, sino que nos enseña a medirlo íntegramente y a sentirnos albergados en él. Se muestra, de nuevo, un cambio característico del significado del concepto de razón frente a la concepción del siglo XVII. Para los grandes sistemas metafísicos de este siglo, para Descartes y Male-

<sup>2</sup> Voltaire, *Traité de Métaphysique*, cap. V.

branche, para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las "verdades eternas", verdades comunes al espíritu humano y al divino. Lo que conocemos y contemplamos, en virtud de la razón, lo contemplamos inmediatamente "en Dios": cada acto de la razón nos asegura la participación en la naturaleza divina y nos abre el reino de lo inteligible, de lo suprasensible puro. El siglo XVIII maneja a la razón con un sentido nuevo y más modesto. No es el nombre colectivo de las "ideas innatas", que nos son dadas con anterioridad a toda experiencia y en las que se nos descubre la esencia absoluta de las cosas. La razón, lejos de ser una tal posesión, es una forma determinada de adquisición. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Este acto de garantizar es el núcleo y supuesto imprescindible de toda verdadera seguridad. Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un contenido firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*. Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo íntegramente en sus resultados, sino tan sólo en su *función*. Y su función más importante consiste en la fuerza de juntar y separar. Separa lo puramente fáctico, lo sencillamente dado, lo creído por testimonios de la revelación, de la tradición y de la autoridad; no descansa hasta que no lo resuelve en sus componentes simples y en los *motivos* últimos del creer y "tener por verdadero". Pero después de este trabajo de resolución comienza el de reconstrucción. La razón no puede descansar en los *disjecta membra*; le es menester construir con ellos una nueva estructura, un todo verdadero. Pero al crear ella misma este todo, al acomodar las partes de un todo según una regla que ella misma dispone, se le hace completamente transparente la estructura del edificio que surge así. Comprende esta estructura porque es capaz de reconstruirla, de copiarla en la totalidad y en la secuencia ordenada de cada uno de sus momentos. Este movimiento espiritual doble

es el que caracteriza por completo el concepto de razón, no como concepto de un ser, sino de un hacer. Tal convencimiento abre brecha en los más dispersos campos de la cultura del siglo XVIII. La famosa sentencia de Lessing de que hay que buscar la fuerza radical de la razón no en la posesión de la verdad sino en su conquista, encuentra por doquier su paralelo en la historia espiritual del siglo XVIII. Montesquieu trata de ofrecer un fundamento teórico general al supuesto de que el afán de saber, la curiosidad intelectual insaciable que no nos permite descansar en ningún conocimiento adquirido, sino que nos lleva, siempre, de una idea a otra, pertenece a la esencia del alma humana: *Notre âme est faite pour penser, c'est à dire pour apercevoir: or un tel être doit avoir de la curiosité, car comme toutes les choses sont dans une chaîne où chaque idée en précède une et en suit une autre, on ne peut aimer voir une sans désirer d'en voir une autre.* La *libido sciendi*, que la dogmática teológica proscribía y condenaba como soberbia espiritual, se reconoce aquí como constitución necesaria del alma, restableciéndola, por lo tanto, en su derecho original. La finalidad esencial que se impone a sí misma la cultura del siglo XVIII consiste en la defensa y el fortalecimiento de esta forma de pensamiento, en esto reside su misión más importante y no en la pura adquisición y ampliación de determinados conocimientos positivos. También, por lo que respecta a la *Enciclopedia*, convertida en arsenal de todos esos conocimientos, puede mostrarse inequívocamente esta tendencia fundamental. Su fundador, Diderot declara que no pretende, tan sólo, transmitir un determinado acervo de conocimientos; desea provocar un cambio en la manera de pensar, pues ha sido redactada *pour changer la façon commune de penser*.<sup>3</sup> La conciencia de esta tarea prende en todos los espíritus, los agita, y origina en ellos un sentimiento desconocido de tensión interior. Hasta los pensadores más reposados y sensatos, los propiamente "científicos", se sienten arrebatados por el movimiento. No osan, todavía, fijarle su meta definitiva; pero no pueden sustraerse a su ímpetu y parecen vislumbrar que con

<sup>3</sup> Cf. Ducros, *Les Encyclopédistes*, París, 1900, p. 138.

el se prepara para la humanidad un porvenir nuevo. *Je ne sais si j'ai trop bonne opinion de mon siècle* —dice, por ejemplo, Duclos en sus *Considérations sur les Moeurs de ce Siècle*—, *mais il me semble qu'il y a une certaine fermentation universelle... dont on pourrait diriger et hâter les progrès par une éducation bien entendue*. Porque no es que se quiera sencillamente dejarse llevar por las fuerzas que operan en esa fermentación sino que se pretende comprenderla y dominarla en consecuencia; no se anhela tan sólo abandonarse al torrente de las nuevas ideas, sino echar mano del timón y llevar la nave del espíritu hacia determinadas metas.

El primer paso en esta dirección lo da el siglo XVIII con su busca de fronteras limpias entre el espíritu *matemático* y el *filosófico*. Se propuso así una tarea difícil e íntimamente dialéctica, porque se trataba de dar satisfacción homogénea a dos misiones diferentes y hasta en apariencia opuestas. No había que romper el vínculo entre matemática y filosofía, ni tan siquiera que aflojarlo, pues la matemática era "el orgullo de la razón humana", su piedra de toque, su auténtico control y garantía. Pero por otra parte se ponía de manifiesto, cada vez con mayor evidencia, que en esta fuerza, cerrada en sí misma, residía también una cierta limitación, pues si constituía el modelo ejemplar de la razón, no podía medirla y agotarla por completo en su *contenido*. Así se inicia un proceso intelectual peculiar, que parece movido por fuerzas polarmente contrapuestas. El pensar filosófico trata de desvincularse de la matemática y, a la vez, de mantenerse firme en ella; trata de emanciparse de su soberanía exclusiva pero, sin menoscabarla, pues pretende fundarla en otra forma. Consigue ambas cosas cuando, reconociendo en su núcleo y sentido el puro análisis que constituye la forma fundamental del pensar matemático de la época moderna, lo exalta, sin embargo, en razón precisamente de esta su función universal, del campo de lo puramente matemático, por encima del dominio de la magnitud y del número. Los primeros gérmenes de este movimiento intelectual se presentan ya claramente en el siglo XVII. El tratado de Pascal *De l'esprit géométrique* se inspira en la preocupación de fijar con claridad las fronteras entre ciencia natural matemática y

ciencia del espíritu. Al *esprit géométrique* opone el *esprit fin* y trata de mostrar cómo ambos difieren en su estructura y en su ejercicio. Pero esta nitida frontera pronto se disipa. "El espíritu geométrico —declara, por ejemplo, Fontenelle en el prólogo a su ensayo *De l'utilité des mathématiques et de la physique*<sup>4</sup>— no se halla vinculado de modo tan exclusivo a la geometría que no pueda aplicarse a otros dominios. Una obra de moral, de política, de crítica y hasta de retórica, en igualdad de circunstancias, será tanto más bella y perfecta si está concebida con espíritu geométrico". El siglo XVIII recoge el problema y lo resuelve en el sentido de que si se comprende por espíritu geométrico el espíritu del puro análisis, su aplicación es limitada y no se vincula a ningún terreno particular de problemas. Se tratará de probar esta tesis en dos direcciones diferentes. El análisis, cuya fuerza se demostró hasta ahora en el dominio de los números y de las magnitudes, se aplicará en adelante por un lado al ser *psíquico* y por otro lado al *social*. En ambos casos habrá que suministrar la prueba de que también en esos campos se abre una nueva comprensión; que se hace accesible al dominio de la razón un nuevo ámbito, de la mayor importancia, en cuanto acierte a someterlo a su metódica específica, el método de la descomposición analítica y de la reconstrucción. Por lo que se refiere a la realidad *psíquica* parece que, por la forma en que concretamente se nos da y en que es *vivida* de inmediato, se burla de un intento semejante. Se nos presenta, en efecto, en una plenitud sin límites y en una multiplicidad infinita. Ninguno de sus momentos, ninguna de sus formas semeja a otra; ningún contenido se reproduce de la misma manera. En la corriente del acaecer psíquico, en su continuo oleaje, jamás se dan dos ondas que posean, realmente, una y la misma forma; cada una surge como de la nada, como única e irreversible, y amenaza con hundirse de nuevo en la nada. Y, sin embargo, según la concepción dominante de la psicología del XVIII, esta diversidad completa, esta heterogeneidad y fugacidad de los contenidos psíquicos, no es más que apariencia. La aguda mirada reconoce también en esta va-

<sup>4</sup> *Oeuvres*, I, p. 34.



riabilidad casi ilimitada de lo animico el fondo firme, los elementos fundamentales permanentes. Será misión de la ciencia sacar a luz estos elementos, que se sustraen a la vivencia inmediata, y ponerlos delante de la vista en clara potencia y en distinción nítida. Tampoco aquí se da ninguna multiplicidad y variedad que, en definitiva, no pueda reducirse a una suma de unidades; ningún devenir al cual no le sirva de base un ser constante. Si de las formaciones psíquicas pasamos a sus fuentes y orígenes primeros, se muestran por doquier esta unidad y esta relativa sencillez. La psicología del siglo XVIII sobre pasa en ambas afirmaciones a su maestro Locke. Este se había contentado con mostrar los fuentes fundamentales de lo animico y, así, junto a la "sensación" considera a la "reflexión" como la otra forma independiente, irreductible; pero sus discípulos y continuadores tratan de eliminar por diferentes caminos este dualismo y de llegar a un fundamento rigurosamente "unitario". Berkeley y Hume abarcan la "sensación" y la "reflexión" en la "percepción" y tratan de mostrar cómo esta expresión única agota todo lo que se ofrece en la experiencia interna o externa con objeto de la naturaleza o como contenido del propio yo. Y Condillac ve el valor de su obra y el progreso esencial que cree haber conseguido sobre Locke en que, conservando el método general enseñado por éste, lo extiende a un nuevo dominio de hechos psíquicos fundamentales. El arte analítico de Locke triunfa en la desarticulación de las ideas, pero se agota también en este trabajo. Nos muestra cómo cualquier representación, por muy compleja que sea, se edifica con las piedras de la percepción sensible o de la auto-percepción y cómo tienen que acomodarse aquéllas, reciprocamente, para dar origen a las múltiples formas de lo psíquico. Pero, como le reprocha Condillac, Locke se detiene en este desarticular las formaciones psíquicas. A esto limita su procedimiento, en lugar de extenderlo a la totalidad del acontecer y del hacer psíquico, en lugar de preguntarse por el origen de las diversas operaciones. Se presenta, pues, aquí, para la investigación, un dominio sin disputa rico y apenas desbrozado. Locke, junto a los sencillos datos de los sentidos —los datos de la vista y del oído, del tacto, del sentido del movimiento, del gusto y del ol-

fato— ha descuidado las diferentes clases de actividades psíquicas, como si fueran totalidades primarias e indivisibles. El observar y comparar, el diferenciar y el enlazar, el desear y el querer, todo esto se le presenta como otros tantos actos independientes con los que tropezamos en la vivencia inmediata, pero que no pueden ser reducidos a ninguna otra cosa. Pero, de este modo, se arrebató al método de derivación toda su fecundidad y todas sus posibles aportaciones. Porque, como antes, el ser psíquico se nos presenta como una multiplicación irreductible, que puede ser *descrita* en sus particularidades, pero no *explicada* y derivada a partir de simples cualidades primarias. Si tomamos en serio la derivación habrá que extender la máxima que Locke aplicó en el campo de las ideas a todo el dominio de las operaciones. También aquí habrá de mostrarse que la presunta "inmediatez" no es más que una apariencia que no resiste a la mirada sagaz del análisis científico. Los diversos actos psíquicos no son en su diferenciación algo principal, sino más bien algo mediado y derivado. Para comprenderlos en su constitución, para conocer su verdadera naturaleza, es menester recorrer el camino de su derivación; hay que andar el proceso mediante el cual la psique, valiéndose de simples datos de los sentidos, de las impresiones, forma poco a poco su facultad de observarlas, de compararlas y distinguirlas, de separarlas y combinarlas. Esta es la tarea que se propone el *Tratado de las sensaciones* de Condillac. El procedimiento analítico parece celebrar en él un nuevo triunfo que no cede en nada al obtenido en el campo de las ciencias de la naturaleza, en la explicación científica del mundo de los cuerpos. La realidad corpórea y la psíquica son reducidas a un denominador común, se construyen con los mismos elementos, se enlazan según las mismas leyes.<sup>5</sup>

Pero queda todavía otra realidad, que tampoco puede ser considerada como un simple dato, sino que es menester interrogarla sobre su origen, porque sólo en la medida en que le dirigimos esta pregunta nos será posible someterla al dominio de la

<sup>5</sup> Sobre el conjunto *vid.* el *Traité des sensations*, de Condillac, lo mismo que el *Extrait raisonné*, añadido por Condillac en las ediciones posteriores de su obra (ed. de Georges Lyon, París, 1921, especialmente pp. 32ss.).

ley de la razón. Se trata de aquel orden que se nos enfrenta en la forma de estado y de sociedad. El hombre nace en medio de ellos, no los crea ni los configura, se encuentra, sencillamente, con ellos y lo que de él se pide y espera es que se acomode a estas formas, dadas de antemano. Pero la aceptación y la obediencia pasivas tienen sus límites. Tan pronto como ha despertado la fuerza del pensamiento en el hombre tiende de manera incontenible a abordar esta clase de realidad. La cita ante su tribunal y le pide sus títulos, sus fundamentos de verdad y validez. Y también el ser social tendrá que someterse en este proceso a ser tratado al igual de una realidad física que el pensamiento intenta conocer. Comienza de nuevo la descomposición en partes y la voluntad estatal total es considerada como si estuviera compuesta de voluntades individuales y originada por unificación. Sólo a base de este supuesto fundamental se consigue convertir al estado en "cuerpo" y someterlo a la misma metódica que ha demostrado su fecundidad en el descubrimiento de la legalidad universal del mundo corpóreo. Hobbes se anticipó en esto al siglo XVIII. El principio fundamental y capital de su teoría del estado —que éste es un "cuerpo"— no quiere decir para él sino lo siguiente: que se puede aplicar con respecto al estado, sin limitación alguna, el mismo procedimiento del pensar que nos ha conducido al conocimiento exacto de la naturaleza de los cuerpos físicos. Lo que Hobbes dice del pensamiento en general, que es un "cálculo", y que todo cálculo no es sino adición o sustracción, vale también de todo pensar político. Asimismo este pensamiento tiene que empezar deshaciendo el vínculo que enlaza a las voluntades individuales entre sí para luego volver a reunirlos a su manera y en virtud de su peculiar procedimiento. Así, Hobbes resuelve el *status civilis* en *status naturalis*; disuelve, en el pensamiento, todo vínculo de las voluntades individuales para no dejar más que su total antagonismo, la lucha de todos contra todos. Pero precisamente de esta negación resulta y se destaca inmediatamente el contenido positivo de la ley política, en su incondicionalidad e ilimitación. Describe el surgimiento de la voluntad estatal en forma de contrato porque sólo en éste se reconoce su contenido y sólo en su virtud puede ser fundada. Aquí reside el vínculo que une a la teoría de la

naturaleza de Hobbes con su teoría del estado: ambas son aplicaciones diferentes de su idea lógica fundamental de que el conocimiento humano no comprende verdaderamente sino aquello que hace surgir de sus primeros elementos. Toda auténtica formación de conceptos, toda definición completa y perfecta debe partir de este punto y no puede ser otra cosa que una definición "causal". Y la filosofía, en su conjunto, se entiende como la designación colectiva de tales definiciones causales, no es otra cosa que el conocimiento completo de los efectos por sus causas, de los resultados mediados por el conjunto de sus mediaciones y condiciones. La teoría del estado y de la sociedad del siglo XVIII raras veces ha aceptado el contenido de la doctrina de Hobbes sin limitaciones; pero ha sido influida de la manera más vigorosa y persistente por su forma. Se construye, en efecto, sobre la teoría del contrato, cuyos supuestos fundamentales recoge del pensamiento antiguo y del medieval; pero lleva a cabo en estos supuestos la elaboración y transformación características debidas a la imagen del mundo propia de la ciencia natural moderna. También en este campo se logra la victoria del método resolutivo y compositivo. La sociología se configura según el modelo de la física y de la psicología analítica. Su procedimiento —como dice, por ejemplo, Condillac en su *Traité des systèmes*— consiste en que nos enseña a ver en la sociedad un "cuerpo artificial" que se compone de partes que ejercen entre sí una influencia recíproca. Lo que importa es conformar la totalidad de este cuerpo de tal modo que ninguna clase particular de ciudadanos pueda perturbar el equilibrio y la armonía del todo en virtud de los privilegios particulares de que goce, sino que, más bien, todos los intereses particulares concurren al bien del todo y se subordinen a él.<sup>6</sup> En cierto sentido el problema de la sociología y de la política se cambia con esta presentación en un problema de estática. También *El espíritu de las leyes* de Montesquieu ve su misión esencial en esta transformación. Montesquieu no pretende tanto describir las formas y los tipos de las construcciones políticas —la forma del despotismo, de la monarquía constitucional,

<sup>6</sup> Condillac, *Traité des systèmes*, parte II, cap. xv.

de la república— y presentárnoslas en su empírica realidad, cuanto construirlas valiéndose de las fuerzas que las constituyen. Es menester conocer estas fuerzas si queremos dirigirlas a su propia meta; es ello necesario si deseamos mostrar en qué forma y en virtud de qué medios pueden ser utilizadas para el establecimiento de una constitución política que verifique la exigencia de la mayor libertad posible. Semejante libertad, como trata de mostrar Montesquieu, es tan sólo posible cuando cada fuerza en particular es limitada y contenida por otra contraria. La famosa doctrina de Montesquieu de la división de poderes no es sino la realización consecuente y la aplicación concreta de esta su idea fundamental. Pretende convertir el equilibrio inestable, que representan las formas de estado imperfectas y que las caracteriza, en un equilibrio estable; quiere mostrar qué condiciones, entre las diversas fuerzas, serán necesarias para que ninguna tenga un predominio, sino que contraponiéndose las unas a las otras, permitan de ese modo a la libertad el mayor campo libre posible. Por eso el ideal de la teoría política de Montesquieu es el de un "gobierno mixto" en el cual se evita la recaída en el despotismo porque la forma de mixtura ha sido realizada tan cuidadosamente que el empuje de una fuerza hacia un lado tiene como consecuencia inmediata un contragolpe y así se restablece automáticamente el deseado equilibrio. De esta forma cree Montesquieu someter la inabarcable multiplicidad y variedad de las formas estatales empíricas a un riguroso esquema intelectual y dominarlas con él. Su ordenación y fundamento constituye su finalidad esencial. *J'ai posé les principes* —subraya en el prólogo de su *Espiritu de las leyes*— *et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux mêmes les histoires de toutes les nations n'en être que les suites et chaque loi particulière liée avec une autre loi ou dépendre d'une autre plus générale*. La razón procede en este campo del mismo modo que en el conocimiento de la naturaleza y en el conocimiento psicológico. Consiste el procedimiento en partir de hechos firmes, logrados por la observación, pero sin permanecer en ellos. La pura "coexistencia" de los hechos debe ser transformada en una "intrincación" de los mismos; es decir, la pura coexistencia inicial tiene que revelarse a un conocimien-

to más agudo como dependencia, y la forma de agregado ser una forma de sistema que no puede ser impuesto a los hechos aislados desde fuera, sino surgir de los mismos. Los "principios" a buscar siempre y sin los cuales no es posible un conocimiento seguro en ningún campo, no son los comienzos arbitrariamente escogidos por el pensamiento que se imponen a la experiencia concreta y a los cuales ésta se amolda, sino más bien aquellas condiciones generales a las que tan sólo el análisis completo de lo dado nos puede llevar. La marcha a emprender por el pensamiento, lo mismo en la física que en la psicología y en la política, nos conduce de lo particular a lo universal; pero no sería posible si cada particular, en cuanto tal, no estuviera ya sometido a una regla universal, si lo universal no se encontrara, desde un comienzo, implícito en lo particular y como investido en él. El concepto mismo de "principio" renuncia de este modo al carácter absoluto que se arrogaba en los grandes sistemas metafísicos del siglo xvii. Se contenta con una validez relativa; no pretende sino señalar el último punto de apoyo a que ha llegado el pensamiento en su marcha, con la reserva de que puede abandonarlo de nuevo y rebasarlo. En razón de esta relatividad, el principio dependerá del estado y de la forma de la ciencia, de suerte que, por ejemplo, un mismo principio, que en una ciencia se ofrece como tal, puede aparecer en otra como consecuencia derivada. "El punto en que hay que mantenerse en la investigación de los principios de una ciencia —dice d'Alembert— se halla establecido por la naturaleza de la misma, es decir, por el punto de vista desde el cual considera a su objeto. Reconozco que aquellos de los cuales partimos en este caso son, tal vez, muy lejanas consecuencias de los verdaderos desconocidos por nosotros, y que más bien merecen por esta razón el nombre de consecuencias que el de principios. Pero no es necesario que estas consecuencias sean en sí mismas principios primeros sino que basta que lo sean para nosotros y que las podamos utilizar en este sentido".<sup>7</sup> La relatividad reconocida en estas li-

<sup>7</sup> D'Alembert, art. "Éléments de sciences", de la *Encyclopédie*; cf. "Éléments de Philosophie", iv; *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, iv, pp. 35ss.

neas no trae consigo ningún resultado ni peligro escéptico, sino que, por el contrario, no es más que la expresión del hecho de que no se le señala a la razón, en su marcha continua, frontera fija infranqueable, sino que cualquier término alcanzado puede y debe constituir para ella un nuevo comienzo.

Esto nos hace prever que si comparamos el pensamiento del siglo xvii, no encontramos entre ambos ninguna verdadera ruptura. El nuevo ideal del conocimiento se desenvuelve con continuidad y consecuencia desde los supuestos creados por la lógica y la teoría de la ciencia del siglo xvii, especialmente por Descartes y Leibniz. La distinta forma de pensar no significa un cambio radical, sino que más bien se expresa en una especie de desplazamiento del acento. Cada vez más, va trasladándose de lo universal a lo particular, de los principios a los fenómenos. Pero el supuesto fundamental, a saber, que entre ambos dominios no existe ninguna oposición sino una pura y completa determinación recíproca, se mantiene —si prescindimos del escepticismo de Hume, que implica una forma nueva del planteamiento de la cuestión— en toda su fuerza. En ningún momento padece la confianza de la razón en sí misma, y la exigencia de unidad del racionalismo conserva todo su poder sobre los espíritus. El concepto de unidad y el de la ciencia siguen siendo puros conceptos recíprocos: "Todas las ciencias, en su conjunto —dice d'Alembert, repitiendo los primeros principios de las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes— no son otra cosa que la fuerza intelectual humana que es siempre una y la misma y permanece idéntica a sí misma por muy variados y diferentes que sean los objetos a los que se aplique". El siglo xvii debe su interna firmeza y coherencia —alcanzadas sobre todo en el clasicismo francés— a la consecuencia y rigor con que ha mantenido esta exigencia de unidad extendiéndola a todos los dominios del espíritu y de la vida e impuesta no sólo en la ciencia sino también en la religión, en la política y en la literatura. La máxima que gobierna la época es *Un roi, une loi, une foi*. Al pasar al siglo xviii parece que este absolutismo de la idea de una unidad pierde en fuerza y se ve obligado a numerosas modificaciones limitadoras y a concesiones. Pero estas modi-

ficaciones y concesiones no afectan a la médula de la idea, porque se sigue reconociendo como función fundamental de la razón la función modificadora. No es posible el orden racional y el dominio racional de lo dado sin su rigurosa unificación. "Conocer" una multiplicidad consiste en colocar sus miembros en una tal relación recíproca que, partiendo de un determinado punto, podamos proseguir según una regla constante y universal. Descartes estableció esta forma de la concepción discursiva como la norma fundamental del saber matemático. Toda operación matemática, mostró Descartes, tiende en último término a determinar la proporción existente entre una magnitud "desconocida" y otra conocida, que no puede ser captada con verdadero rigor más que si lo desconocido y lo conocido participan en una "naturaleza común". Ambos, lo desconocido y lo conocido, deben ser representables en forma de magnitud y, como tal, poderse ganar y derivar por la repetición de una y la misma unidad numérica. Por esto la forma discursiva del conocimiento lleva siempre consigo el carácter de *reducción*: va de lo complejo a lo simple, de la aparente diversidad a la identidad que se halla en su base. El pensamiento del siglo xviii se mantiene firme en este propósito y trata de llevarlo a cabo en campos cada vez más amplios. Merced a esta expansión el concepto de "cálculo" pierde su significación exclusivamente matemática. No es sólo aplicable a magnitudes y números, sino que pasa del dominio de lo cuantitativo al de lo puramente cualitativo. Porque también las cualidades nos permiten ponerlas en relación y enlazarlas recíprocamente de suerte que vayan surgiendo unas y otras de un orden firme y riguroso. Y siempre que esto sea posible, basta con establecer las leyes generales de este orden para, en ellas y en virtud de ellas, conocer y contemplar íntegramente la totalidad del campo en que ellas rigen. Por esto el concepto de cálculo tiene el mismo alcance que el de ciencia; se puede aplicar cuando las relaciones de una multiplicidad pueden reducirse a ciertas relaciones fundamentales y determinadas íntegramente por ellas. Condillac, que es el primero en acuñar con todo rigor este concepto general de ciencia en su ensayo *La langue des calculs*, ha tratado de ofrecer

en su psicología una prueba característica y una aplicación singular, importante y fecunda. Para él, que se mantiene en el concepto cartesiano del alma, en su inmaterialidad y espiritualidad, está fuera de toda duda que no es posible una matematización inmediata de lo psíquico, porque semejante aplicación directa de los conceptos de magnitud no puede valer sino cuando el objeto se compone también de partes y permite componerlo con ellas; por eso tiene su lugar en el campo de la substancia corpórea, que se define por la pura extensión y no en el campo de la substancia pensante que es indivisible. Pero esta oposición fundamental, esta diferencia sustancial, inseparable, entre cuerpo y alma, no presenta ningún límite infranqueable a la función pura del conocimiento analítico. Esta función prescinde de todas las diferencias objetivas porque no se halla vinculada, en la pureza de su forma y en su ejercicio formal, a ninguna clase de contenidos determinados previos. Si lo psíquico no puede ser dividido en partes como lo corpóreo, si puede ser descompuesto en el pensamiento en factores y elementos constitutivos. Sólo hay una exigencia: que logremos, mediante este proceder, superar su aparente multiformidad, mostrando que no es más que el desarrollo continuo de un núcleo y origen comunes, de un protofenómeno de lo "psíquico en general". Esto es lo que nos quiere mostrar aquél famoso cuadro que Condillac coloca en el centro de su psicología. Parte del supuesto de una estatua de mármol que es "animada" progresivamente y provista con un contenido de vida anímica cada vez más rico a medida que cada uno de los sentidos va imprimiendo sus cualidades especiales en el mármol. Se trata de mostrar cómo la serie continua de estas "impresiones" y el orden temporal en que se suceden basta para construir la totalidad de la existencia psíquica y para producirla con toda la plenitud y finura de sus complejidades. Si logramos *producir* lo anímico de esta manera, conseguimos al mismo tiempo *reducirlo*. Porque ahora se muestra que todo lo que denominamos realidad psíquica y vivimos como tal, no es en el fondo sino una repetición y transformación de una determinada cualidad fundamental que ya se halla implícita en la más simple impresión sensible. La sensación marca la línea

fronteriza entre el mundo corpóreo y el anímico, entre el mármol como materia muerta y un ser vivo y animado. Pero una vez que se rebasa esta frontera no es menester, dentro de la dimensión de lo psíquico, ningún recurso nuevo ni ninguna nueva creación. Lo que solemos considerar como nuevas creaciones, lo que solemos oponer como fuerzas superiores del espíritu a la vida sensible del alma, no es en verdad más que una transformación del protoelemento sensación. Todo pensar y juzgar, todo desear y querer, toda fuerza de la fantasía y de la creación artística no añaden, cualitativamente considerados, nada nuevo a este protoelemento, nada que sea esencialmente de otro género. El espíritu ni crea ni inventa nada, repite y compone; pero en esta misma repetición puede dar muestras de una fuerza casi inagotable. Amplía el universo visible más allá de todos los límites; camina en la infinitud del espacio y del tiempo y se halla incesantemente ocupado en producir dentro de sí nuevas formaciones. Pero en todo esto no se maneja más que a sí mismo y a sus "ideas simples". Estas constituyen el suelo firme sobre que descansa su mundo, el exterior tanto como el interior, suelo que nunca podrá abandonar.

El intento de Condillac por demostrar que toda realidad psíquica no es más que la transformación, la pura metamorfosis de la simple percepción sensible, se continúa por Helvétius en su obra *De l'esprit*. Se explica la acción ejercida en la literatura filosófica del siglo XVIII por este libro débil y poco original, porque la época encuentra expresada en él, con incisiva precisión y hasta con exageración casi paroxística, uno de los rasgos fundamentales de su pensar. En esta exageración se traslucen los límites y peligros metódicos de esta manera de pensar, que consisten en la nivelación que amenaza a la conciencia al negársele fundamentalmente toda su viviente plenitud, que se considera como pura máscara y revestimiento. El pensar analítico arrebató a los contenidos psíquicos esta máscara; les quitó el velo y descubre, en lugar de su aparente multiformidad su íntima diferenciabilidad, su desnuda homogeneidad. Desaparece la diferencia de las formas y de los valores, que se manifiesta como una ilusión engañosa. Ya no existe

dentro de lo psíquico nada que esté arriba o abajo, nada que sea superior o inferior. Todo se halla en el mismo plano, todo es equivalente e indiferente. Helvétius completa esta operación en el dominio de la ética. Su propósito principal se orienta a eliminar todas las diferencias artificiales instituidas por la convención y que ésta trata de mantener cuidadosamente. Allí donde la ética tradicional hablaba de una clase especial de sentimientos "morales", allí donde creía descubrir un "sentimiento de simpatía" original en los hombres, opuesto a sus impulsos sensibles egoístas, los dominaba y reprimía, trata él de mostrar cuán poco se compagina semejante "hipótesis" con la sencilla realidad del sentir y de obrar. Quien penetra en esta realidad con despreocupación y sin prejuicios, no descubre nada de tal pretendido dualismo. Encuentra, por doquier, los mismos impulsos uniformes. Observa que todo eso que se encomia como entrega desinteresada, como generosidad y sacrificio, no se distingue más que por el nombre y no por la cosa, de los instintos fundamentales, completamente primarios, de la naturaleza humana, de los deseos y pasiones "infimos". No existe ninguna grandeza moral que se eleve por encima de este nivel, pues por altos que sean los fines que la voluntad se proponga y por muy extraterrenos los bienes y suprasensibles los fines que se figure, permanece siempre en el círculo del egoísmo, de la ambición y de la vanidad. La sociedad no logra la represión de estos instintos fundamentales, sino tan sólo su sublimación y disfraz, y si pretende ser sensata, eso es lo único que puede esperar y estimular en los individuos. La misma idea debe aplicarse en la consideración del mundo teórico. Como para Helvétius no existen diferencias éticas de valores fundamentales, tampoco diferencias formales teóricas de naturaleza radical. Todo concluye hacia una única masa indiferenciada de sensación. Lo que denominamos juicio y conocimiento, imaginación y memoria, entendimiento y razón, no representan en modo alguno otras tantas fuerzas anímicas específicas, peculiares y primordiales. También aquí ha tenido lugar el mismo revestimiento. Se cree elevarlos por encima de las impresiones sensibles y, en verdad, no se ha hecho más que cambiarlos un poco, recubriéndolos, sencillamente, con otra capa. Para

el crítico, que descorre este velo, toda consideración teórica se presenta con la misma forma. Todas las operaciones del espíritu se pueden reducir al juicio y éste no consiste en otra cosa más que en captar semejanzas y diferencias (*convenances y disconvenances*) entre ideas aisladas. Pero este conocimiento de semejanza y diferencia supone un "advertir" primario, análogo por completo a la percepción de una cualidad sensible, y más que análogo, idéntico. "Je juge ou je sens que, de deux objets, l'un que j'appelle toise, fait sur moi une impression différente de celui que j'appelle pied; que la couleur que je nomme rouge agit sur mes yeux différemment de celle que le nomme jaune; et j'en conclus qu'en pareil cas juger n'est jamais que sentir".<sup>8</sup> Como vemos, el edificio de los valores éticos y la gradación lógica del conocimiento quedan eliminados radicalmente; ambos se allanan hasta el nivel del suelo, porque se cree que sólo en éste se puede encontrar un fundamento inmovible. Sería falso que, como ha ocurrido no raras veces, se considerara la idea representada por Helvétius como típica del contenido de la filosofía de la Ilustración, ni siquiera como típica de la manera de pensar del enciclopedismo francés. Precisamente en este grupo se ejerció una aguda y rigurosa crítica contra la obra de Helvétius, crítica que procede de los nombres más prestigiosos de la literatura filosófica francesa, de hombres como Turgot y Diderot. Pero hay una cosa que no se puede negar y es que, tanto en Helvétius como en Condillac, funciona una determinada *metódica* que caracteriza todo el siglo XVIII; una forma de pensamiento que alberga, de antemano, sus futuras aportaciones positivas y sus límites inmanentes, sus victorias y sus derrotas.

• Hemos considerado hasta ahora la forma de pensamiento del siglo XVIII esencialmente en conexión con el desarrollo del espíritu-analítico, tal como tiene lugar, sobre todo, en Francia. Pero Francia es la patria y el país clásico del análisis, pues

<sup>8</sup> Helvétius, *De l'Esprit*, ed. París, 1759, p. 8.

Descartes elabora con él su reforma y transformación decisiva de la filosofía. A partir de mediados del xvii este espíritu cartesiano invade todos los dominios e impera, no sólo en la filosofía, sino también en la literatura, la moral, la política, la teoría del estado y de la sociedad, y hasta logra prevalecer dentro de la *teología* e investirla de una forma nueva.<sup>9</sup> Pero lo mismo en filosofía que en el resto de la historia del espíritu, esta influencia no queda indisputada. Con la filosofía de Leibniz surge una nueva potencia espiritual; en ella, no sólo se cambia el contenido de la imagen del mundo, sino que irrumpe una nueva forma y una nueva tendencia fundamental del pensar. Al principio, parece que Leibniz no hace sino continuar la obra de Descartes y que no trata más que despertar las fuerzas que dormían en ella para llevarlas a su pleno desarrollo. Así como su aportación matemática, el análisis infinitesimal, corresponde directamente al planteamiento cartesiano y no pretende ser más que la continuación consecuente y el sistemático perfeccionamiento de la geometría analítica, así parece también ocurrir con su lógica. Porque ésta arranca de la combinatoria y trata de desarrollarla hasta el nivel de una doctrina general de las formas del pensar. Y Leibniz está convencido de que el avance de esta teoría de las formas, la realización del ideal de la *scientia generalis*, tal como él lo prevé, no puede esperarse más que de un progreso del análisis. En este único punto se concentran luego todos los esfuerzos lógicos. Lo importante es llegar a un alfabeto del pensamiento, resolver todas las formas intelectuales complejas en sus elementos, en sencillas operaciones fundamentales de carácter último, del mismo modo como en la teoría de los números cada uno puede ser concebido y expresado como un producto de números primarios. También aquí la unidad, la uniformidad y la simplicidad, la *igualdad* lógica, aparecen como la meta final y más alta del pensamiento. Todos los principios verdaderos,

<sup>9</sup> Véanse más detalles sobre este tema en el excelente trabajo de Gustave Lanson, "L'influence de la Philosophie Cartésienne sur la littérature française", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, incluido en *Etudes d'histoire littéraire*, París, 1929, pp. 58ss.

en la medida en que pertenecen al reino de las verdades "eternas", estrictamente racionales, son principios "virtualmente idénticos", que pueden ser reducidos al principio de identidad y de contradicción. Como lo ha hecho de manera excelente Luis Couturat, enfocar toda la lógica de Leibniz desde este punto de vista y, por encima de esto, inscribir en este mismo círculo su teoría del conocimiento, su filosofía natural y su metafísica. Con ello no parece sino que seguimos la propia indicación de Leibniz ya que él ha declarado constantemente que no es posible hacer una separación entre su lógica y su matemática, por un lado, y su metafísica por otro, y que toda su filosofía ha surgido de la matemática y se basa en su fondo recóndito.

Y, sin embargo, al tomar en consideración esta conexión total y continua, se ve que el motivo fundamental tenido en cuenta hasta ahora no agota el mundo intelectual de Leibniz, por muy importante y hasta imprescindible que sea en su construcción. Pues cuanto con mayor hondura comprendemos la significación y peculiaridad del *concepto leibniziano de substancia*, tanto más claramente se nos manifiesta como un nuevo giro, no sólo por el contenido, sino también en el aspecto formal. Una lógica que se contruyera pura y exclusivamente sobre la idea de identidad, que limitara todo el sentido del conocimiento a *reducir* la multiplicidad a unidad, el cambio a constancia y la diversidad a uniformidad rigurosa, no se compaginaría con el contenido del nuevo concepto de sustancia. La metafísica de Leibniz se diferencia de la de Descartes y de Spinoza porque, en lugar del dualismo cartesiano y del monismo spinoziano, supone un universo pluralista. La mónada leibniziana no es ninguna unidad aritmética, puramente numérica, sino una unidad dinámica. Su verdadero correlato no es la uniformidad sino la infinitud. Cada mónada es un centro vivo de fuerza y sólo la plenitud y la variedad de infinitas de ellas constituyen la verdadera unidad del mundo. La mónada subsiste y "es" tan sólo en la medida en que *actúa* y su actividad consiste en pasar constantemente a nuevos estados y a desplegarlos, sin cesar, de sí misma. "La naturaleza de la mónada consiste en ser *fecunda* y en producir de sí misma,

constantemente, nueva diversidad". Por eso cada simple momento de la mónada contiene su pasado y está preñado de su futuro. Y jamás uno de estos momentos es *igual* a otro ni puede ser reducido a una misma suma de "cualidades" puramente estáticas. Más bien cada determinación que aquí encontramos hay que concebirla como tránsito. Su cognoscibilidad, su captabilidad racional no descansa en que podamos fijarla con una sola característica, sino en hacernos patente la regla de este tránsito, la *legalidad* específica suya. Si seguimos esta idea hasta su término, veremos que el motivo lógico fundamental que domina e impregna la visión leibniziana del mundo, sólo en apariencia puede ser el de identidad. En lugar de la analítica, que vale para Descartes y Spinoza, tenemos el principio de *continuidad*. Sobre él construye Leibniz su matemática y toda su metafísica. Continuidad significa unidad en la multiplicidad, ser en el devenir, permanencia en el cambio; una conexión que no puede expresarse más que en el cambio y en el continuo transformarse de determinaciones y para el cual, por lo tanto, la diversidad se exige tan necesariamente y de modo tan radical y esencial como la unidad. La relación entre lo universal y lo particular se presenta a una nueva luz. Parece que Leibniz se mantiene firme en la primacía de lo universal y en su primado lógico. La meta suprema de todo conocimiento la constituyen las "verdades eternas" que expresan una relación universal y necesaria entre las ideas, entre el sujeto y el predicado del juicio. Las verdades fácticas, puramente "contingentes", no tienen cabida en este modelo lógico y serán conocidas con tanta mayor claridad y distinción cuanto más logremos acercarnos a puras determinaciones racionales, hasta reducirlas a ellas. Sólo un entendimiento divino puede lograr esta finalidad pero no un conocimiento humano finito; sin embargo, constituye la norma por la que debe orientarse éste, la estrella polar a seguir. Mas si consideramos la idea fundamental que domina la lógica y la teoría del conocimiento de Leibniz, no existe entre lo universal y lo particular una pura relación de subsunción. Porque no se trata tan sólo de *subordinar* éste a aquél, sino que hay que conocer cómo está implicado y *fundado* en él. Así, junto al principio de identidad,

tenemos, como norma tan legítima e imprescindible, el "principio de razón suficiente" que según Leibniz constituye el supuesto de todas las "verdades de hecho". Así como la matemática se halla dominada por el principio de identidad, la física por el de razón suficiente. No se limita a la constatación de relaciones puramente conceptuales ni se para en la coincidencia o no coincidencia de las ideas. Tiene que partir de la observación y de la experiencia sensibles, pero tampoco puede contentarse con agrupar en serie las observaciones y considerarlas en este su puro *hacinamiento*. En lugar de un agregado reclama un sistema y no puede llegar a él más que si logra afianzar y complicar la floja trabazón de los "hechos", de modo que parezca como el concepto integral de "razones" y "consecuencias". La coexistencia espacial y la sucesión temporal se convierten en una auténtica "conexión" cuando cada miembro determina y condiciona a otro según las reglas fijas, de tal modo que, de un solo estado del universo, en la medida en que es conocido exhaustivamente, se pueda derivar la totalidad de sus fenómenos.

No examinaremos el contenido particular de esta visión fundamental, sino que vamos a destacar su pura *estructura categorial*. De inmediato se pone de manifiesto que, dentro de ella, el concepto de *todo* ha cobrado un sentido nuevo y más profundo. Porque el "todo" del mundo que hay que comprender no se puede reducir ya a una mera suma de partes y expresarlo así exhaustivamente. La totalidad es totalidad "orgánica" y no mecánica; su ser no consiste en la suma de partes, sino que precede a éstas y las hace posible en su naturaleza y esencia. Aquí reside precisamente la diferencia decisiva entre la unidad de la mónada y la del átomo. El átomo es elemento y consistencia fundamental de las cosas en el sentido que es el último residuo firme que queda después de su visión. Es un "uno" que en cierto sentido se opone a lo múltiple y que se mantiene en su rigidez y firmeza, en su infragmentabilidad, frente a todo intento de subdividirlo en partes. La mónada, por el contrario, no conoce tal oposición y resistencia, puesto que no vale para ella alternativa alguna entre unidad y multiplicidad, sino tan sólo su relación recíproca, su necesi-



ria correlación. Ni es puramente "uno" ni es puramente "muchos", sino más bien expresión de lo mucho en lo uno (*multorum in uno expressio*). Es un todo que no se compone de partes ni resulta de ellas, sino que, permanente y constantemente, se va desplegando en una multiplicidad de determinaciones. Su particularidad se pone de manifiesto en tales actos progresivos de *particularización*, una particularización que no es posible ni comprensible sino en el supuesto de que la forma total, de la que se despliega, permanece cerrada y contenida en sí misma. Su naturaleza y esencia no se debilita ni se reparte en la sucesión de estas determinaciones, sino que en cada una de ellas se halla contenida pura y entera y, en cierto modo, está presente. Conceptual y terminológicamente, Leibniz abarca esta idea fundamental con el concepto de *fuerza*, puesto que para él fuerza es el estado presente en cuanto tiende hacia el que le sigue o en cuanto lo implica (*status ipse praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit*). La mónada no es un todo agregado sino dinámico, que no puede expresarse más que en una plenitud, en una infinitud de acciones *diferentes*, pero que precisamente en esta particularización infinita de *exteriorizaciones* de fuerza se conserva como uno y el mismo *centro* vivo de fuerza. Esta concepción, que ya no se basa en el concepto de ser, sino en el de pura *actividad*, presta un sentido completamente nuevo al problema de lo *individual*. Dentro de la lógica analítica, lógica de la identidad, este problema no puede ser dominado más que si se logra reducir lo individual a conceptos universales, mostrándolo como un caso especial de los mismos. Sólo en esta referencia y vinculación a lo individual es posible "pensar" lo individual y puede ser conocido de manera clara y distinta. Toda individualidad, considerada en sí misma, en el modo como se presenta a la percepción sensible o a la pura intuición, queda "confusa", y si podemos constatar, con una indeterminada impresión de conjunto, "que es", no expresar con exactitud y seguridad efectivas "qué sea". El conocimiento de este que queda reservado, en todo caso, a lo universal y no puede ser logrado más que mirando la naturaleza de la especie, la definición que constata un carácter universal. Por lo tanto, lo in-

dividual no puede ser "concebido" más que en la medida en que queda "comprendido" en lo universal, en el que queda engarzado por subsunción. También la teoría del concepto de Leibniz se mantiene en muchos puntos dentro de este esquema tradicional y, sin embargo, ha sido su filosofía la que ha ejercido su crítica decisiva y la que, implícitamente, lo ha cambiado y transformado, porque es la primera que conquista para lo individual un derecho inalienable. Ya no funciona solamente como caso y ejemplo, sino que expresa algo esencial y valioso en sí mismo; pues, dentro del sistema leibniziano, cada substancia individual no es sólo una parte o fragmento del universo, sino este universo mismo visto desde un determinado lugar y con un determinado punto de vista. Y sólo la totalidad omnicomprensiva de los puntos de vista singulares y peculiares constituye la verdad del ser, que no se determina de suerte que las diversas imágenes monadológicas del mundo participen en común de cualquier fragmento que constituiría el núcleo común de la "objetividad". Esa verdad puede, más bien, captarse y explicarse porque cada substancia, al permanecer en sí misma y desplegar, según la ley que le es propia, sus representaciones, está referida en esta su creación peculiar a la totalidad de las demás y en cierto modo sintonizada con ellas. No hay que buscar la idea central de la filosofía leibniziana en el concepto de individualidad ni en el de universalidad. Antes bien, ni uno ni otro pueden explicarse el uno sin el otro; se reflejan en sí mismos y engendran en esta reflexión el concepto fundamental de la armonía, que constituye el punto de partida y meta del sistema. En nuestro propio ser —dice en su escrito acerca *De la verdadera teología mística*— hay una semilla, un rastro, un símbolo de la esencia divina y su verdadera réplica. Quiere decir esto que sólo la máxima potenciación, elevación de todas las energías individuales, y no su nivelación, su homogeneización y reducción, puede conducirnos a la verdad del ser, a la suprema armonía y a la plenitud máxima de la realidad. Con esta idea fundamental se procura un nuevo camino espiritual y no se verifica un cambio en los resultados particulares sino que se desplaza el centro de gravedad de toda la visión del mundo.

De pronto parece que esta transformación interna no reviste ninguna significación directa, históricamente demostrable, para la filosofía del siglo XVIII. Porque el conjunto de las convicciones filosóficas fundamentales de Leibniz no actúa de manera inmediata en este siglo como una potencia viva y presente. En primer lugar, el siglo XVIII conoce la filosofía leibniziana en una forma muy imperfecta y sólo exotérica. Maneja algunos escritos de Leibniz que, como la *Monadología* y la *Teodicea*, deben su nacimiento a una ocasión externa y accidental, y que contienen su doctrina en forma resumida y popular, no con el rigor conceptual de una fundación y desarrollo completos. La obra principal de la teoría del conocimiento de Leibniz, los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, no penetra en el mundo del XVIII hasta el año 1765, gracias a la edición de Raspe, según el manuscrito de Hannover; es decir, en un momento en que el desarrollo intelectual de este siglo estaba en su mayor parte consumado. Por esto, el influjo de las ideas leibnizianas es del todo indirecto, es decir, que actúa a través de la alteración experimentada en el sistema de Wolff. Pero es el caso, que tanto la lógica como la metódica de Wolff se diferencian de las de Leibniz precisamente en que tratan de reducir la multiplicidad de sus gérmenes a un esquema lo más sencillo y uniforme posible. Coloca en su lugar correspondiente, dentro del sistema, la idea de la armonía, el principio de continuidad y el de razón suficiente, pero trata, por otra parte, de limitar su significación original y su independencia y de demostrarlos como consecuencia y derivación del principio de contradicción. De esta suerte, los conceptos leibnizianos y los motivos fundamentales de su sistema son transmitidos al siglo XVIII con ciertas limitaciones y aparecen como refractados a través de un medio extraño. Pero poco a poco se inicia un movimiento intelectual que tiende a eliminar esta desviación y a superar estas limitaciones. El discípulo más importante de Wolff en Alemania, Baumgarten, manifiesta también su independencia espiritual y su originalidad en este punto. Baumgarten encuentra en su metafísica y, en especial, en el esbozo de su estética, el camino que le conduce de nuevo a ciertas ideas fundamentales de Leibniz que hasta ese momento per-

manecían ocultas. El desarrollo de la estética y de la filosofía de la historia alemanas lleva ahora una concepción original y profunda del problema de la individualidad, tal como aparece señalado en su origen en la doctrina de las mónadas y en el sistema de la armonía preestablecida de Leibniz. Pero también dentro de la cultura francesa del siglo XVIII, en la que al principio la influencia cartesiana pesa sobremanera, se va haciendo valer poco a poco el desarrollo y la influencia de determinados problemas e ideas fundamentales de Leibniz. El camino, aquí, no es el de la estética y la teoría del arte, que con dificultad se liberan de las vías señaladas por la teoría clásica del siglo XVII, sino que más bien marcha por la filosofía natural y por la ciencia natural descriptiva, dentro de las cuales comienza a relajarse gradualmente el concepto fijo de la forma. Se subraya cada vez más la idea leibniziana de *evolución*, y el sistema de la naturaleza del siglo XVIII, dominando por la idea de la constancia de las especies, va cambiando poco a poco. Desde Maupertuis, que recoge la idea fundamental de la dinámica leibniziana y defiende y explica el principio de continuidad, hasta Diderot, con su física y metafísica de lo orgánico, y los comienzos de una amplísima teoría descriptiva de la naturaleza, tal como se encuentra en la *Histoire naturelle* de Buffon, podemos percibir un avance continuo. Voltaire en su *Candide* ironiza sobre la teodicea de Leibniz y en su ensayo sobre los elementos de filosofía newtoniana le achaca también que en la ciencia natural sus conceptos no han hecho sino entorpecer el avance. *Sa raison insuffisante, sa continuité, son plein, ses monades, etc.* — escribe en 1741 —, *sont des germes de confusion dont M. Wolff a fait éclore méthodiquement 15 volumes in 4° qui mettront plus que jamais les têtes allemandes dans le goût de lire beaucoup et d'entendre peu.*<sup>10</sup> Pero no siempre Voltaire ha juzgado de este modo. Cuando trata de destacar, como en el *Siglo de Luis XIV*, toda la estructura espiritual del siglo XVII e intenta comprenderla en sus fuerzas fundamentales, no puede pasar de largo ante Leibniz y, por

<sup>10</sup> Cf. la correspondencia de Voltaire, especialmente las cartas a Mairan del 5-v-1741 y a Maupertuis del 10-viii-1741.

eso, reconoce sin reservas la significación universal de su obra. Con mayor claridad todavía vemos este cambio de la crítica en la generación que sigue a Voltaire, en el círculo de los enciclopedistas. D'Alembert confiesa, aunque niegue los principios de la metafísica leibniziana, su más profunda admiración por el genio filosófico y matemático de Leibniz. Y el artículo de Diderot sobre Leibniz en la *Enciclopedia* es un cántico entusiasta; declara, con Fontenelle, que Alemania ha ganado tanto honor con este solo espíritu como Grecia con Platón, Aristóteles y Arquímedes juntos. Claro que todavía hay un largo trecho desde esta alabanza personal hasta la penetración real y la comprensión honda de los principios de la filosofía leibniziana. Y, sin embargo, si queremos entender toda la estructura espiritual del siglo XVIII y darnos cuenta de su trama, tenemos que separar con claridad las dos corrientes intelectuales que confluyen en él. La forma cartesiana clásica de análisis y esa nueva síntesis filosófica, que se abre paso con Leibniz, actúan aquí conjuntamente y se penetran. De la lógica de los conceptos claros y distintos el camino nos lleva a la lógica del origen y de la individualidad, de la pura geometría a la dinámica y a la filosofía natural dinámica, del mecanismo al organismo, del principio de identidad al de infinitud, al de continuidad y al de armonía. En esta oposición fundamental radican las grandes tareas intelectuales que el pensamiento del XVIII tiene que dominar y que aborda, desde diferentes lados, en su teoría del conocimiento, en su ciencia de la naturaleza, en su psicología, en su teoría del estado y de la sociedad, en su filosofía de la religión y en su estética.