ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA U.R.S.S.
INSTITUTO DE FILOSOFIA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX

Bajo la redacción general de
M. A. DYNNIK, M. T. IOVCHUK, B. M. KEDROV,
M. B. MITIN y O. V. TRAJTENBERG

Traducción directa del ruso por
ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ



EDITORIAL GRIJALBO, S. A.
MÉXICO, D. F., 1968

HISTORIA DE LA FILOSOFIA
Título de la obra original en ruso:
Historia de la Filosofía

Esta versión española ha sido hecha por Adolfo Sánchez Vázquez directamente de la primera edición rusa, en virtud de contrato con Mezhdunarodnaia Kniga, Plaza Smolenskaia-Sennaya, 2-34, Moscú.

© 1958, Mezhdunarodnaia Kniga, Moscú
D. R. © 1968, sobre la edición española por Editorial Grijalbo, S. A.
avenida Granjas, 82, México 16, D. F.

PRIMERA EDICION: 15 DE JUNIO DE 1960 ..... 5.000 EJEMPLARES
SEGUNDA EDICION: 25 DE ENERO DE 1968 ..... 3.000 „

Reservados todos los derechos. Este libro no puede ser reproducido, en todo o en parte, en forma alguna, sin permiso.



IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

INDICE GENERAL

Prólogo 9
Introducción 13
Objeto de la historia de la filosofía 13
Periodización de la historia de la filosofía 16
Oposición entre la historia marxista de la filosofía y las concepciones idealistas de la historia de la filosofía 18
El principio del espíritu de partido en la historia marxista de la filosofía 25
Importancia de la historia de la filosofía como ciencia 27

CAPITULO I

Nace y se desarrolla el pensamiento filosófico en las sociedades esclavistas del antiguo Oriente 31
1. Surge el pensamiento filosófico del antiguo Egipto y de Babilonia 38
2. Nace y se desarrolla el pensamiento filosófico en la antigua India 42
3. Nace y se desarrolla el pensamiento filosófico en la antigua China 56

CAPITULO II

Nace y se desarrolla la filosofía en Grecia y Roma durante la época del régimen de esclavitud 68
1. El materialismo de los filósofos jonios y las primeras corrientes materialistas en la antigua Grecia 71
2. El materialismo del siglo v a.n.e. y su lucha contra el idealismo (la "línea de Demócrito" y la "línea de Platón") 84
3. La filosofía de Aristóteles 103
4. Desarrollo de la filosofía en el período helenístico (siglos iii-i a.n.e.). Epicuro 117
5. Desarrollo de la filosofía en la antigua Roma. El materialismo de Tito Lucrecio Caro 125

CAPITULO III

El pensamiento filosófico de la época del feudalismo (su desarrollo hasta la formación de las relaciones capitalistas) 148
I. El pensamiento filosófico y sociológico en los países de Oriente 154
1. China 154
2. India 165
3. Japón 175
4. Irán 186
5. La filosofía de los países árabes. La filosofía hebrea 196
6. La filosofía bizantina y el pensamiento social de Bizancio 207
II. La filosofía y el pensamiento social de los pueblos de la U.R.S.S. ... 210
1. Los pueblos del Asia Central 210

2. Los pueblos de la Transcaucasia 218
3. Rusia (siglos IX-XVI) 231
III. La filosofía y el pensamiento social en los países de Europa Occidental (siglos V-XIV) 242

CAPITULO IV

La filosofía en los países de Europa Occidental y Central durante el período de formación del capitalismo (siglos XV-XVI) 260
1. El pensamiento filosófico avanzado se desarrolla en un proceso de lucha con la ideología religiosa católica y con la escolástica 264
2. Las concepciones sociales de la época de la Reforma 276
3. Los primeros socialistas utópicos. Tomás Moro y Campanella 281
4. La lucha de la ciencia contra la teología en los siglos XV-XVI. Nicolás Copérnico 284
5. La lucha del materialismo contra el idealismo en la Italia de fines del siglo XVI. Giordano Bruno 289

CAPITULO V

La lucha del materialismo y del idealismo durante el período de las primeras revoluciones burguesas de los países de Europa Occidental (finales del siglo XVI y principios del XVIII) 298
1. Se sientan las bases científico-naturales del materialismo mecanicista y del método metafísico en el siglo XVII 303
2. La filosofía materialista y las ciencias naturales se desarrollan durante el siglo XVII en Italia en un proceso de lucha contra la teología. Galileo Galilei 310
3. Desarrollo del pensamiento filosófico en Inglaterra en vísperas de la revolución inglesa del siglo XVII y en el curso de ella. El materialismo de F. Bacon y T. Hobbes 316
4. La filosofía en Francia en el siglo XVII. Descartes y el cartesianismo. Gassendi 334
5. El materialismo holandés del siglo XVII. Spinoza 356
6. Desarrollo de la ciencia natural mecanicista y del materialismo metafísico a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Newton y el newtonismo 367
7. La lucha entre el materialismo y el idealismo en Inglaterra después de la revolución burguesa del siglo XVII 376
8. La filosofía en Alemania durante el siglo XVII y comienzos del XVIII. Leibniz 393
9. Las concepciones sociales en Italia a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Juan Bautista Vico 399

CAPITULO VI

El pensamiento filosófico en Rusia durante el período de dominación del régimen de servidumbre y de nacimiento de las relaciones burguesas (siglo XVII y primeros dos tercios del XVIII) 405
1. Las concepciones filosóficas y sociales en Rusia durante el siglo XVII y la primera mitad del XVIII 409
2. El materialismo de M. V. Lomonósov. Su papel en el desarrollo de las nuevas ideas en las ciencias de la naturaleza 420

CAPITULO VII

La filosofía de los ilustrados y materialistas franceses como preparación ideológica de la revolución burguesa de Francia del siglo XVIII ... 443

1. Desarrollo de la filosofía francesa a fines del siglo XVII y principios del XVIII. El escepticismo de Pedro Bayle. El materialismo y el comunismo utópico de Juan Meslier 448
2. Los ilustrados burgueses del siglo XVIII en Francia. Voltaire. Montesquieu. Condillac 456
3. El materialismo francés del siglo XVIII. La Mettrie. Diderot. Helvecio. Holbach 466
4. Las concepciones metafísicas de los naturalistas del siglo XVIII y el materialismo francés 490
5. Concepciones filosóficas y sociológicas de los demócratas ilustrados y de los comunistas utópicos en Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII. Rousseau, Morelli y Mably 499
6. El pensamiento político francés en los años de la revolución burguesa (1789-1794) 508

CAPITULO VIII

El pensamiento filosófico en Norteamérica durante el período de la consolidación del régimen burgués (segunda mitad del siglo XVIII y primer tercio del siglo XIX). La filosofía en América Latina durante el siglo XVIII 515

1. Los pensadores ilustrados norteamericanos durante la segunda mitad del siglo XVIII. Franklin, Jefferson y Paine 518
2. El materialismo de José Priestley y su influencia en los Estados Unidos. Tomás Cooper 529
3. La filosofía en los países de América Latina durante el siglo XVIII 534

CAPITULO IX

La filosofía en Rusia y otros países de Europa Oriental durante la desintegración del régimen feudal basado en la servidumbre. Su desarrollo en un proceso de lucha entre el materialismo y el idealismo (segunda mitad del siglo XVIII al primer cuarto del siglo XIX) 537

1. La filosofía rusa durante el primer tercio del siglo XVIII y principios del XIX. Los ilustrados y A. N. Radíschev 537
2. La filosofía en Ucrania durante la segunda mitad del siglo XVIII. G. S. Skovoroda 559
3. Las ideas filosóficas de R. J. Boscovich, hombre de ciencia yugoslavo del siglo XVIII 562
4. La filosofía en Polonia a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Los pensadores ilustrados-materialistas 564
5. La filosofía en Rumania durante el siglo XVIII y principios del XIX 570
6. La filosofía en Hungría en el siglo XVIII y principios del XIX 575
7. La filosofía materialista en Rusia durante el primer cuarto del siglo XIX. Los decembristas-materialistas 578

Conclusión 590

Bibliografía y fuentes 597

Indice de nombres 627

Indice de conceptos 637

PROLOGO

La presente obra, editada por el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., consta de seis tomos.

En los tomos primero y segundo se expone la historia de las teorías filosóficas anteriores al marxismo; en los tomos restantes se ofrece la historia de la filosofía marxista, así como de las corrientes filosóficas más difundidas después de aparecer el marxismo.

En el primer tomo se examina la historia de la filosofía desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Dicho tomo comprende: la trayectoria filosófica de Europa Occidental hasta la revolución burguesa de Francia de fines del XVIII inclusive; la de Norteamérica hasta la terminación de la guerra de liberación nacional y la consolidación del capitalismo, es decir, hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX; la del pensamiento filosófico ruso hasta la insurrección de los decembristas inclusive, y, por último, el desarrollo filosófico de los países de Oriente hasta la formación del capitalismo en ellos.

Los autores y redactores del presente tomo han tratado de exponer, a la par que la historia de la filosofía antigua, de Europa Occidental y de los pueblos de la U.R.S.S., la trayectoria histórica del pensamiento filosófico de los países de Oriente (China y la India, Egipto y otros países árabes, Irán y Japón), así como de algunos países de la Europa Oriental y la América Latina.

En el primero y segundo tomos de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA no se pretende exponer la historia del pensamiento filosófico de todos los países del mundo, ya que la filosofía de algunos de ellos requiere todavía ser investigada desde un punto de vista científico, marxista.

Los originales del presente tomo han sido revisados y preparados para su impresión por las siguientes personas:

M. A. Dynnik, profesor y doctor en ciencias filosóficas; M. T. Iovchuk, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.; B. M. Kedrov, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias Pedagógicas de la República Federativa de Rusia y doctor en ciencias filosóficas; M. V. Mitin, académico, y O. V. Trajtenberg, miembro efectivo de la Academia de Ciencias Pedagógicas de la República Federativa de Rusia y doctor en ciencias filosóficas.

Los capítulos y apartados del primer tomo han sido redactados por los siguientes autores:

Introducción: B. M. Kedrov, M. T. Iovchuk y M. A. Dynnik.

Capítulo I: Y. P. Frantsev y N. P. Anikeev (apartado sobre la filosofía de la antigua India). Los profesores Chou Vai-Lu, Fin Yu-Lan y Hu

Shen, de la República Popular China, han escrito el apartado sobre la filosofía de la antigua China.

Capítulo II: M. A. Dynnik, con la colaboración de B. M. Kedrov (parte referente a los problemas de las ciencias naturales en el apartado sobre la filosofía de Aristóteles) y A. Makovelski (apartado sobre la filosofía en la antigua Roma).

Capítulo III: O. V. Trajtenberg y M. T. Iovchuk. Autores de apartados: Chou Vai-Lu, Fin Yu-Lan y Hu Shen (la filosofía en China), N. P. Anikeev (la filosofía en la India), Y. B. Radul-Zatulovski (la filosofía en Japón), P. Shad (la filosofía en Irán), B. T. Gorianov (la filosofía bizantina), A. M. Bogoutdinov (la filosofía de los pueblos del Asia Central), con la colaboración de G. A. Chariev (la concepción del mundo de Mahtum-Kuli), A. O. Makovelski (la filosofía en Azerbaidján) y V. K. Chaloián (la filosofía en Armenia).

Capítulo IV: M. A. Dynnik, B. M. Kedrov, O. Trajtenberg y E. P. Sitkovski, con la colaboración de A. V. Deriuguina e I. S. Narski.

Capítulo V: O. V. Trajtenberg y B. M. Kedrov. Autores de apartados: I. V. Kuznetsov (la concepción del mundo de Galileo y Newton), T. I. Oizerman (la filosofía de Descartes), E. P. Sitkovski (la filosofía de Gassendi), V. V. Sokolov (la filosofía de Spinoza) y M. P. Baskin (las ideas sociológicas de Vico).

Capítulo VI: B. M. Kedrov, M. T. Iovchuk y O. V. Trajtenberg.

Capítulo VII: M. A. Dynnik, y B. M. Kedrov (las ciencias naturales en el siglo XVIII).

Capítulo VIII: O. V. Trajtenberg (la filosofía de Priestley), M. P. Baskin (la ilustración en Norteamérica) y R. Burguete Ayala (la filosofía en América Latina).

Capítulo IX: M. T. Iovchuk. Autores de apartados: B. M. Kedrov (las ideas de Boscovich), O. V. Trajtenberg (la filosofía de Skovoroda), I. S. Narski (los ilustrados polacos), I. Y. Schipanov (los ilustrados rusos, Radíschev y los decembristas).

El apartado sobre la filosofía en Rumania, del capítulo antes citado, lo ha escrito un grupo de miembros del Instituto de Filosofía de la República Popular Rumana, bajo la dirección del académico K. I. Gulian y del profesor I. Banu.

El apartado sobre la filosofía en Hungría, del mismo capítulo, lo han redactado Lazlo Matras, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la República Popular Húngara, y M. A. Heveshi.

Los miembros del consejo de redacción del primer tomo de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA han reelaborado y completado los materiales de los autores de diversos apartados y capítulos.

V.-M. Kaganov ha participado en la preparación del libro para su impresión, así como en la revisión al presente tomo.

El índice analítico del primer tomo lo ha elaborado T. A. Sajarova, con la colaboración de O. N. Trubitsin, y el índice de nombres, L. N. Manuilova.

Han realizado el trabajo científico auxiliar al preparar el libro para su impresión L. N. Manuilova, T. A. Sajarova, L. V. Shumilova, Z. V. Gorlova, A. A. Kislova, K. V. Kuchunova, L. S. Kolesnikova, N. F. Naumova, y E. M. Pchelkina.

Los autores y redactores señalan y agradecen la ayuda prestada por los camaradas A. S. Baramidze, V. A. Beliaev, V. N. Bernadski, I. U. Budovnitz, G. S. Vasetski, V. I. Gazenko, D. P. Gorski, S. N. Grigorian, V. Y. Zajidov, D. I. Kardashev (fallecido), M. A. Leonov (fallecido), L. E. Maistrov, N. F. Ovchinnikov, I. D. Panzjav, A. P. Primakovski, F. M. Rosscikin (fallecido), N. G. Senin, T. N. Chenzova (fallecida), V. I. Chuchmarev, Yan Hin-Shun y otros investigadores científicos que han puesto a la disposición de la Redacción de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA sus propios materiales, los cuales han sido utilizados, en mayor o menor grado, al prepararse el presente tomo para su impresión.

Los autores y redactores expresan también su agradecimiento a E. A. Beliaev, E. E. Bertels, I. S. Braguinski, G. I. Gabov, B. G. Gafurov, A. M. Diakov, E. M. Zhukov, V. N. Zajoder, J. I. Kilberg, L. A. Kogan, U. Y. Kogan, N. I. Kondakov, L. I. Klimov, L. F. Kuzmin, A. A. Makarov, A. N. Maslin, J. N. Mondjian, M. A. Naumov, A. F. Okulov, I. M. Reisner, M. Z. Selektor, Z. V. Smirnova, V. E. Timoshenko, A. E. Usviatzov, M. D. Tsebenko y otros camaradas que han tomado parte en la recensión de los materiales del presente tomo, contribuyendo así a su redacción.

Los autores y redactores hacen constar con profundo agradecimiento la valiosa ayuda prestada por los filósofos e historiadores chinos, polacos, checoslovacos, húngaros y rumanos en la preparación y recensión de los apartados correspondientes del primer tomo de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

También extienden su agradecimiento a los filósofos e historiadores, a los trabajadores científicos de las academias de ciencias e instituciones de enseñanza superior de Ucrania, Bielorrusia, Uzbekistán, Georgia, Azerbaidján, Tadjikistán y Armenia, que han participado en la preparación y recensión de los apartados correspondientes de la historia del pensamiento filosófico de los pueblos de la U.R.S.S. del primer tomo de la presente obra.

Han participado activamente en la preparación de este libro los trabajadores científicos de las cátedras de filosofía de la Universidad de Estado "Lomonósov" de Moscú y de la Academia de Ciencias Sociales adjunta al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética.

La amplia discusión llevada a cabo en los medios científicos en torno a los proyectos del primer tomo de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ha contribuido a su redacción.

Proponiéndose mejorar en el futuro el contenido del presente tomo, sus autores y redactores ruegan a los lectores que envíen a la dirección del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Voljonka, 14, Moscú, las opiniones, observaciones y deseos que consideren oportunos a fin de tenerlos en cuenta al prepararse la segunda edición de esta obra.

INTRODUCCION

Objeto de la historia de la filosofía.

La filosofía [1] es una de las formas de la conciencia social; comprende las ideas acerca de las leyes generales del ser y del conocimiento, y acerca de las relaciones entre el pensamiento y el ser. La filosofía ha sido siempre la concepción del mundo de determinados grupos o clases sociales. Su objeto, es decir, el círculo de problemas estudiados por ella en el curso de su trayectoria histórica, ha cambiado reiteradamente y, en ocasiones, de un modo radical. Sin embargo, pese a ello, el problema filosófico fundamental ha sido siempre, y sigue siéndolo hasta hoy, el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, la conciencia y la materia. Según como los filósofos responden a esta cuestión, se dividen en dos campos fundamentales. Los que reconocen la primacía de la materia, de la naturaleza o del ser forman el campo del materialismo; los que consideran que lo primario es el espíritu, la conciencia, el pensamiento o la sensación constituyen el campo del idealismo. Pero el problema fundamental de la filosofía tiene también otro aspecto: el de si podemos conocer el mundo, el de si nuestras representaciones, nuestros conceptos, tienen una validez objetiva. El materialismo filosófico se caracteriza por responder afirmativamente a esta cuestión. En cambio, muchos filósofos idealistas (entre ellos Hume, Kant y otros) niegan abiertamente o ponen en tela de juicio la posibilidad de conocer la realidad; o sea defienden el agnosticismo; sin embargo, algunos filósofos idealistas (como Hegel, por ejemplo), aunque admiten la posibilidad de conocer el mundo y se pronuncian contra el agnosticismo, no pueden resolver acertadamente el problema de la cognoscibilidad de lo real, puesto que consideran que la conciencia, el espíritu, es lo primario.

Desde sus orígenes, las dos tendencias filosóficas fundamentales y opuestas entre sí —el materialismo y el idealismo— libran una lucha constante, lucha que refleja, en última instancia, la que se libra en la sociedad dividida en clases.

Esta lucha de clases en la sociedad es la principal fuerza propulsora del desarrollo social, así como de todas las formas de la conciencia social, incluida la filosofía. Hay que agregar a ello que, por regla general (con pocas excepciones), el materialismo expresa la concepción del mundo de las fuerzas avanzadas, progresivas, mientras que el idealismo representa,

[1] La palabra *filosofía* es de origen griego y significa literalmente "amor a la sabiduría" (de *φιλέω*, amo, y *σοφία*, sabiduría).

aunque no siempre, la concepción del mundo de las fuerzas ya caducas, conservadoras y reaccionarias de la sociedad.

La lucha del materialismo contra el idealismo ha contribuido siempre y, sigue contribuyendo hoy, a la lucha de la ciencia contra la religión. "Los enemigos de la democracia —dice Lenin— trataban con todas sus fuerzas de «refutar», minar, calumniar el materialismo, y defendían las diversas formas del idealismo filosófico, que se reduce siempre, de un modo o de otro, a la defensa o al apoyo de la religión." [2]

La lucha entre el materialismo y el idealismo es el hilo que engarza todo el desarrollo filosófico y constituye el contenido fundamental de la historia de la filosofía.

En cuanto ciencia, la historia de la filosofía tiene por objeto el desenvolvimiento del pensamiento filosófico en las distintas fases de desarrollo de la sociedad y, ante todo, la *historia del nacimiento, formación y desarrollo de las tendencias filosóficas fundamentales; es decir, el materialismo y el idealismo en su lucha recíproca.*

La historia marxista de la filosofía estudia la trayectoria seguida por la filosofía marxista en su lucha contra el idealismo y el cambio de unas formas del materialismo por otras; pero dicha historia no se limita a estudiar la trayectoria histórica del materialismo y sus diversas formas, sino que investiga asimismo las transformaciones sufridas por el idealismo, el desplazamiento de unas corrientes idealistas por otras.

La historia científica de la filosofía aborda también el nacimiento, la formación, el desarrollo y la lucha mutua entre dos métodos de conocimiento opuestos recíprocamente: el método dialéctico y el método metafísico. La esencia del método dialéctico estriba en que examina todo fenómeno en sus relaciones mutuas, en sus cambios y desarrollo, en sus contradicciones internas. El método metafísico representa absolutamente lo contrario: sustrae los fenómenos y procesos a su concatenación universal, niega la existencia de sus contradicciones internas y rechaza absolutamente el desarrollo, o bien lo reduce a cambios puramente cuantitativos. La lucha entre la dialéctica y la metafísica ha revestido formas concretas distintas según que la dialéctica se haya opuesto a la metafísica desde posiciones materialista o idealistas y según que la metafísica se halle ligada, en una situación histórica concreta, al materialismo o al idealismo.

Por tanto, la historia de la filosofía comprende también la *historia del nacimiento, formación y desarrollo de la dialéctica y de la metafísica y de su lucha mutua,* vinculada íntimamente a la lucha entre las dos tendencias filosóficas fundamentales.

La historia científica de la filosofía no puede limitarse exclusivamente a registrar y describir, de un modo exterior, los hechos filosóficos o a exponer pura y sencillamente el contenido de los diferentes sistemas filosóficos. La misión de la historia de la filosofía en cuanto ciencia estriba en descubrir las leyes que presiden el desenvolvimiento de la filosofía como forma de la conciencia social que refleja el ser social.

Las necesidades impuestas por la vida material de la sociedad condicionan, en última instancia, la trayectoria histórica de la filosofía. Al

[2] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo,* en *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. española, t. I, pág. 66, Moscú, 1948.

igual que otras partes integrantes de la supraestructura de la sociedad (el arte, la moral, el derecho, etc.), la filosofía o bien defiende los intereses de la base económica o bien lucha por la supresión de la antigua base y por su sustitución por otra nueva que responda al carácter y al nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Así, pues, en su trayectoria histórica, la filosofía se ajusta a la ley fundamental de toda la vida social, según la cual la conciencia social se halla determinada, en última instancia, por el desarrollo de la producción material.

El desenvolvimiento filosófico depende del carácter y de las peculiaridades que ofrece la lucha de clases en cada fase histórica del desarrollo social de un país dado, así como de la naturaleza y el nivel alcanzado por el progreso científico, particularmente en el campo de las ciencias naturales.

Pero la filosofía goza, al mismo tiempo, de una relativa autonomía en el curso de su evolución. Como forma particular de la ideología, posee sus rasgos específicos, sus propias leyes de desarrollo y cierta lógica interna, que expresa, de un modo generalizado, las leyes que rigen el conocimiento del mundo, leyes que reflejan, a su vez, las leyes objetivas de la naturaleza y del ser social.

La historia marxista de la filosofía pone al descubierto todos los aspectos del desarrollo del pensamiento filosófico en sus relaciones mutuas y concede una importancia decisiva a la dependencia en que, en última instancia, se halla la filosofía respecto del ser social y de la lucha de clases, sin la cual resulta imposible comprender acertadamente la esencia social de la filosofía, el papel que desempeña en la vida social y la significación que tiene en ésta.

Toda teoría filosófica, sea idealista o materialista, tiene siempre un carácter partidista. Esto quiere decir que cada pensador, cada filósofo expresa, de uno u otro modo, la concepción del mundo de tal o cual clase o grupo social. V. I. Lenin decía que el materialismo está impregnado de un espíritu de partido, ya que está obligado, al apreciar cualquier acontecimiento, a adoptar el punto de vista de determinado grupo social.

Lenin enseñaba que detrás de las diversas corrientes de la filosofía burguesa actual, disfrazadas frecuentemente con toda suerte de escolasticismos gnoseológicos, "no se puede por menos de ver la lucha de los partidos en la filosofía, lucha que expresa, en última instancia, las tendencias y la ideología de las clases enemigas dentro de la sociedad moderna. La novísima filosofía está tan impregnada del espíritu de partido como la filosofía de hace dos mil años. En realidad —una realidad velada por nuevos rótulos seudocientíficos y charlatanescos, o bajo una mediocre no pertenencia a ningún partido—, los partidos en lucha son el materialismo y el idealismo." [3]

Marx, Engels, Lenin y sus discípulos —entre ellos Stalin y otros— han criticado siempre a los partidarios del "término medio" en la lucha entablada entre las dos tendencias filosóficas fundamentales y han puesto al desnudo la absoluta inconsistencia de los intentos encaminados a situarse por encima del materialismo y del idealismo y a abrazar las posiciones de una imaginaria filosofía sin partido.

[3] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. española, pág. 415. Moscú, 1948.

La filosofía marxista se halla ligada íntimamente a la política de los partidos comunistas y obreros y la defiende activamente, expresando franca y abiertamente los intereses de la clase obrera.

Siguiendo las enseñanzas de Lenin, el Partido Comunista de la Unión Soviética y los partidos comunistas y obreros hermanos luchan diariamente, en forma activa, en favor del espíritu de partido de la filosofía marxista y en pro del desarrollo creador de la teoría marxista-leninista.

El materialismo dialéctico e histórico es la concepción del mundo del Partido Comunista de la U.R.S.S. y de los partidos marxistas-leninistas de los demás países. Y el nervio revolucionario del marxismo, su método científico, es la dialéctica materialista, es decir, la ciencia de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento humano.

Periodización de la historia de la filosofía.

Puesto que la filosofía es parte integrante de la supraestructura ideológica de la sociedad, dependiente a la vez de los cambios que se operan en su base económica, la periodización de la historia de la filosofía se funda, ante todo, en la historia correspondiente del desarrollo de las formaciones económico-sociales.

Todo desplazamiento de una formación económico-social por otra, producido en virtud de un cambio del modo de producción, conduce en resumidas cuentas a la sustitución de la vieja supraestructura (incluidas las ideas filosóficas) por otra nueva.

A la par con ello, la historia marxista de la filosofía tiene en cuenta la autonomía relativa del pensamiento filosófico, es decir, la lógica interna de su desarrollo; por tanto, en cada período histórico, examina el desenvolvimiento de la filosofía en relación con el nivel alcanzado por ella en su trayectoria anterior, así como en relación con el nivel y las necesidades del desarrollo de las ciencias naturales y sociales; en pocas palabras: en relación con la marcha general del conocimiento científico. Gran importancia reviste en el desarrollo histórico de la filosofía el desplazamiento sucesivo de las formas fundamentales del materialismo y de la dialéctica, desplazamiento que representa una línea progresiva, ascendente, en cuanto al desarrollo del pensamiento filosófico.

La periodización de la historia de la filosofía arranca del criterio de que la revolución filosófica provocada por la aparición del materialismo dialéctico e histórico, por la filosofía de la clase obrera, de la clase revolucionaria, constituye un momento decisivo, un verdadero viraje en la historia del pensamiento filosófico. Dicha filosofía se distingue cualitativamente de toda la filosofía anterior, de la filosofía premarxista, y es la expresión científica del papel histórico que desempeña el proletariado internacional y el reflejo de sus intereses vitales.

De acuerdo con ello, se distinguen dos épocas principales en el desarrollo del pensamiento filosófico: una, anterior a la aparición del marxismo, y otra, posterior a su nacimiento.

En consonancia con determinadas fases del desarrollo económico-social, cada una de esas épocas de la historia de la filosofía se divide, a su vez,

en grandes períodos que se presentan como formas específicas de la lucha que libran el materialismo y el idealismo.

La primera época de la trayectoria de desarrollo de la filosofía, es decir, la historia de las doctrinas filosóficas anteriores a la aparición del marxismo como ideología del proletariado, se divide en los grandes períodos siguientes:

1) Filosofía de la sociedad esclavista.
2) Filosofía de la sociedad feudal.
3) Filosofía de la época de transición de la sociedad feudal a la sociedad capitalista.
4) Filosofía de la sociedad capitalista (desde la revolución burguesa de Francia de finales del siglo XVIII hasta las revoluciones de 1848-1849 en Europa Occidental).

Desde el punto de vista cronológico, coinciden en lo esencial la trayectoria filosófica de los países de Europa Oriental y la de América en el período de la desintegración del régimen feudal y de la formación de las relaciones capitalistas.

El materialismo de los demócratas revolucionarios rusos y de otros países de Europa Oriental, aparecido en la primera mitad del siglo XIX antes de la creación del marxismo, continuó desarrollándose en las tres últimas décadas de ese mismo siglo, es decir, después de haber surgido la filosofía marxista. Mientras que en los países de Europa Occidental, desde mediados de la década del 40 del siglo XIX, ya existía y se desarrollaba el materialismo dialéctico e histórico como concepción del mundo del proletariado revolucionario, en Rusia y en otros países de Europa Oriental, en los que aún no se había constituido definitivamente el proletariado ni había surgido tampoco el movimiento obrero revolucionario, eran los demócratas revolucionarios quienes expresaban la ideología del movimiento liberador, preproletario, de las masas trabajadoras y, principalmente, de los campesinos. Aunque los trabajos de N. G. Chernishevski y N. A. Dobroliubov, así como algunos de V. G. Belinski, A. I. Herzen y sus compañeros de armas, fueron elaborados cuando ya existía el marxismo en Occidente, sin embargo, deben figurar, por lo que toca a su propio contenido, dentro de la filosofía premarxista.

En la segunda época de la historia de la filosofía, que se caracteriza por el desarrollo de la concepción científica y proletaria del mundo y por su lucha contra la filosofía burguesa reaccionaria, hay que distinguir también grandes períodos históricos. Importantísimo jalón que, dentro de la trayectoria filosófica, separa a un período histórico de otro es el paso de la época del capitalismo premonopolista a la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias (época a la que corresponde la fase leninista del marxismo).

También han constituido importantes jalones para la historia de la filosofía los grandes acontecimientos revolucionarios del tipo de la revolución de 1848, la Comuna de París de 1871, la primera revolución rusa de 1905 y, sobre todo, la Revolución Socialista de Octubre de 1917. La Gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia abrió una nueva era

en la historia de toda la humanidad e influyó decisivamente en el desarrollo posterior de la ideología, incluido el pensamiento filosófico.

Después de la Revolución de Octubre, el desarrollo de la filosofía se halla ligado a jalones tan importantes de la historia de la sociedad como el triunfo del socialismo en la U.R.S.S., la victoria de la gran revolución socialista china y la formación del sistema socialista mundial. En contraposición a la filosofía marxista, que se desenvuelve de un modo creador, el pensamiento filosófico de las clases explotadoras se vuelve cada vez más en nuestra época —y sobre todo en el período de la crisis general del capitalismo— un pensamiento de epígonos, reaccionario. Pero, a la par con ello, existen y se desarrollan actualmente teorías filosóficas y sociológicas progresivas, que reflejan en una forma específica, nacional, los intereses de la lucha liberadora de los pueblos dependientes y esclavizados contra el imperialismo y la reacción feudal. Tal es, por ejemplo, la teoría democrático-revolucionaria de Sun Yat-Sen con tendencias materialistas. Las fuerzas sociales que respaldan esas concepciones no marxistas, pero progresivas, pueden actuar en ciertas condiciones históricas —y en realidad actúan —como aliados del proletariado revolucionario en la lucha contra las fuerzas feudales y colonialistas ya caducas, contra la reacción imperialista. También, en la presente situación histórica, los hombres de ciencia pueden aportar y aportan valiosos trabajos científicos, especialmente en el campo de las ciencias naturales. Con respecto al desarrollo de la ciencia, se hacen intentos encaminados a interpretar sus conquistas desde un punto de vista filosófico y a someterlas a un tratamiento lógico, con ayuda de la lógica matemática, por ejemplo.

La historia científica de la filosofía actual no sólo debe estudiar la historia de la filosofía marxista, sino también reflejar las conquistas teóricas de las ciencias naturales de nuestra época, exponer la historia de las diversas corrientes filosóficas y sociológicas actuales, destacar todo lo valioso del desarrollo de la ciencia y del pensamiento social y, a la par con ello, someter a una severa crítica las escuelas filosóficas reaccionarias. Así como la ideología socialista adopta una actitud irreconciliable hacia la ideología burguesa reaccionaria, así también la filosofía marxista, parte integrante de la ideología científica socialista, se halla en abierta oposición a las concepciones filosóficas de los ideólogos burgueses.

Oposición entre la historia marxista de la filosofía y las concepciones idealistas de la historia de la filosofía.

La historia científica y marxista de la filosofía se contrapone abiertamente a las diversas concepciones idealistas, muy numerosas, de la historia de la filosofía. Dichas concepciones idealistas ignoran las bases materiales del desarrollo filosófico, así como la lucha de clases que constituye su principal fuerza motriz, y, en lugar de esas fuentes reales y verdaderas, señalan otras imaginarias. Partiendo de una interpretación idealista de la historia, los adeptos de las concepciones citadas buscan el impulso fundamental del desarrollo filosófico en factores espirituales, tales como el anhelo humano de alcanzar la verdad, las razones subjetivas del pensador o bien en fantásticas abstracciones como las particularidades y exi-

gencias de la "razón pura", de la "idea absoluta", etc. Las concepciones idealistas de la historia de la filosofía niegan que la filosofía dependa de la vida económica de la sociedad y niegan, sobre todo, el carácter de clase de la filosofía y el papel que desempeña la lucha de clases como fuerza propulsora del desarrollo filosófico en la sociedad escindida en clases. Por consiguiente, examinan el desenvolvimiento de las teorías e ideas filosóficas, a la vez que la ideología en general, al margen de la vida real de la sociedad, como si no dependiera de las condiciones de existencia material. A causa de ello, los filósofos idealistas llegan a la falsa conclusión de que las ideas filosóficas por sí solas, sin que medie ninguna influencia de las relaciones sociales, pueden originar y originan otras ideas filosóficas y concluyen asimismo que, por esa razón, todo el desarrollo de la filosofía se relaciona exclusivamente con la filiación de las ideas, es decir, se limita al desprendimiento (o derivación) de nuevas ideas del seno de las ya existentes.

La tesis de un desarrollo "puro" de la filosofía, en orden a la filiación de las ideas, es una tesis fundamental y general por lo que toca a la totalidad de las concepciones idealistas de la historia de la filosofía. Y en ella cobra concreción el principio básico idealista de la primacía del espíritu con relación al ser en general y de la conciencia con respecto al ser social. Ello explica que el marxismo, al criticar las concepciones idealistas de la historia de la filosofía, apunte, ante todo, contra su tesis básica y general de la filiación de las ideas y, por ello mismo, contra la separación idealista entre la filosofía y la vida real. En oposición a dichas concepciones, la historia marxista de la filosofía pone de relieve que la historia de la filosofía depende de la historia de la vida material de la sociedad y demuestra que "a los filósofos no los ha impulsado en absoluto sólo y exclusivamente la fuerza del pensamiento puro, como ellos se imaginan. En realidad, lo que los ha impulsado ha sido principalmente el progreso de las ciencias naturales y de la industria, cada vez más rápido y más impetuoso." [4]

Otro rasgo común a todas las concepciones idealistas de la historia de la filosofía estriba en sus ideas preconcebidas, en su falta de objetividad al explicar las doctrinas filosóficas pasadas y presentes y, sobre todo, en su empeño por rebajar o silenciar la historia del materialismo. A juzgar por los designios de los filósofos idealistas, la historia de la filosofía debe atestiguar la veracidad del idealismo. Poniendo al desnudo la naturaleza reaccionaria y anticientífica de semejantes concepciones idealistas de la historia de la filosofía, decía Lenin: "El místico-idealista-espiritualista Hegel (como toda la filosofía contemporánea oficial, idealista y clerical) ensalza y masca y vuelve a mascar en la historia de la filosofía la mística y el idealismo, ignorando y tratando despectivamente al materialismo." [5]

Por oposición a las concepciones idealistas que tergiversan la verdadera trayectoria histórica de la filosofía, la historia marxista de ella se plantea como uno de sus objetivos más importantes el restablecimiento de

[4] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. rusa, t. II, pág. 352. Moscu, 1955.

[5] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* ed. rusa, pág. 263. Moscú, 1947.

la verdad histórica; por esta razón, pone de relieve el verdadero contenido de las doctrinas filosóficas del pasado, se pronuncia contra la falsificación y la deformación de la historia del materialismo por sus enemigos y esclarece su verdadero papel en la historia del pensamiento filosófico.

La historia marxista de la filosofía es incompatible con la actitud objetivista burguesa en la historia del pensamiento filosófico, ya que el objetivismo burgués se vale de una supuesta posición "no partidista" y "por encima de las clases" para tratar de esfumar el contenido de clase de las teorías filosóficas. El marxismo-leninismo se opone al objetivismo burgués que pretende rehabilitar las ideas filosóficas y sociológicas reaccionarias del pasado y del presente, así como ocultar su esencia anticientífica.

Muchas interpretaciones idealistas de la historia de la filosofía se caracterizan, en general, por concebir dicha historia desde el reaccionario punto de vista nacionalista burgués y desde las posiciones cosmopolitas burguesas. El nacionalismo burgués ensalza el papel de unos pueblos en la historia del pensamiento filosófico, a la par que niega el de otros, de los pueblos de los países pequeños y dependientes, así como su capacidad para desarrollar la filosofía. El "europeocentrismo" o, más exactamente, el "occidentrismo", ha causado y sigue causando un enorme daño al sostener que la verdadera filosofía es una creación occidental y que, en el curso de los dos milenios pasados, Oriente no ha creado ninguna teoría filosófica original; el pensamiento filosófico oriental durante ese tiempo, afirma también, no ha hecho más que arrastrarse a la cola de la filosofía occidental o rumiar una y otra vez los viejos mitos religiosos. Los historiadores reaccionarios de la filosofía y, especialmente, los ideólogos del imperialismo rebajan la importancia del pensamiento filosófico de los pueblos asiáticos (de China, India, Asia Central, etc.), de los países árabes y de los pueblos de Europa Oriental (de Rusia, de los países esclavos, etc.) y llegan a hacer afirmaciones tan falaces como la de que esos pueblos, en general, no se hallan dotados para el cultivo de la filosofía. Ahora bien, las investigaciones científicas han demostrado que semejantes puntos de vista reaccionarios carecen por completo de fundamento.

En cuanto a la filosofía marxista, sus enemigos francos y embozados sostienen una tendenciosa concepción que, en el fondo, se reduce a presentar el marxismo como una doctrina local, como una teoría "occidental", plasmada íntegramente en suelo de Occidente. En la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, y sobre todo posteriormente al triunfo de la revolución socialista en Rusia en 1917, los enemigos del marxismo difunden con gran empeño esta concepción. Ello responde al propósito de separar al leninismo del marxismo presentándolo como una teoría puramente "rusa", que no puede ser aplicada en otros países. La inconsistencia científica y el carácter reaccionario de semejante tesis es evidente. En verdad, existe una relación íntima, indisoluble, entre las teorías de Marx y Engels y las de Lenin. La teoría leninista, al igual que la teoría de Marx, tiene un carácter internacional; en efecto, el leninismo es el marxismo de la época imperialista y de las revoluciones proletarias, es decir, la teoría que continúa directamente y desarrolla la doctrina de Marx y Engels.

Por oposición a las tesis nacionalistas burguesas, la historia marxista de la filosofía se atiene consecuentemente al principio del internacionalismo proletario, atendiendo por igual a las aportaciones positivas de todos los pueblos —grandes o pequeños— al desarrollo del pensamiento filosófico. Se opone resueltamente tanto al nacionalismo burgués, que ensalza a los filósofos de una sola nación y trata con desprecio a los de las demás naciones, como a su reverso, el cosmopolitismo burgués, que niega el papel y la significación de las condiciones y rasgos peculiares de carácter nacional en el desarrollo de la filosofía en los distintos países.

La historia marxista de la filosofía pone al desnudo hasta sus raíces la concepción reaccionaria que divide a todo el pensamiento filosófico en "avanzado" (la filosofía occidental) y "atrasado" (la filosofía oriental), y restablece la verdad histórica al mostrar la trayectoria fecunda y progresiva del pensamiento filosófico, especialmente el materialismo, en China, la India, los países árabes y otros países orientales, en Rusia y otros pueblos eslavos y al poner de relieve la significación internacional de la filosofía de esos pueblos, así como su lucha contra el idealismo y la religión. Con ello se asesta un golpe a las concepciones reaccionarias y seudocientíficas de la historia de la filosofía que presentan falsamente todo el pensamiento filosófico de los pueblos orientales como un pensamiento idealista-religioso, místico-contemplativo, extraño a la ciencia, hostil a la civilización occidental, etc.

La concepción marxista de la historia de la filosofía parte del hecho de que las ideas filosóficas expresan los intereses de las clases que luchan entre sí en un país dado y arranca asimismo del criterio de que dichas ideas se hallan ligadas íntimamente a la situación histórica y, por tanto, a las condiciones nacionales en que han surgido. Por esta razón, la filosofía y, ante todo, la filosofía progresiva, refleja los rasgos peculiares de la historia de un país dado. Al ponerse al descubierto las particularidades históricas nacionales de las doctrinas filosóficas del pasado, se puede refutar plenamente la concepción idealista, cosmopolita burguesa, que se imagina el desarrollo filosófico como el movimiento de un pensamiento abstracto universalmente humano, exento de peculiaridades nacionales y sin ningún fundamento en la vida social.

Pero, a la par con ello, la historia marxista de la filosofía no considera en absoluto que la filosofía de la humanidad sea una mera suma de sistemas filosóficos, que hayan surgido en diversos países en forma aislada e independientemente los unos de los otros. Demuestra, por el contrario, que las teorías filosóficas surgidas y desarrolladas en tal o cual país se hallan en una relación de interdependencia con las de otros países, que al mismo tiempo que han sufrido la influencia de dichas doctrinas han influido, a su vez, en ellas. Dicha interdependencia se manifiesta más acusadamente cuando se trata de países que se han hallado en iguales o semejantes condiciones históricas. Por esta razón, el desarrollo del pensamiento filosófico nunca se ha encerrado en el marco de algunos países aislados, sino que ha abarcado al mismo tiempo a varios países que mantenían entre sí diversas relaciones económicas, políticas e ideológicas.

Por tanto, la historia marxista de la filosofía refleja la unidad y concatenación mutua de las condiciones nacionales e internacionales en que se desenvuelve el pensamiento filosófico.

Muchas concepciones idealistas y metafísicas de la historia de la filosofía, así como sociológicas vulgares, adoptan una actitud carente de objetividad y absolutamente negativa hacia el pensamiento filosófico de épocas anteriores. En dicha actitud se pone de manifiesto un "nihilismo" peculiar en el terreno de la historia de la filosofía. Dicho "nihilismo" consiste en adoptar una actitud extremadamente simplista y unilateral hacia la herencia de los siglos pasados y en negar, franca o veladamente, el valor que tiene para la cultura actual. Los autores de muchas teorías idealistas actuales sostienen que en la filosofía no cabe ningún progreso, que el pensar filosófico no hace más que moverse en el mismo sitio y que incluso representa un regreso, es decir, una vuelta hacia atrás.

Los representantes de la filosofía reaccionaria actual, particularmente de las diversas corrientes neopositivistas, se caracterizan por su actitud despectiva, nihilista, hacia la gran herencia filosófica del pasado, incluida en ella la herencia de los pensadores progresivos de sus propios países. Así, por ejemplo, los filósofos reaccionarios ingleses ignoran y tergiversan las grandes teorías de Bacon y Hobbes, fundadores del materialismo inglés, para no hablar ya de los últimos materialistas de su país. En Francia, los exponentes de la filosofía "oficial" echan al olvido los elementos positivos de la filosofía de Descartes, así como las teorías materialistas de los pensadores del siglo XVIII: Diderot, Holbach y otros. La filosofía reaccionaria-clerical italiana trata con desdén las concepciones materialistas de dos hijos de Italia tan grandes como Giordano Bruno y Galileo. Los filósofos reaccionarios de Alemania Occidental arrojan por la borda la dialéctica hegeliana y el materialismo de Feuerbach y difaman, por todos los medios, a la filosofía de Marx y Engels. Para los ideólogos reaccionarios de los Estados Unidos no existen las grandes tradiciones de los jefes políticos y pensadores progresivos como Jefferson, Paine y Cooper. Los emigrados rusos blancos, de común acuerdo con los reaccionarios extranjeros, se especializan en la tarea de "aniquilar" las teorías de los materialistas rusos de los siglos XVIII y XIX, y, sobre todo, los trabajos de los marxistas rusos.

A la par que silencian o tergiversan el legado de las grandes teorías filosóficas de otros tiempos, los filósofos reaccionarios actuales alzan sobre el pavés a toda clase de filósofos idealistas de épocas pretéritas, ya olvidados o incluso totalmente desconocidos, o bien insignificantes desde un punto de vista científico, pero cuyas ideas filosóficas responden a las exigencias de la reacción ideológica actual.

En oposición a las concepciones "nihilistas", la historia marxista de la filosofía enfoca históricamente el proceso de desarrollo del pensamiento filosófico. Asimismo, rechaza las concepciones subjetivistas de la historia de la filosofía y combate todo intento de exponer y valorar las teorías filosóficas de los pensadores del pasado desde las posiciones subjetivas del historiador de la filosofía. La dialéctica incluye la negación como aspecto esencial de ella, pero no la concibe como abandono o destrucción de todo lo anterior, sino como la reelaboración crítica de las verdaderas conquistas de la civilización universal y como la conservación de cuanto encierran de valor las adquisiciones del pasado, es decir, como un nexo de continuidad en la trayectoria de desarrollo de la sociedad y de la cultura humana.

La historia marxista de la filosofía se guía por esta tesis de principio, formulada por Lenin: "Ni la negación pura, ni la negación gratuita, ni la negación escéptica, la vacilación o la duda son lo característico y lo esencial en la dialéctica, por más que contenga el elemento de la negación —y, además, como su elemento más importante—, sino la negación en cuanto momento de la relación, en cuanto aspecto del devenir que mantiene lo positivo, es decir, sin vacilación alguna, sin ningún eclecticismo." [6]

Expresión del modo antihistórico, subjetivista burgués, de enfocar la historia de la filosofía son los intentos de los epígonos actuales de las doctrinas filosóficas pretéritas encaminados a encuadrar a los pensadores del pasado en la época actual, a modernizar sus ideas y a resucitar las concepciones reaccionarias de otros tiempos bajo nuevas etiquetas (neotomismo, neoplatonismo, etc.). Esa tendencia es tan ajena a la historia científica de la filosofía como el "nihilismo".

El subjetivismo en la historia de la filosofía consiste en concebir de un modo anticientífico e idealista el desarrollo del pensamiento filosófico, viéndolo como fruto de la labor de algunos filósofos, al margen de la vida real y de la actividad práctica. El subjetivismo reduce la historia de la filosofía a una sucesión de nombres y sistemas, sin tomar en cuenta las situaciones históricas concretas ni la lucha de clases.

Al rechazar por igual el "nihilismo" y el subjetivismo por lo que toca a la valoración y crítica de las teorías filosóficas del pasado, la filosofía marxista-leninista parte del criterio de que la historia no puede ser modificada arbitrariamente, ni tampoco presentada mejor o peor de lo que en realidad es.

Uno de los rasgos característicos de las concepciones idealistas en las actuales historias de la filosofía es su empirismo vulgar, su empeño en limitarse a una mera descripción de las diversas doctrinas, a la exaltación de unas y al rebajamiento de otras, sin intentar seriamente esclarecer, desde un ángulo científico, el desarrollo del pensamiento filosófico, es decir, sin desentrañar las leyes que presiden ese desarrollo.

En este aspecto, puede decirse que los autores de las concepciones idealistas actuales de la historia de la filosofía han retrocedido considerablemente en comparación con los grandes filósofos del pasado, como Hegel, por ejemplo.

La médula racional de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, pese a su carácter profundamente idealista, estribaba en su pretensión de considerar dicha historia no como una suma mecánica de sistemas aislados de diversos pensadores, sino como la trayectoria histórica progresiva del desarrollo del conocimiento. Partiendo de su concepción idealista del universo, Hegel trató de demostrar en su *Historia de la Filosofía* que cada sistema filosófico representa, en el devenir histórico de la filosofía, una determinada fase del desarrollo de la "idea absoluta" y, a la par con ello, se esforzó por examinar, en un plano lógico, todo el desenvolvimiento filosófico universal como el proceso histórico de formación de las categorías de la lógica dialéctica. Engels decía que cada categoría hegeliana viene a ser una fase de la historia de la filosofía. Al

[6] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 197.

decir de Lenin, el filósofo alemán "perseguía ante todo la *dialéctica* en la historia de la filosofía".[7] Así, pues, aunque de un modo idealista, es decir, separando el proceso espiritual de su base material y convirtiendo al espíritu en creador de toda la realidad, Hegel trató de descubrir cierta sujeción a las leyes en el cambio sucesivo de doctrinas filosóficas; sin embargo, al aferrarse a sus posiciones idealistas, no pudo desentrañar las verdaderas leyes del desarrollo filosófico.

Al abandonar las mejores tradiciones del pensamiento filosófico del pasado, los historiadores reaccionarios actuales de la filosofía arrojan también por la borda cuanto hay de racional y dialéctico en las ideas de Hegel sobre la historia de la filosofía.

La concepción marxista de la historia de la filosofía es profundamente dialéctica; rechaza toda superficialidad en el examen de las doctrinas filosóficas y exige un análisis concreto y empapado de contenido; exige, asimismo, que se esclarezca el lugar que ocupan en la trayectoria general del desarrollo filosófico y que se señale su dependencia respecto de la situación histórico-social, el nivel científico y las exigencias de la práctica.

La historia científica exige que la concepción del mundo de cada pensador sea estudiada en todos sus aspectos y se haga lo propio con el contenido de cada doctrina filosófica; rechaza, por tanto, que determinadas ideas de un filósofo sean aisladas tendenciosamente de su contexto con objeto de criticar su doctrina o de ensalzarla artificialmente, es decir, sin analizarlas en su conjunto y a fondo. Engels decía, por ejemplo, que no hay que leer a Hegel "para descubrir los paralogismos y trucos que le sirvieron de palanca en su construcción. Eso es puro trabajo escolar. Mucho más importante es descubrir lo que hay de verdadero y genial bajo una falsa forma y dentro de una conexión artificial." [8]

El modo marxista de abordar la historia de la filosofía y el análisis crítico de las diversas teorías filosóficas, desde el punto de vista del materialismo dialéctico e histórico, presuponen la necesidad de adentrarse en los problemas más profundos y arduos de las teorías examinadas. En la historia de la filosofía, como en cualquier rama del saber, la superficialidad es incompatible con la ciencia. Criticando a Kuno Fischer, uno de esos investigadores superficiales de la historia de la filosofía, señalaba Lenin que los más "abstractos" razonamientos de Hegel los expone "muy mal, tomando *lo más fácil* —ejemplos sacados de la *Enciclopedia*— y agregando banalidades..., sin indicar al lector *cómo* buscar la clave de las transiciones difíciles, de los matices, del flujo y reflujo de los conceptos hegelianos abstractos." [9]

Todo esto nos dice que, en oposición a las concepciones idealistas y metafísicas, la historia marxista de la filosofía es la verdadera ciencia del desarrollo histórico del pensamiento filosófico de la humanidad.

[7] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 233.
[8] F. Engels, *Carta a K. Schmidt*. C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, pág. 442, Leningrado, 1953.
[9] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 151.

El principio del espíritu de partido en la historia marxista de la filosofía.

Uno de los principios básicos e inquebrantables de la ciencia filosófica marxista, incluida la historia de la filosofía, es el principio del espíritu de partido.

La historia marxista de la filosofía sustenta abierta y consecuentemente las tesis científicas del materialismo dialéctico acerca del desarrollo del pensamiento filosófico, oponiéndolas a las tesis idealistas y religiosas sobre la filosofía; defiende, a su vez, al materialismo frente a los ataques que le lanzan sus enemigos y, por último, somete a una crítica científica las concepciones idealistas de la historia de la filosofía.

El espíritu de partido que impregna la historia marxista de la filosofía apunta contra la actitud objetivista hacia la filosofía burguesa, actitud que conduce a exagerar los méritos de los filósofos burgueses, a privar a la filosofía marxista de su temple militante y ofensivo, y, finalmente, a desposeer la filosofía de su contenido ideológico y de sus principios. El objetivismo filosófico ha sido criticado severamente en los trabajos de V. I. Lenin, en algunas resoluciones e indicaciones del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, en los trabajos de J. V. Stalin y en la discusión filosófica llevada a cabo en la U.R.S.S. en 1947.

También luchan activamente en pro del espíritu de partido de la teoría marxista, en favor del materialismo y contra la ideología burguesa, Mao Tse-Tung, Mauricio Thorez, Palmiro Togliatti y otros dirigentes de los partidos comunistas y obreros.

El principio del espíritu de partido en la filosofía no solamente exige saber desentrañar y poner al desnudo todo lo que hay de regresivo en las doctrinas filosóficas, todo lo que responde en ellas a los intereses de las clases sociales reaccionarias, sino también saber conservar y defender lo que encierran de progresivo las distintas teorías filosóficas, tomando de ellas todo lo valioso. Refiriéndose a los sabios burgueses de nuestra época, decía Lenin que pese al carácter reaccionario de sus ideas filosóficas o, por ejemplo, de sus concepciones en el terreno de la teoría general de la economía política, podían realizar valiosos trabajos en el campo de las investigaciones especiales prácticas. "La misión de los marxistas, tanto aquí como allá, es la de saber asimilar y reelaborar las adquisiciones de esos «recaderos»... y *saber* rechazar de plano su tendencia reaccionaria, saber seguir una línea *propia* y luchar contra toda la línea de las fuerzas y clases que nos son enemigas." [10]

Por consiguiente, el verdadero partidismo, en el sentido leninista del término, en cuanto al modo de enfocar las doctrinas filosóficas premarxistas, así como las teorías actuales no marxistas, no tiene nada que ver con el rechazo simplista de ellas sin haberlas sometido previamente a un detallado análisis, a un concienzudo examen crítico de su argumentación esencial o sin analizar sus raíces de clase y gnoseológicas. Al plantearse el problema de la crítica de la filosofía de Kant, la de Mach, etc., Lenin condena a los que critican el kantismo (y el agnosticismo en general) más bien desde las posiciones del materialismo vulgar que desde el ángulo

[10] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., ed. cit., pág. 397.

del materialismo dialéctico, puesto que semejante crítica se limita a rechazar sus razonamientos sin adentrarse en ellos, en vez de enderezarlos (como Hegel enderezaba a Kant) profundizándolos, generalizándolos y ampliándolos, y poniendo de relieve los nexos y transiciones entre todos los conceptos. A este respecto, Lenin señalaba que constituía un grave error el que algunos "marxistas criticasen (a principios del siglo XX) a los kantianos y a los discípulos de Hume más bien a la manera de Feuerbach (y a la de Büchner) que a la de Hegel." [11]

Lenin criticaba las ideas de los partidarios del materialismo vulgar que no ven ni comprenden que el idealismo filosófico tiene también sus raíces gnoseológicas. "El idealismo filosófico *sólo* es absurdo desde el punto de vista del materialismo burdo, simplista y metafísico. En cambio, desde el punto de vista del materialismo *dialéctico,* es un desarrollo *unilateral,* exagerado... el desarrollo (la hinchazón, el tumor) de uno de los rasgos, aspectos o límites del conocimiento hasta convertirse en algo absoluto, *separado* de la materia, de la naturaleza, divinizado." [12]

El análisis crítico de las diferentes escuelas filosóficas, entre ellas las del idealismo filosófico, "físico", "fisiológico", etc., y otras escuelas idealistas actuales, presupone precisamente la distinción concreta y la definición de los rasgos, límites o aspectos del conocimiento que, al ser separados de la materia y elevados a un plano absoluto, han conducido a la aparición de una corriente idealista dada. Sólo ese análisis profundo, verdaderamente científico, permite descubrir las raíces gnoseológicas de cualquier forma de idealismo filosófico y no rechazarlo pura y simplemente, sino superarlo de un modo efectivo, demostrándose así que, al concebir acertadamente los aspectos o límites correspondientes del conocimiento, considerado éste en sus relaciones con la materia en movimiento, se reduce la posibilidad de que surja tal o cual concepción idealista, concepción que representa de por sí una flor estéril que brota en el árbol verde del vivo, fecundo y verdadero conocimiento humano.

El principio del espíritu de partido en la filosofía marxista es incompatible con el dogmatismo, que divorcia a la filosofía de la práctica y convierte sus tesis en decrépitos dogmas. Dicho principio es incompatible también con toda interpretación y apreciación subjetivista de las doctrinas filosóficas. Expresión de las concepciones subjetivistas en el terreno de la ciencia histórica es la tesis antihistórica que reduce la historia a la política, proyectada hacia el pasado. Esta tesis se difundió también entre algunos historiadores de la filosofía y se puso de manifiesto en su alejamiento de la verdad histórica, y en el abandono de los principios rigurosamente científicos que sirven de base a la ideología y a la política del Partido Comunista. El subjetivismo se expresó igualmente en el "examen" arbitrario y en las apreciaciones seudocientíficas de las teorías filosóficas, basadas en una situación pasajera o casual, sin tener en cuenta las leyes objetivas que presiden el desarrollo histórico. Esa adaptación arbitraria, subjetivista, de la historia de la filosofía a cualquier situación, con frecuencia de carácter casual, conduce a la ausencia de principios y de contenido ideológico. Ahora bien, esto se halla tan lejos de la verdadera dialéctica marxista como el relativismo machista de la dialéctica. "La

[11] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* ed. cit., pág. 154.
[12] Ibídem, pág. 303.

flexibilidad polifacética, universal de los conceptos —decía Lenin—, flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios; he ahí la esencia de la cuestión. Esa flexibilidad, aplicada subjetivamente = eclecticismo y sofística. Aplicada *objetivamente*, flexibilidad que refleja la multiformidad del proceso material y su unidad, es dialéctica, es decir, reflejo adecuado del desarrollo eterno del mundo." [13]

Lenin decía que sería falso valorar a los pensadores y dirigentes del pasado partiendo de lo que no aportaron en comparación con las exigencias actuales, en vez de juzgarlos por lo que aportaron de nuevo, comparados con sus predecesores. Pero, al mismo tiempo, se pronunciaba en favor de que se observara la más rigurosa historicidad al exponerse la historia de la filosofía y en contra de que se atribuyera, por ejemplo, a un pensador antiguo un "desarrollo" de sus ideas que jamás existió o en contra de que las viejas ideas filosóficas fueran presentadas con un ropaje actual.

Los partidos comunistas y obreros, que defienden el principio del espíritu de partido de la concepción científica del mundo, a la par que combaten la ideología burguesa, así como el dogmatismo y subjetivismo filosófico, desarrollan creadoramente la teoría marxista y se pronuncian con toda decisión contra los intentos de revisar los principios universales e inquebrantables del marxismo-leninismo, principios probados en la lucha efectiva por el comunismo en la U.R.S.S. y en otros países.

Importancia de la historia de la filosofía como ciencia.

La historia marxista de la filosofía permite comprender y generalizar el desarrollo histórico del pensamiento filosófico de la humanidad e interpretar la experiencia que brinda el conocimiento científico. Muestra asimismo cómo fue forjándose históricamente el arte de manejar los conceptos y las categorías de la ciencia, cómo se gestaron y se plasmaron, en diferentes épocas históricas, los métodos y procedimientos del pensar teórico, es decir, los métodos para conocer científicamente las leyes por que se rigen la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

La historia marxista de la filosofía enseña a enfocar, desde un punto de vista histórico, las doctrinas filosóficas del pasado, contribuye a descubrir las causas de los fenómenos estudiados y, de ese modo, contribuye también a elaborar el método adecuado del pensamiento, el método dialéctico, y a aplicar la lógica dialéctica en el proceso de conocimiento y transformación del mundo.

La historia marxista de la filosofía no sólo tiene una gran significación cognoscitiva, sino también una inmensa importancia práctica. En virtud de su íntima relación con la política de los partidos comunistas, está llamada a servir de instrumento en la lucha ideológica que libran las fuerzas progresivas de la sociedad actual contra las fuerzas de la reacción y del oscurantismo. Por último, la historia marxista de la filosofía contribuye a que la concepción marxista-leninista del mundo penetre en la conciencia de los trabajadores de la U.R.S.S. y de otros países, ayudando así a su educación comunista.

[13] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 84.

Los trabajos de Lenin tienen una inmensa importancia para el desarrollo de la historia científica de la filosofía, ligada estrechamente a las tareas planteadas por la lucha ideológico-política del Partido Comunista. Partiendo de las tesis fundamentales de los fundadores del socialismo científico acerca de la historia de la filosofía, Lenin, en sus obras *Materialismo y empiriocriticismo, Carlos Marx, Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo, Cuadernos filosóficos, Sobre la significación del materialismo militante* y otras, elaboró creadoramente los principios metodológicos de la historia marxista de la filosofía y los aplicó al investigar científicamente las diferentes tendencias filosóficas, desde la Antigüedad hasta nuestros días.

La historia marxista-leninista de la filosofía enseña que la relación con la vida, con la actividad práctica, ha sido, es y será siempre la fuente de desarrollo y de enriquecimiento de toda filosofía avanzada, progresiva. Esto afecta, de modo especial, a la filosofía científica de nuestro tiempo, es decir, a la filosofía marxista, que desde su aparición ha reflejado siempre los intereses del proletariado, los intereses del pueblo trabajador que lucha por liberarse de la esclavitud capitalista, por el triunfo del comunismo. Dicha filosofía se halla ligada asimismo al progreso científico y, por medio de él, a las exigencias del desenvolvimiento de las fuerzas productivas. Para la filosofía marxista, la práctica es la fuente de todo su desarrollo y, al mismo tiempo, el criterio con que se juzga la verdad de las tesis, conclusiones y generalizaciones propuestas. Lenin decía que el punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el primero y el fundamental en la teoría del conocimiento. Muchos filósofos afirman que la teoría del conocimiento es una teoría "pura", abstracta en extremo y alejada de actividad práctica; sin embargo, lo cierto es que se halla bajo la influencia viva y directa de la práctica. En el marxismo "toda la práctica humana viva hace irrupción en la teoría misma del conocimiento, proporcionando un criterio objetivo de la verdad." [14] Sólo una teoría filosófica que esté vinculada íntimamente a la vida, a la actividad práctica, puede aspirar a contribuir al descubrimiento de la verdad objetiva y, lo que es más, contribuir no sólo a que los hombres expliquen el mundo, sino a transformarlo prácticamente en consonancia con las leyes que lo rigen. Precisamente por su vinculación con la vida, con la práctica, la filosofía marxista puede contribuir así a la transformación revolucionaria del mundo.

La historia de la filosofía demuestra que el materialismo dialéctico responde a los intereses de la lucha liberadora de las masas y de la edificación comunista; demuestra también que el materialismo dialéctico generaliza las conquistas de la ciencia, señala las perspectivas de desarrollo de la sociedad y del pensamiento científico y, finalmente, enseña a luchar contra las fuerzas reaccionarias y las tradiciones del viejo régimen, contra los fenómenos negativos que frenan el avance hacia el comunismo. La unidad de la teoría y la práctica es la brújula que orienta a los partidos comunistas y es, a la vez, un factor importantísimo para el desarrollo creador del marxismo, incluyendo su filosofía.

Al poner al desnudo no sólo las raíces sociales, sino también las raíces

[14] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., ed. cit., pág. 213.

gnoseológicas de las diversas doctrinas filosóficas, la historia marxista de la filosofía demuestra que las fuerzas sociales reaccionarias se aferran a cualquier desviación de los filósofos y hombres de ciencia con relación a la vía del conocimiento; demuestra, a su vez, que dichas fuerzas alientan sus concepciones erróneas y se sirven con fines partidistas de distintas escuelas filosóficas, creadas en el curso del conocimiento del mundo objetivo, escuelas divorciadas de la realidad que conciben falsamente a ésta. (Así sucede, por ejemplo, con el relativismo, que conduce al agnosticismo y al idealismo subjetivo; así sucede también con la exageración del papel de la personalidad que lleva al subjetivismo y al voluntarismo en la sociología, etc.)

La historia de la filosofía demuestra también que las clases reaccionarias y sus filósofos, sobre todo cuando se trata de luchar contra el marxismo, adoptan conscientemente una actitud hipócrita, falsifican los hechos históricos, trazan un cuadro notoriamente falso de la realidad con el fin de ocultar la verdadera marcha de la historia, marcha que conduce necesariamente al triunfo de las fuerzas progresivas sobre las fuerzas de la reacción, y a la victoria de la ciencia, la democracia y el socialismo.

La historia de la filosofía ayuda a luchar contra la religión y toda clase de supersticiones, al mostrar cómo deben utilizarse, con este fin, los brillantes argumentos de los filósofos materialistas y ateos del pasado.

La historia científica de la filosofía confirma las sagaces palabras del gran Lenin al decir que sólo se puede ser comunista cuando se enriquece el acervo de nuestra memoria con los conocimientos acumulados por la humanidad. Enseña asimismo a los hombres progresivos de todos los pueblos a valorar y estudiar no sólo las mejores creaciones de su propio pueblo, sino también las de otros, y, además, a utilizar esas valiosas creaciones para impulsar la cultura progresiva y la lucha contra la reacción actual.

"La historia de la filosofía y la historia de las ciencias sociales —escribe Lenin— enseñan con toda claridad que en el marxismo no hay nada que se parezca al «sectarismo», en el sentido de una doctrina encastillada, anquilosada, que haya surgido al *margen* de la calzada real del desarrollo de la civilización universal. Por el contrario, el genio de Marx estriba precisamente en haber dado soluciones a los problemas planteados antes de él por el pensamiento avanzado de la humanidad. Su doctrina surgió como la *continuación* directa e inmediata de las doctrinas de los más grandes representantes de la filosofía, la economía política y el socialismo." [15]

La historia marxista de la filosofía se plantea como tarea someter a una crítica científica la filosofía y la sociología reaccionarias, contraponiendo a ellas el materialismo dialéctico e histórico, cuyas ideas se han plasmado en la sociedad socialista, construida en la U.R.S.S. Estas ideas están triunfando también en la China Popular y en los demás países de democracia popular y cobran vida en los movimientos liberadores de los países capitalistas y coloniales.

Por esta razón, desde el punto de vista ideológico-político, la historia científica de la filosofía tiene gran importancia para los partidos comunistas y obreros, así como para los hombres de ciencia y artistas progresivos que luchan contra la reacción, el imperialismo y el oscurantismo.

[15] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, en dos tomos, trad. esp., ed. cit., t. I, pág. 65.

Dicha historia puede ayudar también a los hombres de ciencia e intelectuales en general, que aún no han abrazado las posiciones de la verdadera concepción científica del mundo, a liberarse de la influencia de las corrientes filosóficas idealistas y metafísicas. Puede ayudarlos asimismo a valorar justamente la esencia y la significación de los nuevos descubrimientos e inventos técnicos y a impedir que sean interpretados de un modo idealista o utilizados con fines reaccionarios.

La historia marxista de la filosofía aprecia objetivamente y en todos sus aspectos las ideas y concepciones de los representantes de los movimientos de liberación nacional y de otras fuerzas progresivas de la sociedad actual que luchan contra la opresión colonial e imperialista.

El Partido Comunista de la Unión Soviética y los demás partidos marxistas-leninistas conceden una gran importancia a la investigación científica de la historia de la filosofía, considerando esta labor como parte integrante de su actividad ideológica.

Las resoluciones y documentos del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, que entrañan un desarrollo creador del marxismo-leninismo, tienen una enorme significación desde el punto de vista de los principios, para la historia marxista de la filosofía. Son muy importantes, sobre todo, las resoluciones y los documentos del XX Congreso del P.C.U.S. contra el nocivo culto a la personalidad, ajeno al marxismo, culto que influyó negativamente en el trabajo ideológico, incluido el campo de la historia de la filosofía.

Al mostrar el desarrollo de la filosofía como un proceso de lucha entre el materialismo y el idealismo, entre la dialéctica y la metafísica, y al esclarecer el papel histórico que desempeña la filosofía marxista, así como su importancia, la historia científica de la filosofía infunde a los hombres progresivos de todos los países una seguridad inquebrantable en el triunfo de las ideas comunistas.

CAPITULO I

NACE Y SE DESARROLLA EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN LAS SOCIEDADES ESCLAVISTAS DEL ANTIGUO ORIENTE

La filosofía, como forma de la conciencia social, surgió por primera vez en la sociedad esclavista.

Bajo el régimen de la comunidad primitiva, solamente se daban gérmenes del pensamiento filosófico. Los hombres primitivos, que aún no poseían ningún concepto científico acerca de la constitución del organismo humano, acerca de las causas que provocaban su muerte, etcétera, como eran incapaces de explicarse el sueño, se imaginaron que el pensamiento y la sensación eran actividades de un principio especial, el alma, que habitaba en el cuerpo humano y lo abandonaba al morir éste.

En el trabajo que lleva por título *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, escribía Engels: "El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda la filosofía, tiene, pues, sus raíces, al igual que toda religión, en las ideas limitadas e ignorantes del estado de salvajismo." [1]

Así, pues, tanto las concepciones idealistas como las creencias religiosas tienen por fundamento el principio de que el pensamiento o la idea es independiente de la materia y constituye una sustancia especial.

En el proceso de conocimiento del mundo, el hombre empieza a comprender que los distintos objetos muestran rasgos comunes; que muchos árboles, por ejemplo, pueden ser encuadrados en el concepto de "árbol en general" y que las montañas concretas pueden ser agrupadas bajo el concepto de "montaña en general". Como señalaba Lenin, la posibilidad de que la fantasía se despegue de la vida y de qué el concepto general se convierta en un producto fantástico se halla implícita en la capacidad generalizadora de la razón humana. Es evidente que en la naturaleza no existe ninguna "montaña en general" fuera de las montañas singulares. Pero en éstas se da algo general que las unifica, al paso que en la conciencia humana se crea el concepto que refleja ese algo general, es decir, el concepto de "montaña".

El concepto general refleja la realidad objetiva. Sin embargo, el hombre puede separar, con su imaginación, el concepto de montaña de las montañas concretas, la idea de árbol de los árboles singulares y, de este modo, llegar a divinizar el concepto mismo.

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. II, pág. 344, Moscú, 1951

En la conciencia del hombre primitivo, el concepto general no se divorcia de las cosas concretas en virtud de una actividad casual de la imaginación, sino con arreglo a leyes, bajo la acción de las fuerzas exteriores que le subyugan en su vida cotidiana, en las condiciones de una sociedad en la que las fuerzas productivas se hallan a un ínfimo nivel de desarrollo y bajo el influjo de la impotencia del primitivo en su lucha con la naturaleza. Esta impotencia ante las fuerzas naturales deforma el proceso mismo del conocimiento, empuja a la fantasía por una vía errónea, conduce a la falsa idea de que los objetos y fenómenos concretos y singulares no son sino formas detrás de las cuales se ocultan seres invisibles y lleva asimismo a la idea de que el mundo no es uno, o sea al desdoblamiento de éste en un mundo natural y un mundo sobrenatural, situado "más allá" de la naturaleza.

Así, pues, el hombre primitivo se representaba deformadamente su dependencia respecto de la naturaleza, expresando en las extravagantes imágenes de su fantasía su importancia ante las fuerzas naturales. Aquí hay que buscar las raíces históricas y gnoseológicas más remotas del idealismo.

Ahora bien, ¿significa esto que la aparición del idealismo marca el comienzo del pensamiento filosófico en la historia espiritual de la humanidad y que las creencias y los mitos religiosos han sido los antecedentes de las concepciones filosóficas, según afirman algunos investigadores científicos idealistas? [2] De ningún modo. La prehistoria de la filosofía es muy distinta.

Los hechos demuestran que el pensamiento filosófico surgió en la historia de la humanidad cuando ya se habían acumulado algunos conocimientos y éstos entraban en conflicto con las creencias tradicionales. Las creencias religiosas se basan en la fe, en tanto que el pensamiento filosófico, por débil que sea su desarrollo, se funda en conocimientos que se oponen a la fe ciega. La aparición del pensamiento filosófico señala el comienzo de la lucha entre el saber y la fe.

Ya en la época de la comunidad primitiva surgieron y cobraron forma concepciones realistas ingenuas sobre el mundo. Hace ya cierto tiempo que se intentó demostrar, mediante el análisis de las obras realistas de la edad de piedra, que la mayoría de ellas no se basaban en ideas religiosas. En el siglo XIX, G. y A. Mortillet, hombres de ciencia progresivos, subrayaron el carácter realista del arte paleolítico.[3] Los monumentos artísticos más antiguos reflejan en forma plástica las fases recorridas por el conocimiento en su desarrollo progresivo. Los dibujos primitivos, antecedentes remotos de la escritura, servían de instrumento merced al cual los hombres se relacionaban en la comunidad, así como de medio por el que se comunicaban, en forma de imágenes, sus pensamientos. Reflejaban, asimismo, sus observaciones sobre la vida de la naturaleza y los conocimientos acumulados acerca de la vida de las plantas y las costumbres de los animales salvajes, y, por último, expresaban la fantasía creadora del hombre.

[2] Así, por ejemplo, se expone la historia del pensamiento filosófico en la obra de H. y N. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen, *Before philosophy*, Harmondsworth, Middlesex, 1951.

[3] G. y A. Mortillet, *La vida prehistórica*, trad. rusa, pág. 275, 1903.

Muchas imágenes artísticas primitivas carecen de contenido religioso y ponen de manifiesto la sana fantasía del hombre primitivo. Los idealistas tratan de borrar la línea divisoria entre las imágenes religiosas y una fantasía sana, y convierten a toda creación fantástica, a cualquier fábula, en producto de la visión religiosa del mundo. Aunque en muchas fábulas, así como en las leyendas y los mitos que se asemejan a ellas, se ensalza la lucha del hombre con la naturaleza y no se canta, en cambio, la impotencia humana ante las fuerzas naturales, los idealistas afirman, sin embargo, el carácter religioso de dichas creaciones. Esta nociva teoría se propone exaltar la religión y rebajar, por el contrario, la creación popular y el papel que desempeña la sana fantasía humana.

En la técnica social, en la fabricación de los instrumentos de trabajo y en el proceso mismo del trabajo que realizaba el hombre bajo el régimen de la comunidad primitiva se desplegaron ya el genio humano, un fino espíritu de observación y la fuerza del intelecto. Si el hombre se hubiera atenido en todo a sus fantásticas ideas sobre el mundo, ni siquiera habría podido construir la primera hacha de piedra. En cuanto al arco y la flecha, Engels subrayó acertadamente que "forman ya un instrumento muy complejo, cuya invención supone larga experiencia acumulada y facultades mentales desarrolladas, así como el conocimiento simultáneo de otros muchos inventos." [4] No hay que creer que en tiempos de la comunidad primitiva la conciencia humana estuviera llena íntegramente de ilusiones religiosas y creencias fantásticas.

"En su actividad práctica —dice Lenin—, el hombre tiene ante sí al mundo objetivo; de él depende y por él se halla determinada su propia actividad." [5] La experiencia de la vida cotidiana, la actividad práctica en el trabajo, en la producción, y los éxitos alcanzados en su labor cognoscitiva condujeron al hombre, de un modo necesario, a la idea perfectamente natural de que el mundo existe objetivamente, aunque expresara dicha idea en forma ingenua. Los millones de observaciones realizadas en su vida diaria por todos y cada uno de los hombres les demostraron que los demás, así como las plantas, las montañas, los ríos, etc., tenían una existencia real y objetiva, fuera e independientemente de ellos. De esto sólo podían sacar una conclusión, la misma que han sacado siempre todos los hombres a lo largo de la historia de la humanidad: los objetos, las cosas o los cuerpos existen fuera e independientemente de nosotros.

En esa conclusión se basaba el arte, así como el pensamiento y el lenguaje del hombre primitivo. Ahora bien, para que una concepción del mundo se funde conscientemente en esa conclusión, se requiere que el hombre haya alcanzado enormes éxitos en su actividad cognoscitiva y que el pensamiento abstracto haya logrado cierto desarrollo en el curso de la actividad práctica social. Estas condiciones no se daban en la época de la comunidad primitiva.

"Ante el hombre —escribe Lenin— se extiende una *red* de fenómenos naturales. El hombre instintivo, el salvaje, no se desprende de la naturaleza. El hombre consciente se eleva por encima de ella; las categorías

[4] F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. esp., ed. cit. t. II, pág. 172.
[5] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* ed. rusa, pág. 161.

son los peldaños de su elevación, es decir, del conocimiento del universo; son puntos nodales en la red que permiten conocerlo y asimilarlo." [6] Este proceso en virtud del cual el hombre se desgaja de la naturaleza, así como la comprensión por parte suya, aunque en forma ingenua, de que la naturaleza existe fuera e independientemente de nosotros representa una importantísima etapa en el progreso de la conciencia humana.

A medida que el hombre lograba más éxitos en la esfera del trabajo, se perfeccionaba cada vez más su capacidad de captar la esencia de las cosas en sus manifestaciones concretas y se elevaba más y más su capacidad de generalizar. Es de suponer que esta capacidad sólo podía darse de un modo rudimentario cuando el desarrollo del pensamiento se encontraba en sus primeras fases. Por supuesto, el pensamiento abstracto se daba ya en el hombre primitivo, puesto que incluso en los tiempos más remotos de la edad de piedra era el pensamiento de un hombre social, no del hombre que aún no supera el estado animal. Pero el pensamiento abstracto no nace, de ninguna manera, como algo ya acabado, sino que pasa primero por unas fases iniciales, que se distinguen, por ejemplo, de las fases en que ya se da el pensamiento filosófico, es decir, en la sociedad esclavista de la Antigüedad.

Sabemos, por ejemplo, que el número es una abstracción; así, tres elefantes, tres casas y tres piedras son conjuntos de objetos distintos que se designan con una y la misma palabra: "tres". Esta palabra no cambia por el hecho de que nos refiramos a tres elefantes o a tres libros. Sin embargo, en muchas lenguas primitivas el modo de contar depende del objeto que se cuenta, lo que conduce a una pluralidad de sistemas de numeración, demostrándose así el carácter concreto del cálculo. Hay lenguas en las que no existe, por ejemplo, el número "3"; por tanto, tienen que recurrir a distintas palabras para designar tres ciervos o tres pescados, de acuerdo con el objeto que se cuenta. Ese mismo carácter concreto del pensamiento se pone de manifiesto igualmente en el gran número de formas verbales, características de las lenguas de los indios norteamericanos y aleutianos, lenguas que disponen de más de 400 formas verbales [7]. El carácter sumamente concreto del lenguaje puede ilustrarse muy bien con las 33 palabras de la lengua de la tribu africana *ewe*, citadas por Westerman, etnógrafo alemán, que sirven para designar diferentes pasos o modos de caminar.[8]

Los investigadores han señalado reiteradas veces que en las lenguas primitivas faltan conceptos genéricos o específicos, así como el nombre común que sirve para designar todos los peces o pájaros, todos los árboles o flores, etc., en tanto que sí cuentan con gran número de palabras para designar una misma raza animal o el mismo carácter de una planta u objeto.[9]

Conocida es la observación del etnógrafo Leenhardt sobre el pensamiento de algunas tribus primitivas; dicho pensamiento "no hace generalizaciones (el árbol, el animal, el mar o la picadura no existen para

[6] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 67.
[7] L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, páginas 160-161, París, 1918.
[8] Ibídem, págs. 183-185.
[9] Ibídem, págs. 190-195.

él en los conceptos que de ellos tenemos)." [10] Si se dice "picadura", hay que agregar de qué animal se trata. Fue necesario que la actividad generalizadora del pensamiento recorriera un largo trecho antes de que una sola palabra y el concepto correspondiente pudieran servir para designar tanto la picadura de un insecto como la de un animal dañino (la serpiente, por ejemplo). Las lenguas de algunas tribus que viven en las condiciones del régimen de la comunidad primitiva no conocen la palabra "árbol", pero, en cambio, disponen de varios términos para designar una especie concreta de árbol.

Ya los investigadores científicos del siglo pasado escribieron acerca de esto. Así, F. Schultze, tratando de hallar algunas particularidades fundamentales del pensamiento primitivo, llegó a la conclusión de que ciertas lenguas tribales, en vez de nuestra palabra "pierna" (o "pata") "disponen de nombres específicos según que se trate de un hombre, de un perro, un cuervo, etc. Del mismo modo, para la acción de «ir» disponen de palabras específicas según cómo y cuándo nos propongamos ir: por la mañana o la por la tarde, con botas, etc." [11]

El desarrollo de las lenguas, formadas en la época de la comunidad primitiva, pone de manifiesto cómo se eleva la capacidad humana de pensar abstractamente. Algunas lenguas patentizan los intentos de generalizar y de clasificar en cierta medida un gran número de conceptos. Así, por ejemplo, al designar con los mismos prefijos las palabras que expresan los conceptos de hombre, animal, utensilio, etc.[12] Posteriormente, esta primera clasificación y estos primeros intentos de generalizar los conceptos se desarrollaron hasta convertirse en la escritura jeroglífica, en la que los dibujos-definidores denotan tal o cual clase de palabras. Así, por ejemplo, en la escritura jeroglífica egipcia hay numerosos verbos de movimiento, todos los cuales se representan con dibujos de los pies; los verbos que denotan una actividad se representan con un dibujo de la mano; el verbo "hablar" se ilustra con un dibujo que representa la boca, etc. Estos hechos tomados de la historia del pensamiento demuestran que los conceptos generales se desarrollan paulatinamente y que cada vez son más profundos y extensos, reflejando así los éxitos del hombre en su conocimiento del mundo circundante. Y en esto radica el desarrollo del hombre primitivo, no en el cambio de unas ilusiones religiosas por otras, que es a lo que quieren reducir los idealistas todo el progreso del pensamiento primitivo. El desplazamiento de unas ilusiones religiosas por otras es un fenómeno secundario, que, por tanto, está lejos de ser la base misma del desarrollo del pensamiento.

También en la época de la comunidad primitiva —época en la cual la humanidad dependía casi íntegramente de las fuerzas espontáneas de la naturaleza y se sentía aplastada por las dificultades de su lucha contra ellas—, los hombres avanzaban por la vía que va de la ignorancia al error, y de un conocimiento elemental a otro, superior; es decir, seguían la vía que conduce a un dominio cada vez mayor de las fuerzas naturales.

Engels demostró convincentemente que, en el proceso del trabajo del

[10] L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, pág. XII, París, 1935.
[11] F. Schultzse, *Der Fetischismus*, pág. 41, Leipzig, 1871.
[12] Guillermo Wundt, *Los orígenes de la filosofía y la filosofía de los pueblos primitivos*. En la obra *Historia universal de la filosofía*, ed. rusa, t. I, pág. 6, 1910.

hombre primitivo, paso a paso y paralelamente al desarrollo de la mano, fue desarrollándose el cerebro y surgió la conciencia humana. Primeramente, el hombre cobró conciencia de algunos actos útiles aislados y, más tarde, sobre la base de ellos, llegó a comprender las leyes de la naturaleza que condicionaban esos actos.

A medida que se elevaba el dominio sobre las fuerzas naturales, dominio que había surgido simultáneamente con el trabajo, fue ampliándose gradualmente el horizonte humano. Nuevas y nuevas propiedades, hasta entonces desconocidas, fueron descubiertas por los hombres en los cuerpos de la naturaleza. Y cada vez pudo verse más claramente cuán ventajosa resultaba para los individuos la ayuda mutua, la actividad colectiva de los hombres. En el proceso del trabajo, se planteó a los hombres primitivos la necesidad de decirse algo unos a otros. Así apareció el lenguaje, es decir, el instrumento por medio del cual los hombres intercambian sus pensamientos, se relacionan entre sí y logran entenderse los unos a los otros, a la par que hallan expresión en él los frutos de la actividad abstrayente del pensamiento humano, las conquistas del conocimiento humano. Gracias precisamente a esas conquistas, ya en una fase muy temprana del desarrollo social, fue posible proyectar por anticipado la realización de tal o cual trabajo. Cuanto más fue alejándose el hombre del animal, merced al trabajo y al lenguaje, tanto más planificada era su acción sobre la naturaleza, es decir, tanto más revestía el carácter de una acción orientada a fines trazados previamente.

Los éxitos alcanzados por el hombre en su actividad cognoscitiva le sirvieron, desde la fase más temprana del desarrollo social, para establecerse en las tierras más adecuadas para vivir, para soportar cualquier clima, construir sus viviendas y producir la ropa necesaria para protegerse del frío y de la humedad. Le sirvieron asimismo para crear nuevas formas de actividad, realizar operaciones cada vez más complejas, plantearse objetivos cada vez más difíciles y cumplirlos.

En la conciencia del hombre primitivo luchaban las tendencias materialistas espontáneas, ligadas íntimamente al trabajo, a la actividad práctica, y las tendencias religioso-idealistas, que reflejaban la impotencia humana en la lucha contra las fuerzas de la naturaleza.

El materialismo y el idealismo, como concepciones ya más o menos acabadas, solamente surgieron y cobraron forma en la sociedad de clases, en la época de la esclavitud. Precisamente de esa época datan los primeros intentos encaminados a contraponer los conocimientos ya acumulados a la fe ciega, a las creencias religiosas, y se desplegaron los primeros esfuerzos para generalizar, si bien de modo ingenuo, los conocimientos sobre el mundo circundante. Así hizo su aparición el pensamiento filosófico en la historia de la sociedad humana.

A medida que se desarrollaba el régimen de la comunidad primitiva, los instrumentos de piedra fueron dejando paso a los de metal y la economía basada en la caza fue desplazada por la ganadería y la agricultura. En el proceso de la división del trabajo, la artesanía fue convirtiéndose en una rama autónoma de la producción. El intercambio de productos fue extendiéndose en la sociedad. Los medios de producción empezaron a concentrarse en las manos de unos pocos; este proceso fue acompañado de la subordinación de la mayoría de la sociedad a una mi-

noría de ésta, así como de la transformación de la mayoría de sus miembros en esclavos, cuyo trabajo se convirtió en la base de la existencia social. La propiedad privada del esclavista sobre los medios de producción y sobre los propios esclavos comenzó a ser la base de las relaciones de producción de la sociedad esclavista. Así nació el Estado como órgano coercitivo de una minoría explotadora sobre la mayoría, sobre los trabajadores.

El desarrollo de la artesanía y del intercambio trajo consigo la aparición de las ciudades, que poco a poco fueron convirtiéndose en centros de la vida espiritual de la sociedad. Como resultado de la separación del trabajo físico y del trabajo intelectual surgió la ciencia, es decir, la generalización más o menos sistemática de la experiencia práctica de los hombres. El desarrollo de la agricultura, de la irrigación y de la construcción en los países del antiguo Oriente y el desenvolvimiento de otras ramas de la producción contribuyeron a la acumulación y sistematización de los conocimientos matemáticos y astronómicos, así como de algunos datos relativos a la química y a la tecnología de los materiales. Simultáneamente con estos conocimientos científicos rudimentarios fueron plasmándose también las ideas materialistas sobre la naturaleza.

La invención de la escritura —la más alta conquista cultural del antiguo Oriente— reflejaba el proceso de profundización y de enriquecimiento del conocimiento humano. En los jeroglíficos, en sus figuras estilizadas, se dejaba sentir un fino espíritu de observación, se hacía patente el conocimiento de muchos fenómenos de la naturaleza circundante y, por último, se ponía de manifiesto la capacidad generalizadora de la mente humana. La escritura jeroglífica testimonia ya los primeros esfuerzos del pensamiento humano para dividir los conceptos en distintos grupos y muestra, asimismo, la primera clasificación de ellos, clasificación que marcó el comienzo del análisis gramatical del lenguaje y, posteriormente, del análisis lógico de los conceptos. El desarrollo de la escritura contribuyó a que el hombre alcanzara éxitos cada vez mayores en su actividad cognoscitiva.

Con la aparición y desarrollo de la sociedad de clases, las concepciones mitológicas primitivas sufrieron cambios sustanciales. Los dioses, que hasta entonces habían personificado las fuerzas de la naturaleza, adquirieron atributos sociales y empezaron a encarnar fuerzas sociales tan pavorosas e incomprensibles como las fuerzas ciegas de la naturaleza. Los dioses comenzaron a parecerse a los reyes más poderosos, a los grandes señores de la Tierra. Así, por ejemplo, los dioses de la caza, que en otros tiempos se habían representado bajo la forma de animales salvajes y de aves de rapiña, fueron convertidos en dioses protectores de la guerra, de los reyes y de los jefes militares. Estas creencias religiosas fueron sistematizadas, en la sociedad esclavista, por los sacerdotes. Creáronse entonces las doctrinas teológicas que divinizaban el poder de los reyes y de la nobleza esclavista, a la par que se ensalzaba la esclavitud. Surgieron también las doctrinas que proclamaban que el mundo era la encarnación misma de la "voluntad divina", que el alma era inmortal y que el mundo había sido creado por los dioses.

La historia de la filosofía, de las ciencias naturales y del pensamiento político de los países del antiguo Oriente refuta con hechos las falsas

"teorías" europeocéntricas y racistas acerca de una supuesta "inferioridad" de los pueblos orientales y acerca de su "dependencia" total, en el terreno de la cultura, de los pueblos de Europa Occidental. Dicha historia refuta asimismo la teoría de que la mística y la religión imperan de modo exclusivo en la ideología de los pueblos orientales como rasgo específico de ella.

Sin embargo, lo cierto es que ya en los países del antiguo Oriente nacieron y se desarrollaron los primeros brotes de la concepción materialista del mundo, así como los gérmenes de un conocimiento científico de la naturaleza, opuesto al idealismo y a la religión. Ya bajo el régimen de la esclavitud hubo un pensamiento filosófico en el antiguo Egipto y en Babilonia, en la India y en China. El desarrollo de la concepción materialista del universo se hallaba ligado a la lucha de las fuerzas avanzadas de la sociedad esclavista en favor del progreso de la artesanía, de la industria y del comercio, y contra la supremacía política y económica de la anquilosada nobleza esclavista, a la que interesaba el estancamiento de la vida social.

Los países del antiguo Oriente, especialmente China y la India, brindan magníficos ejemplos de ideas y sistemas filosóficos que se caracterizan por su variedad y profundidad.

1. Surge el pensamiento filosófico del antiguo Egipto y de Babilonia

En el transcurso del milenio III a. n. e. se plasmó y desarrolló en Egipto el régimen esclavista, surgido a fines del milenio IV a. n. e.

La base de la antigua economía egipcia era la agricultura de irrigación y, a la par con ella, la ganadería. Las obras de irrigación desempeñaron un papel importantísimo en la vida económica del antiguo Egipto. El arte de la construcción, la carpintería y los trabajos en piedra, la alfarería y la elaboración de papiros, el curtido de pieles y la fabricación de tejidos de lino alcanzaron un desarrollo considerable. Los éxitos alcanzados en la esfera de la producción contribuyeron a enriquecer el caudal de conocimientos sobre la naturaleza. El Estado de la nobleza esclavista —la monarquía despótica de los faraones— no sólo se mantenía explotando a los esclavos, sino también sobre la base de la implacable explotación de los miembros de las comunidades agrícolas.

Hacia el milenio II a. n. e., Egipto se convirtió en campo de encarnizadas batallas de clase, que con frecuencia se transformaban en francas insurrecciones de los pobres y esclavos contra el poder de los faraones y de la nobleza esclavista.

A expensas del debilitamiento del papel de las grandes haciendas de los reyes, de los sacerdotes y de los altos dignatarios, basadas en formas primitivas de explotación, fue creciendo la propiedad privada de los esclavistas y el comercio de esclavos; se elevó asimismo el carácter mercantil de las economías esclavistas, se amplió el intercambio de productos y aumentó la importancia del dinero en la vida social. La antigua nobleza esclavista se vio obligada a dejar paso a nuevas capas de propietarios de esclavos. En el curso del desarrollo histórico del antiguo Egipto fueron

destacándose de la masa general de la población ciertas capas de hombres libres acomodados que se lanzaron a la lucha contra la vieja nobleza esclavista.

El pensamiento social avanzado de ese período empezó a asumir una actitud crítica hacia la idea de que el poder de la nobleza era un poder eterno e indestructible, y hacia las creencias religiosas tradicionales que santificaban el poder de esa nobleza.

La ideología de la nobleza esclavista se distinguía por su carácter acusadamente explotador y por su desprecio al trabajo. Su actitud parasitaria ante la vida se ponía de manifiesto en los dogmas religiosos sobre un mundo de ultratumba y en sus tesis de que la vida del hombre no era más que una preparación para la vida del otro mundo. La vida terrena, llena de pompa y de "vanidades" y desprovista de la alegría del trabajo creador, aparecía como la antesala de otra, de la "vida eterna", a la que también pintaban como una vida eternamente ociosa.

Los primeros golpes asestados por el pensamiento progresivo a la concepción tradicional del mundo, sustentada por la vieja nobleza esclavista, iban dirigidos contra el dogma religioso de la vida de ultratumba. Así, por ejemplo, en *La canción del arpista,* obra clásica de la antigua literatura egipcia, se afirmaba que nadie puede apoyarse en los muertos para hablar de un reino de ultratumba. En vez de poner sus esperanzas en una vida ultraterrena, la canción hace oir vigorosamente esta exhortación: debemos arreglar "nuestros propios asuntos aquí en la tierra." [13] La enorme importancia de este monumento literario para la historia del pensamiento humano estriba precisamente en que, por primera vez, proclama con toda franqueza y gran fuerza lógica que para conocer el "reino de ultratumba" carecemos de las fuentes verdaderas, es decir, de las fuentes basadas en la experiencia, en los sentidos y en la razón. Nuestro saber se opone a la fe en un reino ultraterreno, ya que no concuerda con el conocimiento. Así, pues, por primera vez en la historia, el conocimiento entraba en conflicto con la fe.

La misma idea se expresa con mayor claridad aún en otras *Instrucciones* más tardías, en las que se afirma que el cuerpo humano se convierte en polvo después de la muerte; que "el hombre desaparece y su cuerpo se transforma en barro"; y que aquel que desee perpetuar su nombre no debe confiar en sus sueños sobre una vida ultraterrena, sino en sus actos aquí en la tierra. El libro que lega un hombre después de su muerte, se dice en las *Instrucciones,* es mucho más útil que un palacio o que la capilla de un cementerio.[14]

En el papiro *Diálogo de un desengañado con su alma* se expresan las dudas de un hombre, que no pertenece a la nobleza, en la justicia del régimen social vigente y en la veracidad de las creencias religiosas.

Caracterizando la vida social, así como los conflictos provocados por los intereses opuestos de los diversos grupos sociales del antiguo Egipto, el autor del *Diálogo* dice que "se saquea" por todas partes y agrega: "los corazones son duros y cada hombre quita las cosas a su propio hermano";

[13] B. A. Turaev, *Historia del Antiguo Oriente*, ed. rusa, t. I, pág. 232, Leningrado, 1935.

[14] *Hieratic papyri in the British Museum.* Tercera serie. Chester Beatty Gift. Editado por A. H. Gardiner, D. Litt., F. B. A., vol. I, pág. 39, Londres, 1935.

"la violencia se ha instalado en todos los hombres." [15] El *Diálogo* representa, a su vez, el primer intento de penetrar en el mundo interior del hombre y de describir la discordia espiritual, así como la sucesión de ideas y estados de ánimo contradictorios que se excluyen mutuamente. La razón duda de la existencia de un reino de ultratumba y, a la par con ello, la amargura que rezuma la existencia terrena impide al plebeyo atenerse al consejo de "vivir terrenalmente", ya que aquí en la tierra no encuentra su felicidad.

Las agudas contradicciones sociales de la época dieron origen, por vez primera, a las *Instrucciones* políticas que expresaban las ideas fundamentales de la nobleza esclavista sobre la dirección del Estado. Así, por ejemplo, en una *Instrucción* se dice francamente: "¡Doblega a la multitud! ¡Destruye el polvo que va dejando tras sí!" [16] El régimen social y político se considera en ella como la continuación del orden establecido por Dios en la naturaleza; Dios crea a los gobernantes para que gobiernen a los hombres, de la misma manera que ha creado el mundo entero, los animales y las plantas para alimentar a los seres humanos. En otra *Instrucción*, que relata las sublevaciones de los esclavos y de las capas más bajas de los hombres libres, se defiende la desigualdad social y, con el argumento de que la desigualdad impera en toda la naturaleza, se denigra por todos los medios la idea de modificar el orden social.

El pensamiento filosófico del antiguo Egipto no sólo surgió en virtud de la necesidad de resolver los problemas planteados imperiosamente por la vida social, sino también como resultado de la aparición de los primeros brotes de las ciencias naturales, es decir, de la acumulación de ciertos conocimientos científicos.

La antigua economía egipcia, que marchaba por una vía de desarrollo, exigía que se ampliaran el saber científico y su aplicación práctica. "La necesidad de calcular los períodos de las alternativas del Nilo —escribe Marx en *El Capital*— dio origen a la astronomía egipcia y, con ella, al predominio de la casta sacerdotal como árbitro de la agricultura." [17]

Ya en la antigüedad más remota se creó en Egipto el primer calendario que conoce la historia; en él se dividía el año en doce meses de treinta días cada uno, lo cual, junto con cinco días suplementarios, daba un año de trescientos sesenta y cinco días.

Los dibujos del firmamento estrellado que se han conservado son bastante exactos y demuestran que en el antiguo Egipto se realizaban observaciones astronómicas sistemáticas. Los antiguos egipcios distinguían las estrellas y los planetas y dieron nombres a algunas constelaciones y astros. Se formuló la hipótesis de que las estrellas y el Sol desaparecen más allá de los límites de la Tierra y que, durante la noche, le dan la vuelta por abajo. Hubo intentos para representarse la Tierra "desde arriba" y "desde abajo" y se rompió con las ideas tradicionales que representaban la Tierra como una superficie plana circular o franja alargada, surgiendo

[15] I. M. Lure, *Diálogo de un desengañado con su alma.* "Trabajos de la Sección de Oriente", t. I, pág. 144, Leningrado, 1939.

[16] V. V. Struve, *Historia del Antiguo Oriente,* ed. rusa, pág. 153, Leningrado, 1941.

[17] C. Marx, *El Capital,* trad. española de W. Roces, t. I, pág. 565, nota 6, México, D. F., 1946.

así la idea de una Tierra dotada de volumen, contorneada por los "dos cielos", es decir, por las aguas del océano. La Tierra se la imaginaban en forma de caja o cofre.

El desarrollo de la agricultura dio origen a los primeros pasos de la geometría (palabra que originariamente significaba el arte de medir la tierra). La construcción de edificios y de sistemas de irrigación exigían saber utilizar las palancas y las poleas, conocer algunas leyes mecánicas y desarrollar las matemáticas. Como demuestra el *Papiro matemático,* que se conserva en Moscú, los matemáticos egipcios establecieron la fórmula que expresa la razón de la longitud de una circunferencia al diámetro: $\pi = 3{,}16$ (en realidad, $\pi = 3{,}14$ aproximadamente). Calcularon asimismo el volumen de un hemisferio, operaron con números quebrados y consiguieron resolver ecuaciones con dos incógnitas.

Los médicos egipcios tenían cierta idea de la anatomía humana y de la circulación de la sangre. Se han conservado textos de medicina en los que se describen detalladamente diversas enfermedades.

Los conocimientos químicos de los antiguos egipcios (acerca de las aleaciones y sustancias colorantes) llegaron a ser relativamente importantes.

En los monumentos del antiguo Egipto ya se plantea, aunque en forma elemental, el problema de cuál es el principio material de todos los fenómenos naturales; a este respecto, se menciona al agua fresca, que engendra a todos los seres vivientes y de la cual surgen todas las cosas; se habla también del aire que llena el espacio y "mora en todas las cosas." [18]

Sin embargo, en el antiguo Egipto, el pensamiento científico no se elevó al nivel alcanzado por otros países con un régimen esclavista más desarrollado. Los brotes ateos y materialistas fueron ahogados por las concepciones religioso-idealistas dominantes, según las cuales los dioses "inventaron" las cosas, adquiriendo éstas una significación propia al ser designadas con palabras. Así se dice en un tratado teológico. Todos los trabajos, todas las artes, toda "obra de las manos" deben su origen a las "órdenes" que llegan del pensamiento y, en última instancia, de los dioses.[19]

Engels nos brinda un profundo análisis del problema de cuáles son las raíces de la concepción idealista del universo en las sociedades esclavistas: "Frente a todas estas creaciones, que se manifestaban en primer término como productos del cerebro y parecían dominar las sociedades humanas, las producciones más modestas, fruto del trabajo de la mano, quedaron relegadas a segundo plano, tanto más cuanto que en una fase muy temprana del desarrollo de la sociedad (por ejemplo, ya en la familia primitiva), la cabeza que planeaba el trabajo era ya capaz de obligar a manos ajenas a realizar el trabajo proyectado por ella. El rápido progreso de la civilización fue atribuido exclusivamente a la cabeza, al desarrollo y a la actividad del cerebro. Los hombres se acostumbraron a explicar sus actos por sus pensamientos, en lugar de buscar esta explicación en sus necesidades (reflejadas, naturalmente, en la cabeza del hombre, que así cobra conciencia de ellas). Así fue como surgió, con el transcurso del

[18] K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis,* Núm. 218-221, Berlin, 1929.

[19] K. Sethe, *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen,* págs. 53-58, Leipzig, 1928.

tiempo, esa concepción idealista del universo que ha dominado el cerebro de los hombres, sobre todo desde la desaparición del mundo antiguo. . ."[20]

En *Babilonia*, cuyos primeros datos históricos se remontan a fines del milenio IV y comienzos del III a. n. e., el régimen esclavista alcanzó un grado de desarrollo superior al de Egipto. Ya en tiempo de la primera dinastía babilónica se dejaron sentir acusadamente la acumulación de las riquezas en un polo y de la miseria en otro, así como la terrible situación de las capas inferiores de los hombres libres y la agudización de las contradicciones sociales. Gracias a las famosas leyes del rey Hammurabi (de principios del milenio II a. n. e.) hoy tenemos conocimiento de todo eso.

Con el progreso de la producción alcanzaron importantes éxitos la astronomía y las matemáticas. El sistema babilónico de numeración precedió al sistema arábigo, adoptado hoy en casi todo el mundo. Los matemáticos de Babilonia iniciaron el cultivo del álgebra; conocían asimismo las reglas para la extracción de raíces cuadradas y descubrieron algunos principios geométricos como el conocido teorema que, en la antigua Grecia, recibió el nombre de "teorema de Pitágoras". Los astrónomos babilonios, por su parte, elaboraron una carta del cielo visible directamente. La literatura griega nos ha transmitido los nombres de astrónomos babilónicos posteriores, entre ellos, Seleuco (del milenio II a. n. e.), que formuló una hipótesis sobre la estructura heliocéntrica del universo.

A la par que en el antiguo Egipto, en Babilonia surgieron las primeras concepciones materialistas espontáneas y ateas. El monumento literario titulado *Diálogo del señor con el esclavo* gozó de mucha notoriedad en aquellos tiempos. Es una obra en la que se critican los dogmas religiosos y se sustenta resueltamente la idea de que es absurdo cumplir los preceptos de la religión, ofrendar sacrificios a los dioses y esperar recompensas en una vida ultraterrena.[21]

Estos primeros brotes de las concepciones materialistas espontáneas y ateas, en suelo egipcio y babilónico, influyeron fecundamente en el desarrollo ulterior de la ciencia y del materialismo de la Antigüedad. Plutarco afirmaba que el sabio jonio Tales "había aprendido de los egipcios a considerar el agua como la causa primera y el principio de todas las cosas."

Así, pues, ya varios milenios antes de nuestra era crecían en el antiguo Oriente los primeros brotes de ideas materialistas sobre la naturaleza. Formando un todo único con las ideas científico-naturales, dichas ideas filosóficas despejaron el camino del progreso científico y contribuyeron a la lucha contra la concepción religiosa del mundo.

2. Nace y se desarrolla el pensamiento filosófico en la antigua India

Las excavaciones arqueológicas realizadas en Monhenjo-Daro en los años veinte del presente siglo atestiguan que la formación de la sociedad de clases en la India data de los milenios IV y III a. n. e. La cultura

[20] F. Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit. t. II, pág. 78.

[21] V. V. Struve, *El diálogo del señor con el esclavo "sobre el sentido de la vida"*. "Religión y sociedad", págs. 41-59, Leningrado, 1926.

de los pueblos de esa sociedad, la llamada civilización del valle del Indo, no cedía en nada a la cultura mesopotámica de esa misma época y, en muchos aspectos, incluso la superaba. Así, por ejemplo, a juzgar por los datos obtenidos en las citadas excavaciones, se puede suponer que los habitantes de esta región ya conocían el sistema decimal. Ahora bien, en el estudio de la cultura india de este período sólo se han dado los primeros pasos y su escritura aún no ha sido descifrada; por esta razón, es difícil hablar con precisión sobre las tendencias ideológicas de la sociedad de esta época, que ha sido, sin duda alguna, uno de los focos culturales de la humanidad.

La historia del pensamiento filosófico de la antigua India se remonta a los finales del milenio II y comienzos del I, a. n. e., cuando en el valle del Ganges existían pequeños Estados esclavistas, cuya economía se basaba en la agricultura de irrigación. Durante largos años, esos Estados libraron una lucha entre sí por lograr la hegemonía, lucha que terminó en el siglo VI a. n. e. con la fundación del Estado de Magadha.

En este período, la antigua India realizó importantes progresos en el campo de la economía. La utilización del hierro en la fabricación de instrumentos de trabajo se convirtió en algo habitual y la agricultura alcanzó un alto nivel de desarrollo. Los artesanos indios obtuvieron también grandes éxitos. A pesar de la preponderancia de las relaciones naturales, se desarrolló considerablemente el comercio y apareció el dinero metálico.

La estructura social de la antigua India se hallaba determinada por la existencia de la esclavitud. La propiedad esclavista constituía la base del poder político y económico de la nobleza. Sin embargo, al igual que en otros países del Antiguo Oriente, la esclavitud conservaba en la India un carácter patriarcal, doméstico, y no adoptaba las formas desarrolladas de la antigua Grecia. Una de las causas del lento desenvolvimiento histórico del país debe buscarse en la estabilidad de las comunidades rurales que tenían por base la combinación de la producción artesanal y de la agricultura, "la industria doméstica, esa combinación peculiar de tejido a mano, hilado a mano y laboreo a mano de la tierra",[22] que permitía a las comunidades bastarse a sí mismas.

En ese período de auge considerable de la vida económica del país, y de hondos conflictos políticos y sociales, se advierten también importantes avances en el terreno ideológico. Llega a su fin la dominación del brahmanismo, ideología religiosa formada ya en los primeros tiempos de la sociedad esclavista, que sancionaba el régimen social de aquel período, sobre todo el desmembramiento estatal.

El brahmanismo afianzaba la división de castas de los hombres libres, a la par que santificaba el poder de la nobleza, compuesta de dos grupos privilegiados —los brahmanes (o casta sacerdotal) y los ksatryas (o casta de los guerreros)— y sancionaba, a su vez, la situación humillante de la masa fundamental de los hombres libres que constituían el grupo de los vaysias (miembros de las comunidades rurales). Los antiguos historiadores hablan de la lucha por el poder que sostenían entre sí los grupos de la nobleza —los brahmanes y los ksatryas—, así como de la lucha

[22] C. Marx, *La dominación británica en la India*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. esp., ed. cit. t. I, pág. 319.

que libraban contra ella los amplios círculos de hombres libres, a los que el poder de la nobleza cerraba el paso.

Las nuevas fuerzas que despiertan en la sociedad esclavista al alcanzar ésta una fase más alta de desarrollo someten a crítica los rígidos dogmas brahmánicos y se pronuncian contra las autoridades tradicionales.

Las contradicciones sociales cada vez más agudas se reflejan también en el campo ideológico en la lucha que se inicia contra los dogmas religiosos del brahmanismo.

En el período que se extiende entre los siglos IX y II a. n. e. cobran forma las tendencias materialistas y empieza la batalla de ellas contra el idealismo. Brotes de concepciones materialistas e idealistas se encuentran ya en los monumentos literarios más antiguos de la India: en los *Vedas* [23] y más tarde en las *Upanishadas*,[24] en los antiguos poemas épicos *Mahabharata* y *Ramayana* y en otros monumentos como, por ejemplo, las *Leyes de Manú*, *Arthachastra* de Kautili, etc. Las fuentes más antiguas del budismo y el jainismo, doctrinas que aparecieron en el siglo VI a. n. e. y que también se enfrentaron al brahmanismo, contienen igualmente valiosos materiales acerca de las corrientes filosóficas de la antigua India, incluidas las materialistas. Al parecer, la lucha entre las concepciones materialistas e idealistas alcanza su mayor tensión hacia los siglos IV-II a. n. e., período en que se plasman las principales escuelas filosóficas, cuyas ideas se fijan posteriormente en los *sutras* (o aforismos) de sus fundadores.

Ya las primeras fases del desenvolvimiento filosófico de la antigua India se caracterizan por la aparición de actitudes antibrahmánicas y, ante todo, por la crítica del dogma de la vida ultraterrena. Lo mismo que en la antigua *Canción del arpista* de la literatura egipcia, esta crítica del dogma religioso se reviste de una forma poética popular:

> Mientras vivamos, seamos felices.
> Entre nosotros no está aquél que no muere.
> Pues cuando muera
> y se torne ceniza,
> ¿de dónde volverá a nacer? [25]

Ese sentimiento antibrahmático es muy antiguo y se manifiesta ya en algunos himnos védicos. Así, por ejemplo, en uno de ellos se hace mofa

[23] Los *Vedas* (literalmente, "saber") son colecciones de himnos y plegarias a las fuerzas divinizadas de la naturaleza, a los dioses. Se considera que fueron compuestos en los milenios III y II a. n. e.

[24] Los *Upanishadas* no constituyen propiamente una exposición de las ideas de las escuelas filosóficas; están escritos en forma de diálogos entre el maestro y sus discípulos. Se cuentan más de 200 y se considera que los más antiguos y originales son los primeros diez: Icha, Kena, Taittirya, Svetasvatara, Chandogya, Brihadaranyaka, Katha y otros. Las opiniones de los investigadores científicos no concuerdan respecto a la fecha de su aparición. Así, por ejemplo, el profesor S. Radhakrishnan, conocido especialista en filosofía de la India, en el prólogo a su edición de las Upanishadas (véase *The principal Upanishads*, editado con introducción y notas por S. Radhakrishnan, Londres, 1953, págs. 20-22) sitúa los Upanishadas más antiguos en el siglo VIII a. n. e., mientras que otros investigadores fijan su aparición en un período un poco posterior. Sin embargo, unos y otros opinan que fueron compuestos después de los Vedas, pero antes de que surgiera el budismo.

[25] F. I. Scherbatski, *Sobre la historia del materialismo en la India*. En "Trabajos sobre Oriente", t. I, pág. 7, Leningrado, 1927.

de la veneración que se rinde a los Vedas y se dice que estos himnos han sido inventados por hábiles y astutos brahmanes, que engañan a los ingenuos y a los necios. En otros himnos, los brahmanes y sus discípulos que repiten en alta voz las sentencias védicas para aprendérselas de memoria, son comparados a un coro de ranas que trata de aturdirse bajo la lluvia con sus chillidos. Y uno de los autores se pregunta: ¿"Acaso es útil y tiene sentido el estudio de los Vedas y la ejecución de los sacrificios prescritos por ellos?" [26] Es digno de atención el siguiente pasaje de una de las compilaciones védicas, el *Rig-Veda* (X, 129): "¿Quién ha escuchado de dónde procede el ser? Los dioses nacieron después que él: ¿quién dirá, entonces, de dónde proviene?" [27]

Todas estas expresiones y algunas otras dirigidas contra el brahmanismo y atribuidas al sabio Brihapasti y sus discípulos aparecen citadas por Mádhava Achárya en su *Examen de todas las filosofías* (Sarva-Dársana-Samgraha). En ellas se impugna la doctrina idealista de la "liberación" del alma y de su inmortalidad y se rechaza también la teoría de un mundo ultraterreno, habitado por las almas humanas.

> No hay liberación final.
> ni hay tampoco ningún alma en el otro mundo [28]

La impugnación de la autoridad de los *Vedas* va acompañada de una crítica de la vida ascética, al mismo tiempo que se afirma irónicamente que ese modo de vivir fue instituido para los necios y los haraganes. En algunas de estas aseveraciones se ponen al desnudo las contradicciones en que incurren los dogmas brahmánicos:

> Si la víctima inmolada en el rito *dhetistoma* [29] va al cielo,
> ¿por qué no va también el inmolador
> y con él su propio padre?
> Si el *shradha* [29] proporciona placer a los seres que mueren,
> sería muy útil, aquí en la tierra,
> dotar de provisiones a los que parten de viaje.
> Si aquel que abandona el cuerpo se dirige a otro mundo,
> ¿por qué no retorna de nuevo, afligido
> por la separación de los suyos?
> Estas ceremonias fúnebres sólo existen
> porque las establecieron los brahmanes;
> no son más que medios para mantenerlos
> y, de hecho, no tienen recompensa alguna[30].

El autor de estos versos afirma también que los *Vedas* no son más que una colección de despropósitos nocivos para el hombre. "Los bufones, los pícaros y los demonios; he ahí los tres autores de los *Vedas*." [31]

[26] Cita tomada de la obra de D. Shastri, *A short history of indian materialism, sensationalism and hedonism*, pág. 7, Calcuta, 1930.

[27] Cita tomada del trabajo de R. O. Shor *La literatura de la India*, publicado en la "Enciclopedia literaria", ed. rusa, t. IV, pág. 505.

[28] Mádhava Achárya, *The Sarva-Dársana-Samgraha*, pág. 10, Londres, 1882.

[29] *Dhetistoma* y *shradha*, ritos religiosos y ofrendas en las ceremonias fúnebres.

[30] Mádhava Achárya, *The Sarva-Dársana-Samgraha*, pág. 10.

[31] Ibídem.

Los sacerdotes miraban con odio a quienes atacaban los dogmas védicos y los perseguían.

Fuentes un poco posteriores a los *Vedas* muestran un nivel más alto por lo que toca al desarrollo de la filosofía india. En ellas se advierten mucho más acusadamente las tendencias materialistas.

Sin embargo, no siempre podemos determinar con bastante precisión dichas tendencias, ya que en muchas compilaciones filosóficas de la antigua India, que han llegado a nosotros, no aparecen los tratados que fueron escritos por los propios materialistas. Al parecer, esas obras fueron destruidas implacablemente en épocas posteriores. Jawarharlal Nehru favorece esta hipótesis al decir lo siguiente: "Es probable que gran parte de las obras materialistas indias fuesen destruidas posteriormente por los sacerdotes y otros fieles de la religión ortodoxa." [32] Sin embargo, las críticas que se hacen a las teorías materialistas, críticas que se reproducen en obras posteriores de las escuelas idealistas, permiten formarse una idea de dichas teorías. El antiguo materialismo indio dejó una huella tan profunda que puede decirse que no hay ninguna obra fundamental de la filosofía idealista india en la que no se dedique algún espacio a la crítica de las corrientes materialistas.

A la destrucción de las obras materialistas se debe también que ignoremos hoy los nombres de los pensadores materialistas de la antigua India. Tampoco ha podido establecerse con exactitud el momento en que surgió la filosofía materialista india.

Ya en el siglo IV a. n. e. se hablaba del materialismo como de uno de los sistemas filosóficos fundamentales de la India. Pero es evidente que mucho antes del siglo IV a. n. e. se conocía en la India la filosofía materialista. El profesor Radhakrishnan sostiene que "el materialismo es tan antiguo como la filosofía misma y (que) esta doctrina se encuentra ya en el período prebudista. Gérmenes materialistas pueden encontrarse en los himnos del *Rig-Veda.*"[33]

El sabio Brihapasti, al que la tradición le atribuye versos en los que se manifiesta una independencia de pensamiento, suele ser considerado como el fundador de la filosofía materialista de la antigua India.

Los orígenes del materialismo indio han sido todavía poco estudiados. Los datos fundamentales acerca de las primeras ideas materialistas espontáneas, difundidas en la India ya en las fases más tempranas de la sociedad esclavista, se encuentran en las *Upanishadas* y en las antiguas epopeyas indias *Mahabharata* y *Ramayana,* en las cuales se mencionan diversas corrientes materialistas.

Pero estas últimas, y especialmente las *Upanishadas,* tienden principalmente a fundamentar las doctrinas religioso-idealistas. La mayoría de las escuelas idealistas posteriores de la filosofía india sacan sus argumentos de las *Upanishadas,* en las cuales ven una autoridad suprema, que no es de origen terreno, ya que representa la revelación divina *(shrutu).*

Las doctrinas idealistas, que servían de fundamento al brahmanismo, sostenían que el verdadero ser, o sea la realidad primera, es un espíritu

[32] Jawaharlal Nehru, *Descubrimiento de la India,* trad. rusa, pág. 99, Moscú, 1955.

[33] S. Radhakrishnan, *La filosofía de la India,* trad. rusa, págs. 232-233, t. I, Moscú, 1956.

universal e impersonal, es decir, el *Brahmán*. Y todo el mundo material objetivo, según ellas, no es más que una emanación de este principio supremo.

Los idealistas pugnaban por demostrar que el cuerpo es sólo la envoltura exterior del alma (*atman*), la cual es, a su vez, una partícula o encarnación del Brahmán. Esta identificación del alma y del espíritu universal es fundamental en las corrientes idealistas de las *Upanishadas*.

Según los filósofos idealistas indios, el alma (*atmán*) es eterna e inmortal, pero como el hombre se halla muy sujeto a su existencia terrenal cree que su alma es algo distinto del espíritu universal (*Brahmán*); de ahí que esté sometido a la ley del *karma*, es decir, que dependa de las consecuencias de sus acciones pasadas. El hombre no puede escapar de ninguna manera a la eterna corriente de la reencarnación (*samsara*) de las almas, bien entendido que a través de sus reencarnaciones posteriores el alma recibe la envoltura que el hombre merece por la conducta que ha tenido en su existencia pasada. De acuerdo con este punto de vista, el hombre debe abstenerse de participar, hasta donde le sea posible, en la vida; cobrar conciencia de que su existencia terrena no es más que podredumbre y vanidad y, por último, debe meditar sobre su verdadera naturaleza, es decir, sobre la identidad del alma con el Brahmán. Si el hombre logra abandonar por completo sus preocupaciones cotidianas, su alma dejará de estar atada a este mundo y llegará, entonces, el momento de su identificación con el Brahmán, o sea su liberación *(moksa)*, la cual representa el destino supremo de la vida humana. Pero el conocimiento de esta identidad es inasequible a la razón común; sólo puede alcanzarse por medio de la revelación, contenida en los *Vedas*, y después de una larga meditación sobre sí mismo.

Todas estas tesis constituían la base de una de las principales doctrinas idealistas de la antigua India, la doctrina *Vedanta* ("fin de los *Vedas*"), y sirvieron para fundamentar teóricamente el brahmanismo.

Las ideas materialistas que se reflejaban, en cierto grado, en las *Upanishadas* estaban dirigidas contra las concepciones idealistas del sistema *Vedanta*. Cierto es que las doctrinas materialistas se presentaban en las *Upanishadas* de un modo fragmentario; sin embargo, la simple enumeración de ellas atestiga su gran variedad, así como la influencia que ya ejercía el pensamiento materialista en este temprano período histórico de la antigua India.

En muchos pasajes de las *Upanishadas* se hace referencia a las doctrinas que consideraban a uno de estos principios —agua, fuego, aire, luz, espacio o tiempo— como fundamento último del mundo.

Así, por ejemplo, en la *Upanishada Chandogya* se dice: "1. En verdad, sólo el aire es el principio que todo lo absorbe y todo lo abarca, pues cuando cesa el fuego, éste desaparece (se pierde) en el aire; cuando el Sol se pone, éste se pierde en el aire y también la Luna, cuando se pone, se pierde en el aire. 2. Cuando el agua se evapora, se va al aire, pues, en verdad, el aire absorbe todo. Y lo mismo puede decirse de los dioses." [34]

[34] Upanishada Chandogya, IV, 3, 1-2. (Aquí y en las citas siguientes las cifras corresponden a la sección, parte y verso de la Upanishada correspondiente.) Citado según la obra *The principal Upanishads*, pág. 104.

En otro pasaje de esa misma *Upanishada* se habla de que "todo ha surgido del espacio y todo vuelve a él".[35]

En la *Upanishada Brihadaranyaka* se expone que lo primero fue el agua y que de ésta procede todo el mundo, incluidos los dioses, el Brahmán, Pradhapati, etc.[36]

En las *Upanishadas* se encuentran numerosos pasajes en los que se dice que el alma y la conciencia del hombre dejan de existir después de su muerte. Así, por ejemplo, en la *Upanishada Brihadarankaya* se afirma: "El alma es sólo la totalidad de la conciencia. Después de surgir de estos elementos (agua, fuego, tierra y aire. *Red.*), vuelve (el alma) a ellos. Cuando el hombre muere, no queda conciencia alguna." [37]

En los poemas épicos *Mahabharata* y *Ramayana,* escritos aproximadamente a mediados del milenio I a. n. e., se reflejan las doctrinas materialistas con mucha más plenitud y riqueza que en las *Upanishadas.*

En el *Ramayana* encontramos un diálogo entre el materialista Dhabali y Rama, en el que el primero afirma que sólo hay que confiar en los datos de los sentidos, los cuales atestiguan que todo cuanto nace está condenado a morir, y que por eso los ritos y los banquetes fúnebres, en los que se consumen gran cantidad de viandas, no pueden alcanzar de ningún modo al difunto.[38]

Mientras que en el *Ramayana* solamente se mencionan las ideas ateas y materialistas de algunos pensadores, en el *Mahabharata* (sobre todo en la parte titulada *Shantiparva)* ya podemos seguir las huellas de las corrientes materialistas que se citan en las *Upanishadas* e incluso en los *Vedas;* es decir, las corrientes *Yadrichja-vada, Svabhava-vada* y *Parinamada-vada* o *Protosankhya.*

Los partidarios de la corriente llamada *Yadrichja-vada* consideran que el mundo físico es eterno e increado. La formación de las cosas concretas no obedece a ningún principio rector, sino a una serie de circunstancias absolutamente casuales. La forma puntiaguda de las espinas de las rosas, el distinto color de los pájaros y de los animales en general, el dulzor de la caña de azúcar o el sabor amargo del rejalgar no dependen de la voluntad de ningún dios o espíritu universal, sino que surgen fortuitamente. "La corneja no tiene idea de que su nido pueda quebrar la rama de la palmera, del mismo modo que la rama de ésta no tiene la menor idea de que pueda quebrarse con el nido de la corneja; todo esto se produce de manera absolutamente casual." [39] Es evidente que esta doctrina tiene un carácter materialista y ateo, aunque al rechazar la condicionalidad sobrenatural de los fenómenos niegue también que la naturaleza está regida por leyes.

Otra corriente materialista —la doctrina *Svabhava-vada*— intentó salir del callejón sin salida en que se habían metido los partidarios de la doctrina de la contingencia absoluta de todos los fenómenos naturales.

[35] *Upanishada Chandogya,* I, 9, 1. Ibídem, pág. 352.
[36] *Upanishada Brihadaranyaka,* V, 5, 1. Ibídem, pág. 292.
[37] *Upanishada Brihadaranyaka,* IV, 5, 13. Cita de la obra *The Principal Upanishads,* pág. 285.
[38] *Ramayana,* II, 108, 3-17. Cita de la *History of philosophy eastern and western,* vol. I, págs. 81-82, Londres, 1952.
[39] Cita tomada de la obra: S. K. Belvalkar y R. D. Ranade, *History of indian philosophy,* vol. II, pág. 458, Poona, 1927.

De acuerdo con la primera, en la naturaleza no reina el caos ni la contingencia, sino una severa sujeción a leyes, que no ha sido introducida en ella por una fuerza sobrenatural, como sostenían los idealistas, sino que es propia, interiormente, de las cosas mismas. En el mundo, cada objeto se desarrolla conforme a los principios inherentes a su propia naturaleza. "Todos los seres, tanto los vivos como los no vivientes, entran en actividad en virtud de su naturaleza interna *(svabhava)* y exactamente en virtud de ella cesan su actividad." [40] La naturaleza representa una multitud infinita de fenómenos singulares. Según la doctrina citada, el mundo surgió bien de la combinación de los cinco elementos, bien de una sola y única protomateria. Esta doctrina ponía de manifiesto el empeño de explicar el mundo partiendo de las leyes del desarrollo que le son inherentes, pero, al mismo tiempo, concebía el desarrollo como el simple crecimiento cuantitativo de partículas originariamente ínfimas y cualitativamente homogéneas.

Las dos doctrinas materialistas a que nos estamos refiriendo negaban la transmigración de las almas y la existencia del más allá.

De acuerdo con estas doctrinas, el alma es inseparable del cuerpo y deja de existir al disgregarse los elementos físicos de este último. Y, como consecuencia necesaria de ello, no aceptan la ley del *karma* y rechazan la doctrina teológica según la cual el alma se libera, gracias a la contemplación extática y a la renuncia al mundo, de las cadenas que la sujetan en la vida terrena.

La llamada doctrina *Protosankhya* o *Parinamada-vada* (doctrina de la transformación, del cambio o de la evolución del mundo), a la que se considera como doctrina precursora de una escuela filosófica posterior, la escuela *Sankhya*, también admitía espontáneamente la materialidad del mundo, así como su independencia con respecto a los dioses y a los espíritus. Esta corriente se halla representada en el *Mahabharata* mucho más completamente que las dos doctrinas materialistas a que nos hemos referido anteriormente. Es atribuida a Panchashikha, uno de los discípulos del viejo sabio Kapila.

Esta doctrina ve la realidad última del mundo en la materia *(prakriti)*. El *prakriti* es eterno, no ha sido creado por nadie, es causa de sí mismo y se halla constantemente en un estado de creación y destrucción. En su forma inicial, con la que comienza su desarrollo, es una materia indiferenciada, amorfa *(avyatka)*, constituida por tres componentes contradictorios, llamados *gunas*, es decir, por las sustancias de lo agradable, de lo desagradable y por una sustancia neutral *(sattva, rajas* y *tamas*, respectivamente). La acción mutua entre las *gunas* provoca el desarrollo del *prakriti*. A juzgar por el *Mahabharata* (XII, 200, 6 y otros), Panchashikha negaba la existencia del alma separada del cuerpo, pues, según él, nada existe en el mundo aparte de las combinaciones de los elementos; por tanto, no puede haber ninguna conciencia ni alma después de la muerte.[41] El alma que, a juicio de Panchashikha, es idéntica a la conciencia, surge de la materia.

Pese a su ingenuidad, las ideas de la doctrina *Protosankhya* influye-

[40] *Mahabharata*, XII, 229, 2. Cita de la obra: S. K. Belkalvar y R. D. Ranade, *History of indian philosophy*, vol. II, pág. 458.

[41] K. Satchidanandamurty, *Evolution of philosophy in India*, pág. 130, 1952.

ron fecundamente en el desenvolvimiento posterior del pensamiento materialista indio.

En las corrientes materialistas, los problemas de la teoría del conocimiento no tienen aún la gran importancia que adquieren en la fase siguiente de la trayectoria filosófica de la antigua India. Las referencias a la lógica que aparecen en las fuentes antiguas no se vinculan todavía a una doctrina concreta. En la poesía épica se habla de tres fuentes del conocimiento: la percepción *(pratyaksha)*, la deducción o razonamiento *(anumana)* y el testimonio de la sagrada escritura o de una persona que goce de autoridad *(shabda)*.

En la antigua India, el pensamiento materialista se hallaba unido indisolublemente a los primeros brotes de las ciencias de la naturaleza. Existen testimonios directos de que los antiguos indios contaban ya con algunas nociones médicas análogas a las sustentadas posteriormente por Hipócrates. Los astrónomos de la antigua India fijaron ya su atención en fenómenos naturales como las fases de la Luna y conjeturaron la esfericidad de la Tierra, así como su movimiento de rotación alrededor de su propio eje. Los antiguos matemáticos indios aportaron al mundo el sistema de numeración decimal y la notación de cifras que se conserva en la actualidad; también sabían resolver ecuaciones de segundo grado y extraer raíces cúbicas; por último, a ellos se deben los fundamentos de la trigonometría.

La gramática india merece una atención especial. Aproximadamente en el siglo IV a. n. e., Panini creó la gramática del sánscrito en la "que se analiza toda la estructura idiomática hasta en sus menores detalles con una incomparable exactitud... El conocimiento de ella por los europeos, a mediados del pasado siglo, dio origen al método de la lingüística comparada..." [42] En aquella época, los conocimientos lingüísticos formaban parte de la filosofía.

La influencia de la antigua cultura india traspasó las fronteras del país, llegando al Tibet, China, Mongolia, Corea, Japón, etc.

Sobre la base del auge económico y cultural y en relación con la extensión de los conocimientos particulares, se desarrolló también la filosofía india llamada *darsana* (término que significa "visión" o "indagación"). Esta filosofía subsistió en una época posterior. Aproximadamente en esa época, es decir, en los siglos IV al II a. n. e., las corrientes filosóficas se plasmaron en sistemas, que se mantuvieron en pie en épocas posteriores. Dichos sistemas eran: 1. *Charvaka;* 2. *Nyaya;* 3. *Vaiseshika;* 4. *Sankhya;* 5. *Yoga;* 6. *Mimansa,* y 7. *Vedanta.* También contenían ideas filosóficas las doctrinas religiosas budista y jainista.

La más brillante expresión de la tendencia materialista en la antigua filosofía india era la doctrina *Lokayata* o sistema *Charvaka,*[43] cuya aparición suele asociarse al nombre de Brihapasti.

[42] F. I. Scherbatskoi, *Conquistas científicas de la antigua India.* En la recopilación *Informe sobre la labor de la Academia de Ciencias de Rusia durante 1923,* pág. 4, Leningrado, 1924.

[43] La significación de estas palabras no está plenamente establecida; se han dado diversas explicaciones acerca del sentido de ellas. Se cree que "lokayata" quiere decir "doctrina del pueblo" (de "lok", mundo, gente) o que implica la afirmación de que sólo existe este mundo; también se supone que es un nombre

La filosofía materialista *Charvaka* fue desarrollándose a lo largo de siglos y sus partidarios se enfrentaron al idealismo y a la religión en diversos períodos históricos de la India. Así, por ejemplo, al sabio Dhabali, al que se menciona en el *Ramayana*, se deben algunas ideas materialistas afines a las de la escuela *Charvaka*. El rey Vena, de la "Hari-Vamcha",[44] era partidario de las concepciones antirreligiosas charvakas y afirmaba que no existe ningún espíritu rector, celeste, de naturaleza divina. Según manuscritos antiguos, el sabio Adhita-Kesha-Kambalin desarrolló ideas análogas a las de la doctrina *Charvaka*. Según atestiguan los antiguos autores indios, Bhaguri, Purandara y otros sabios se adhirieron posteriormente a dicha doctrina.

El antiguo tratado político *Arthachastra* (de los siglos IV-III a. n. e.) y también las *Leyes de Manú* mencionan a la doctrina materialista *Charvaka (Lokayata)* entre las escuelas filosóficas más importantes. Una exposición más sistemática de la doctrina que sustentaba esta escuela materialista aparece en trabajos mucho más posteriores, que corresponden ya a la época del feudalismo indio. Entre ellos figuran obras como *Saddarsana-Samuchaya* ("Recopilación de las seis filosofías") de Jaribhadra, *Sarva-Siddhanta-Sangraha* ("Examen de todas las doctrinas"), atribuida a Sankaracharya, *Sarva-Darsana-Sangraha*, de Madhavachara y otras. Una breve exposición de las ideas Charvakas se encuentra también en algunos monumentos literarios como, por ejemplo, en el drama filosófico *Prabodhachandrodaya* ("Salida lunar de la conciencia que despierta"), cuyo autor es Krisna Misra. El conocido defensor y continuador del idealismo objetivo del sistema *Vedanta*, Chankaracharya, autor de los comentarios a las sutras de Badarayana (la llamada *Vedanta-Sutra Bhashya)*, concedió bastante atención a la polémica con las ideas de la doctrina *Lokayata (Charvaka)*.

Los partidarios del sistema *Charvaka* sostenían que el mundo es material y que todo lo que existe en él se compone de cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. De esas mismas partículas materiales se forman también los seres vivos y entre ellos el hombre. La sentencia del sabio Brihapasti —"la vida ha surgido de la materia"— postulaba la materia como fundamento de todo lo existente.

El problema de las relaciones entre la conciencia y la materia lo resolvían los filósofos charvakas de un modo materialista ingenuo, ya que concebían la conciencia como una propiedad del cuerpo. El Yo del hombre, afirmaban, no existe sin el cuerpo; no en vano dice la gente: "Yo soy cojo", "Yo estoy grueso" o "Yo estoy ciego", añadiendo siempre determinados rasgos corporales al concepto de "Yo". La muerte del cuerpo

propio. Al término "charvaka" se le atribuyen más significados aún: según algunos es el nombre propio de un pensador, del que toda la escuela tomó a su vez el nombre; según otros, "charvaka" significa "palabra comprensible" (de "charu", comprensible, y "vak", palabra); de acuerdo con una tercera versión quiere decir "cuatro palabras" (de "char", cuatro, y "vak", palabra), lo que se relaciona con el hecho de que esta escuela solamente admitía cuatro elementos materiales como fundamento del mundo. Por último, una cuarta interpretación de este término atribuye a los miembros de la escuela *Charvaka* la idea de que los placeres sensibles constituyen el objetivo principal de la vida (de "charv", comer), pero esta última explicación solamente la proponen los adversarios de la doctrina *Charvaka*.

[44] "Hari-vamcha", la "genealogía de Hari", última parte del *Mahabharata*.

trae consigo la extinción de la conciencia. Para estos filósofos, la doctrina de la transmigración de las almas era un absurdo.

Según el sistema *Charvaka*, la conciencia no se da en los elementos por separado y sólo surge como resultado de la combinación de los cuatro elementos en el cuerpo humano.

Chankaracharya expone así las ideas lokayatas en su obra *Vedanta-Sutra Bhashya:*

"Los materialistas (los lokayatas) piensan que el alma solamente puede existir en el cuerpo y que no puede ser separada de él; aunque la conciencia *(chaitanya)* no se observa en la tierra ni en otros elementos exteriores, ya sea que se consideren separadamente o en sus combinaciones, pueden surgir de ellos cuando adoptan la forma del cuerpo. Los lokayatas ven la conciencia como algo análogo a la propiedad de embriagar (que aparece al mezclarse ciertos ingredientes en determinadas proporciones); el hombre no es sino el cuerpo dotado de conciencia. Así, pues, para ellos no existe un alma separada del cuerpo, capaz de alcanzar un mundo celestial o su liberación..." [45]

Los adeptos de la doctrina *Charvaka* abordaron también los problemas de la teoría del conocimiento y de la lógica. Situaron en primer plano la tesis de que la percepción, la sensación, es la única fuente para conocer la verdad; sólo es verdadero el conocimiento derivado de la percepción y, fuera de ésta, todas las supuestas fuentes del conocimiento son dudosas y no proporcionan ninguna verdad. "Sólo existe lo que perciben directamente los sentidos, y lo que no es percibido no existe." [46] De acuerdo con las ideas charvakas, la deducción lógica no puede considerarse como fuente de conocimiento de la verdad, ya que incluye una relación general que no puede ser objeto de la percepción sensible. Jawaharlal Nehru resume en los siguientes términos las ideas de los antiguos materialistas indios sobre los problemas de la lógica: "Solamente puede admitirse la existencia de aquello que es susceptible de una percepción inmediata; cualquier otro razonamiento o supuesto puede ser, con el mismo éxito, verdadero o falso." [47]

Algunos charvakas pensaban que la deducción sólo era aplicable a las cosas pasadas, no a las futuras; en cambio, otros afirmaban que, aunque no diera una plena certidumbre, podía ser ventajosa en nuestra actividad práctica.

Las tendencias ateas de los filósofos charvakas se manifiesta muy claramente en el examen crítico a que someten los *Vedas*, en la negación de que sean fuente de verdad y, por último, en el descubrimiento de una serie de contradicciones y errores en la literatura védica. A juicio de dichos filósofos, ni la revelación divina *(shrutu)* ni la tradición sagrada pueden proporcionar un conocimiento fidedigno. En esta aseveración, se pone de manifiesto la sana actitud escéptica de los charvakas hacia las falsas autoridades.

El materialismo de los filósofos charvakas estaba ligado directamente a su ateísmo. Negaban la existencia de Dios y admitían, en cambio, la

[45] Según la obra *The sacred books of the East*, vol. XXXVIII, pág. 269, Londres, 1925.
[46] Sankaradarya, *Sarva-Siddhanta-Sangrana*, pág. 5, Madrás, 1909.
[47] J. Nehru, *Descubrimiento de la India*, pág. 99.

existencia del mundo material, independiente de la providencia divina y sujeto a las causas que le son inmanentes.

> Ardiente es el fuego, fría el agua y fresco el viento de la mañana.
> ¿De dónde surgió esa diferencia?
> Surgió de la propia naturaleza de ellos.[48]

La escuela *Charvaka* también criticó las doctrinas religiosas en el campo de la ética. Predicar el cese de nuestro sufrimiento mediante la aniquilación de todos los deseos equivalía en realidad, según los charvakas, a predicar la muerte.

También rechazaban los filósofos charvakas la doctrina religioso-idealista que cifraba la tarea de la vida moral en la liberación *(moksa)* del alma con respecto al cuerpo. Estas ideas, a juicio de ellos, habían sido inventadas por gentes interesadas en engañar al pueblo. No existen el infierno ni el paraíso; en la realidad, el "paraíso" es el placer, y el "infierno", el dolor.

Oponiéndose a los budistas que ponían en guardia a los hombres contra los placeres terrenales protestando que el dolor siempre va unido a ellos, los charvakas decían: "Piensan (los budistas. *Red.*) que debéis renunciar a los placeres de la vida porque van acompañados de dolor, pero ¿qué hombre de sano juicio tirará el arroz no descascarillado, que contiene un grano magnífico, sólo porque lo cubre la cáscara?" [49]

Los enemigos de los charvakas tergiversaron más de una vez sus concepciones éticas, al acusarles de que propugnaban los placeres sensibles más burdos. Sin embargo, la verdadera ética charvaka no propugnaba de ninguna manera esos burdos placeres, sino que expresaba el legítimo anhelo de que todos los hombres gozaran de una vida feliz.

En mayor o menor grado, las tendencias materialistas aparecen también en otras escuelas y corrientes filosóficas. Una de ellas es la escuela *Sankhya,* que surge aproximadamente en el siglo VII a. n. e. y cuya filosofía adquiere a la sazón una estructura más armónica y acabada que la que tenía originalmente en la doctrina de Panchashikha. Pero en el sistema *Sankhya* se ponen de manifiesto claramente, junto a la tendencia materialista, ciertos elementos de idealismo, sobre todo en los problemas de la ética.

La escuela *Sankhya* consideraba que, por su propia naturaleza, el mundo es material y que se ha desarrollado gradualmente, partiendo de un primer y único principio material. La demostración de la existencia objetiva de este primer principio material —*prakriti*— ocupaba un lugar importante en la doctrina de la escuela *Sankhya.*

Una de las conquistas más importantes de la antigua filosofía india es la tesis de la escuela *Sankhya* de que el movimiento, el espacio y el tiempo son propiedades inherentes a la materia e inseparables de ella. Sin embargo, a comienzos de nuestra era, esta escuela empezó a buscar un compromiso con el idealismo en ciertos problemas, especialmente en los éticos. Admitió, entonces, la existencia de almas separadas de la materia

[48] Madhava Acharya, *The Sarva-Darsana-Samgraha,* pág. 10.
[49] Cita de la obra: S. Radhakrishnan, *La filosofía de la India,* trad rusa, págs 236-237.

e independientes de ella *(purushas)*, que sólo están presentes en el proceso de la evolución, sin tomar parte en él.

A medida que se desarrolla la filosofía india, las primeras representaciones concreto-sensibles de la materia como combinación de los cuatro elementos —fuego, aire, agua y tierra— dejan paso a ideas materialistas más profundas sobre la estructura atómica de la materia.

Según las doctrinas *Nyaya-Vaiseshika*, el mundo se compone de pequeñas partículos *(anus)* —cualitativamente distintas— de agua, tierra, aire y fuego, contenidas en el éter, y del tiempo y del espacio. Todos los objetos del mundo físico están formados por estos átomos. Pero mientras que dichas partículas son eternas, increadas e indestructibles, los objetos compuestos de ellas son pasajeros, variables y temporales. Las *anus* no sólo se distinguen entre sí desde el punto de vista cualitativo, sino también cuantitativamente, es decir, por su magnitud y forma.

Ahora bien, ¿qué respuesta dan las doctrinas *Nyaya* y *Vaiseshika* a la cuestión de qué leyes rigen la formación de los cuerpos físicos a partir de las *anus* eternas? Suele afirmarse que Kanada, fundador de la escuela *Vaiseshika*, atribuía a Dios el papel de creador del mundo objetivo, aunque no lo creó de la nada, sino de las eternas *anus*, del espacio, del tiempo, del éter, de la razón y del alma. Sin embargo, en las ideas de Kanada, Dios no aparecía desempeñando semejante papel. A juicio suyo, todas las combinaciones de *anus* que dan origen a los objetos concretos se realizan conforme a las leyes de *adrista*, que tienden al bien del alma. Esta falsa solución del problema de las leyes que sirven de base a la interdependencia de las *anus* y conducen a la formación de los objetos que el hombre percibe, dejaba la puerta abierta para que posteriormente toda la doctrina ontológica *Nyaya-Vaiseshika* fuera interpretada en forma idealista, en el sentido de que el Brahmán dirige a *adrista*, privada de conciencia. En la escuela *Sankhya*, este deslizamiento hacia el idealismo implicaba dejar sin solución el problema de cuál es la causa de que se perturbe el equilibrio de las tres *gunas*, que marca el comienzo de la evolución del *prakriti*.

Tanto en la Antigüedad como en épocas posteriores, algunas escuelas filosóficas indias, sobre todo la escuela *Nyaya*, se ocuparon seriamente de los problemas lógicos y gnoseológicos. La escuela *Nyaya* concedió gran importancia al estudio del papel de la inferencia lógica en el proceso cognoscitivo y sentó las bases del silogismo de cinco miembros, adoptado posteriormente por la mayoría de las escuelas filosóficas de la India.

También merece nuestra atención la hipótesis expuesta en la literatura filosófica según la cual las antiguas doctrinas indias —*Sankhya*, *Nyaya* y *Vaiseshika*— que se distinguían por el predominio de los elementos materialistas, fueron tergiversadas más tarde por los comentaristas idealistas, empeñados en modificar el fundamento original de dichas doctrinas tras de verter en ellas un contenido idealista.

La influencia del materialismo, vigorosa corriente filosófica de la antigua India, fue tal que ni siquiera pudieron sustraerse a ella muchas escuelas que se consideran idealistas y ortodoxas en el aspecto religioso. Así, por ejemplo, el sistema *Mimansa* es conocido, ante todo, como un sistema que se propone defender y justificar los ritos védicos, de cuya observación depende, según él, la vida virtuosa que conduce a la liberación después de

la muerte. Sin embargo, esta doctrina, al mismo tiempo que predica la observación de los ritos religiosos y admite la inmortalidad del alma, etc., reconoce la realidad del mundo, mundo que no necesita de un creador para poder ser; existe eternamente y está compuesto de átomos, regidos no obstante por las leyes autónomas del *karma*.

También el *jainismo* se plantea como tarea fundamental señalar las vías y los medios necesarios para que las almas inmortales se liberen de las cadenas del mundo empírico, lo que requiere conocer la estructura de éste. Pero los filósofos jainistas niegan que el mundo haya sido creado por algún dios o espíritu y afirman que es eterno. Según ellos, se compone de dos clases de materia: inanimada *(pudgala)* y viviente *(djiva)* o alma que mora en todas las cosas. Todo objeto, compuesto de materia inerte, formada a su vez por átomos que se desplazan en el espacio y en el tiempo, posee una cantidad infinita de propiedades y rasgos.

En las escuelas idealistas hallamos también elementos de una dialéctica espontánea. Así, por ejemplo, en sus primeras fases de desarrollo, el budismo consideraba el mundo como un flujo único, integrado por diversos elementos *(darmas)* físicos y químicos. Sin embargo, rechazaba el concepto de materia como categoría que designa la realidad objetiva. Los elementos del mundo —*darmas*— se hallan sujetos a un constante cambio. En la naturaleza se opera un proceso de transformación continua, de eterno nacimiento y de eterna destrucción. El ser es constante devenir; tal es el lema del budismo en sus primeros tiempos. Engels decía que en los primeros budistas, así como en los antiguos griegos, se daba ya un pensamiento dialéctico espontáneo.[50]

Posteriormente, el budismo llevó a su punto culminante la idea, ya expresada en las *Upanishadas*, de la renuncia a la vida y de la concentración en el propio mundo interior. Los budistas pensaban que mediante la autocontemplación y la inmersión en sí mismo era posible huir del tormentoso océano del ser y alcanzar así la felicidad eterna, el *Nirvana*. Tanto este aspecto del budismo como la idea brahmánica de la reencarnación de las almas que aquél hizo suya, se convirtieron en un medio muy valioso para someter ideológicamente a las masas trabajadoras, ya que al proclamar que la vida sólo era una cadena ininterrumpida de sufrimientos, los budistas no exhortaban a aliviar los sufrimientos reales, sino pura y simplemente a abolirlos exclusivamente en el dominio del pensamiento.

A principios de nuestra era, el budismo se dividió en dos corrientes: la escuela *Mahayana* y la escuela *Hinayana*. La primera tendía a llegar a un compromiso con el brahmanismo, mientras que la segunda conservaba, en alto grado, el espíritu original del budismo. Ambas corrientes se subdividieron, a su vez, en muchas sectas y escuelas.

La época de florecimiento de la antigua filosofía india llegó a su término con la caída del Imperio de la dinastía Maurya. Después de la muerte del rey Ashoka, su vasto Estado se disgregó en una serie de reinos autónomos hasta que, a comienzos de nuestra era, todo el norte de la India fue dominado por las tribus nómadas que habían invadido el país a través de sus fronteras noroccidentales.

La desintegración del régimen de la esclavitud en la India trajo consigo

[50] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 176, Moscú, 1955.

la propagación y el fortalecimiento de las formas más radicales de idealismo místico, como, por ejemplo, la escuela *Yoga*.[51] Esta doctrina religiosa y mística señalaba los medios para "refrenar el pensamiento", es decir, para apartar la conciencia de todos los objetos del mundo sensible y concentrar en sí mismo este pensamiento ya "purificado". En ese profundo trance, el hombre comprende qué es lo que distingue a su propio "Yo" del mundo y, de este modo, logra liberarse de éste. Para que el pensamiento logre concentrarse así, se recurre a diversos ejercicios y movimientos del cuerpo, al control de la respiración, etc.

Por otro lado, un sector de los partidarios de la sana y elevada ética charvaka de otros tiempos se dedicó en este período a propugnar los placeres sensibles más desenfrenados. Precisamente esta moral decadente, propia de la clase dominante, ya en descomposición, de la sociedad esclavista, es la que se suele asociarse, aunque injustamente, con la doctrina *Charvaka* o *Lokayata* y es también la doctrina con que identifican frecuentemente todo el materialismo indio.

La historia de la filosofía de la antigua India ofrece una gran variedad y riqueza de ideas filosóficas; muestra asimismo el nacimiento y desarrollo, ya en este período, de elementos de la concepción materialista del mundo, y atestigua, a su vez, que la difusión del materialismo, pese a su forma inicial e ingenua, así como su lucha contra el idealismo y la religión imperantes, contribuyó al desenvolvimiento de las ideas científicas sobre el mundo, al progreso del saber científico.

El análisis científico de la historia de la antigua filosofía india permite llegar a la conclusión de que carecen de fundamento las teorías burguesas reaccionarias que presentan la filosofía de la antigua India como estancada, sin luchas ni contradicciones internas, consagrada exclusivamente al examen de los problemas religiosos y morales y desvinculada totalmente de los conocimientos científico-naturales de su época.

Las ideas progresivas de la antigua filosofía india se plasmaron en la rica civilización creada por el pueblo indio y han sido acogidas e impulsadas por los pueblos de Oriente, del mundo antiguo y de los países europeos.

3. Nace y se desarrolla el pensamiento filosófico en la antigua China.

El pueblo chino, uno de los más antiguos del mundo, posee una cultura elevada y ricas tradiciones revolucionarias. "En el proceso de desarrollo de su civilización —escribe Mao Tse-Tung— dio a luz a muchos grandes pensadores, hombres de ciencia, inventores, jefes políticos y militares, escritores y artistas, y creó gran cantidad de monumentos culturales."[52]

La historia de China que atestiguan fuentes escritas comprende unos cuatro mil años.

En China, la desintegración del régimen de la comunidad primitiva y el nacimiento de la sociedad de clases se remontan al milenio II a. n. e. En

[51] "Yoga", literalmente significa "vínculo", "unión".
[52] Mao Tse-Tung, *Obras escogidas*, trad. rusa, t. III, pág. 137, Moscú, 1953.

aquella época predominaba la agricultura en la antigua economía china. En algunas tribus se desarrolló considerablemente la artesanía: la fundición del bronce, la cerámica, etc. En el milenio I a. n. e. se difundió ampliamente en la agricultura la irrigación artificial de las tierras. Todo esto contribuyó a que se acelerara la diferenciación de clases en la antigua sociedad china.

En los siglos VII-VI a. n. e. comenzaron a formarse los grandes Estados o reinos. Los más poderosos de ellos, en aquel tiempo, eran los reinos Tsi, Tzin, Tsin, Chu y Sung. Estos antiguos Estados chinos, que revestían la forma de monarquías despóticas orientales, aseguraron el dominio de las altas capas explotadoras sobre los esclavos y los miembros de las comunidades a los que oprimían.

En el límite de los siglos VI y V a. n. e., se empezó a utilizar el hierro en China, lo que permitió abordar la construcción de grandes obras de irrigación, ampliar considerablemente la superficie de tierras cultivadas y perfeccionar la técnica agrícola. El progreso de la agricultura trajo consigo el desarrollo ulterior de la artesanía y del comercio.

El propietario jurídico de la tierra era el Estado, personificado por sus gobernantes, los *vanas*. Aunque las comunidades también poseían tierras, debían cultivar una parte de ellas en beneficio del Estado, y desde el milenio I a. n. e. tenían que pagar a éste una parte de la cosecha recogida en toda la superficie cultivada. Así surgió una nueva forma de explotación de los agricultores: el impuesto en especie.

El extenuante trabajo que realizaban y las durísimas condiciones en que vivían impulsaron a los agricultores libres arruinados, así como a los esclavos, a luchar contra los déspotas. Las crónicas registran una serie de levantamientos populares en ese período. Por esa misma época estallan conflictos y se libra una lucha por el poder entre las capas superiores aristocráticas de la clase dominante y las capas formadas por los hombres ricos de la sociedad, los mercaderes y usureros.

A mediados del siglo IV a. n. e., el reino Tsin se puso a la cabeza de todos los Estados relativamente poderosos e independientes de la antigua China. De esa época data la ampliación de las relaciones de compraventa de tierras, que trajo consigo la desintegración de las comunidades. Se implantó una nueva forma de usufructo de la tierra —el derecho de propiedad privada sobre ella—, y en vez del antiguo impuesto sobre la cosecha se estableció un nuevo sistema impositivo que hacía depender el impuesto de la extensión de las tierras. Con ello quedó abierto el camino para llegar a una concentración ilimitada de las tierras en manos de un puñado de propietarios privados. Las reformas de Shan Yan (358-348 a. n. e.) contribuyeron a la abolición de las relaciones comunales y patriarcales en el reino Tsin y al reforzamiento del poder estatal, que obtuvo así nuevos medios para engrosar el fisco. Esto influyó decisivamente en los éxitos alcanzados por el Estado Tsin en sus guerras con los reinos vecinos, guerras que condujeron a finales del siglo III a. n. e. a la unificación del país y a la creación del primer Estado centralizado de toda China, el imperio Tsin (221-207 a. n. e.).

Las continuas guerras y la movilización forzosa de centenares de miles de campesinos para la construcción de la Gran Muralla China fueron minando la vida económica del Imperio. Una vigorosa sublevación popular,

encabezada por Liu Ban, provocó el hundimiento de la dinastía Tsin y llevó al poder a otra nueva, la dinastía Han (206 a. n. e.-220 de la era actual).

Empeñada en perpetuarse en el poder, la aristocracia dominante de la antigua China luchó encarnizadamente durante largos siglos contra las masas explotadas formadas por los esclavos y los agricultores libres, y contra la nueva capa social integrada por los hombres ricos de las ciudades, capa social que había surgido como resultado del desarrollo de las relaciones de cambio y que se pronunciaba en favor del florecimiento económico y de la unificación estatal y política del país. En ese proceso de lucha, la religión era una poderosa arma espiritual en las manos de la aristocracia dominante. Ya en la segunda mitad del milenio II a. n. e., en la época de Shan-Yin, habían aparecido ideas religiosas acerca del "Señor del Cielo" como ser supremo. Escudándose con la autoridad del "Señor del Cielo", o sea Dios, y presentando al rey de la tierra como un mensajero suyo, las clases dominantes explotaban implacablemente a las masas trabajadoras en la antigua China. Elló determinó que entre los hombres progresivos de aquella época apareciera cierta desconfianza hacia el "Señor del Cielo". Así, por ejemplo, en unos antiguos versos se dice: "El Cielo no es bueno ni justo; sólo causa daño a los hombres." *(Chi-Tsin,* cap. Da-ya, § Chyan-yan).

La aparición de las ideas materialistas en la antigua China contribuyó a impulsar el conocimiento científico-natural. Ya en la época de Shan-Yin aparece la astronomía. Los antiguos astrónomos chinos crearon un calendario lunar-solar; conocían la periodicidad de los eclipses de Sol y llevaban un registro sistemático de ellos. En el siglo IV a. n. e., el astrónomo chino Shi Shen compuso el primer catálogo estelar que se conoce en el mundo, incluyendo en él a 800 astros. Ya en ese tiempo, según cuentan las crónicas del siglo III a. n. e., los chinos empleaban la brújula en sus viajes.

Los conocimientos en el campo de las matemáticas, la medicina, la astronomía, la biología y en otras ramas del saber alcanzaron un nivel relativamente alto en la antigua China. Ya en esa época los hombres de ciencia chinos sabían que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. El antiguo tratado de medicina *Ney tsin* es una obra valiosísima en la historia universal de las ciencias médicas.

En uno de los libros chinos más antiguos, el *Shitsin* ("Libro de las canciones"), en el que se mencionan más de doscientas plantas, se pone de relieve el progreso de los conocimientos biológicos. Basándose en su experiencia multisecular, los antiguos chinos implantaron una serie de métodos para labrar la tierra, entre los que figuraban el sistema del cultivo en tres hojas, rotación de cultivos en determinada parcela de tierra, el enriquecimiento del suelo con ayuda de los abonos, etc.

Los conocimientos científicos acumulados sobre la base del trabajo del pueblo contribuyeron, por un lado, al progreso sucesivo de la cultura material de la antigua China y, por otro, al nacimiento y desarrollo de la concepción materialista del mundo.

La forma más primitiva de concepción materialista de la naturaleza la constituía la doctrina de los cinco elementos primarios —metal, made-

ra, agua, fuego y tierra—, doctrina surgida en el milenio I a. n. e., en la época de la dinastía Chou Occidental, como resultado del progreso científico-natural.

Al igual que en otros países, la aparición de la concepción materialista del mundo fue acompañada en la antigua China de una aguda lucha contra la religión. Así, por ejemplo, en los siglos VII-VI a. n. e., Fan Van-Tsi, Shen Sui y otros pensadores ateos denunciaron vehementemente a los místicos, es decir, a los defensores de la "voluntad del Cielo". Al mismo tiempo, señalaron la inanidad de las esperanzas puestas en la ayuda de un inexistente "Señor del Cielo" y subrayaron que la dicha y la felicidad aquí en la tierra dependía de los hombres mismos.

Posteriormente, la lucha entre el ateísmo y la mística, entre el materialismo y el idealismo, se reflejó en el desenvolvimiento de diferentes corrientes ideológicas: confucianismo, laotsismo, mohismo, sofismo y otras. Esa lucha se libraba, por un lado, entre las principales corrientes del pensamiento social de la antigua China y, por otro, entre los diversos grupos de cada una de esas corrientes.

Eminente pensador de la antigua China fue *Confucio* (551-479), que gozó de extensa fama como fundador de una doctrina ético-política. El libro *Lun-Yü*, redactado por sus discípulos, contiene diversos pensamientos del sabio chino; dicho libro constituye el material que permite conocer, en sus rasgos generales, la vida y las ideas de Confucio.

El concepto de *yen* (hombría de bien) es fundamental en la ética confuciana; *yen* es el principio moral que determina las relaciones humanas en la sociedad y en la familia e inculca el respeto a los que son superiores a nosotros bien por la edad, bien por la posición social. Confucio exigía que cada hombre se comportara en rigurosa consonancia con su posición social. Los hombres, decía también, deben ser mutuamente generosos y observar como un santo deber el culto a los antepasados.

A juicio de Confucio, al frente del Estado debían hallarse los hombres más sabios, quienes debían proponerse como tarea fundamental educar con su ejemplo personal a sus súbditos.

Pensaba asimismo que la función de gobernar equivalía a una "rectificación de los nombres", es decir, a poner a cada quien en el lugar que le corresponde dentro de la sociedad, de acuerdo con su posición social. En el *Lun Yü* (cap. XII) se dice: "El soberano debe ser soberano; el súbdito, súbdito; el padre, padre, y el hijo, hijo." Sostenía también que cada hombre debe instruirse hasta donde sea posible y perfeccionarse moralmente. Los gobernantes están obligados a educar e instruir al pueblo y a exhortarle a seguir las enseñanzas de hombres más perfectos.

Oponiéndose a las querellas entre los gobernantes de los reinos, Confucio reclamaba la unificación de la China desmembrada de su tiempo mediante el sometimiento de los gobernantes de los reinos beligerantes a la dinastía Chou.

Confucio fue el primero, en la historia de China, que fundó una escuela privada. A él le corresponde asimismo el mérito de haber recopilado y transcrito canciones populares, leyendas y documentos históricos.

Las ideas racionalistas de Confucio, sobre todo su idea de la educación moral de la personalidad, desempeñaron un papel fecundo en la historia de la cultura china. Sin embargo, su doctrina tiene un carácter

contradictorio; en ella se mezclan ideas progresivas con el culto a los antepasados y la defensa de los ritos religiosos tradicionales. No es casual, por ello, que la doctrina de Confucio fuese aprovechada posteriormente por las clases dominantes para infundir en el pueblo un espíritu de servil sumisión y tratar de perpetuar el régimen feudal con su orden jerárquico de castas y su rígida reglamentación de las relaciones sociales.

Al morir Confucio estalló una aguda lucha entre sus numerosos secuaces. Unos discípulos impulsaron su doctrina hacia el misticismo y el idealismo. Reflejando los intereses de las fuerzas sociales reaccionarias, sentaron las bases ideológicas para convertir el confucianismo en la ideología religiosa dominante en la sociedad china. Otros discípulos que defendían los intereses de las fuerzas sociales progresivas desarrollaron sus ideas racionalistas (sus dudas con respecto a la "voluntad del Cielo", su idea de que todos los hombres son semejantes entre sí por lo que toca a su naturaleza, etc.) y se situaron en las posiciones del materialismo.

Uno de los más grandes pensadores de la antigua China fue el adversario de Confucio, *Mo-tsé* o *Mo Ti* (479-381 a. n. e.). Por su origen social, Mo-tsé y la mayoría de sus discípulos se hallaban relativamente cerca del pueblo trabajador. Al enjuiciar los fenómenos, Mo-tsé tomaba como criterio los intereses reales de las masas populares. Combatía a la aristocracia, criticaba la vida ostentosa, así como los sacrificios que predicaban los confucianistas; consideraba injusto el comportamiento de quienes, sin participar personalmente en el trabajo, se apropiaban de sus frutos; por último, se pronunciaba activamente contra la guerra y en favor de la creación de condiciones pacíficas de vida para el pueblo.

Mo-tsé se oponía a la doctrina confucianista que dividía a los hombres en "nobles" e "inferiores" y establecía diferentes normas de conducta *(li)* para los diversos grupos sociales.

El principio fundamental de su doctrina moral es la afirmación del "amor universal" *(tsian-ai)*; dicho principio se contraponía al *yen*, concepto ético central del confucianismo. Sin embargo, Mo-tsé admitía la existencia de un ser espiritual supremo (el Cielo), que, según él, instituye la justicia. Finalmente, partiendo del principio de la división social del trabajo, consideraba necesaria la existencia de una clase dominante.

Mo-tsé enseñaba que en el conocimiento de la verdad hay tres factores decisivos, a saber: la experiencia de las generaciones anteriores, la opinión del pueblo y la aplicación práctica del saber en la gobernación del país.

Las ideas de Mo-tsé sirvieron de punto de partida a sus discípulos, los *mohistas*, al elaborar una teoría materialista del conocimiento. Por sus ideas, el sabio Siu Sin se hallaba emparentado con Mo-tsé. Siu Sin sustentaba el punto de vista de que todos los hombres debían realizar un trabajo físico y que incluso el jefe del Estado debía labrar la tierra junto con los campesinos para tener derecho a recibir sus frutos.

Las ideas de Mo-tsé y de Siu Sin fueron objeto de ataques por parte de los discípulos de Confucio.

Men-tse o *Mencio* (372-289 a. n. e.), que desarrolló la ética confuciana, fue el discípulo más eminente de Confucio. Su doctrina se expone en los libros del *Men-tse*, constituidos por las notas de sus discípulos acerca de su vida y sus actividades.

Men-tse afirmaba que, por su naturaleza, los hombres se dividen en dos categorías, según que se consagren al trabajo intelectual o al trabajo físico. El que los primeros gobiernen a los segundos y vivan a costa de éstos, y el que éstos se hallen sometidos a aquéllos y los mantengan, se debe, a juicio del filósofo, al principio de la división del trabajo y es ley universal del desarrollo social.

Men-tse sostenía que el soberano gobierna al pueblo acatando la "voluntad del Cielo" y que aquél debe aplicar una política que asegure al pueblo medios suficientes de existencia. De no ser así, el soberano puede ser derrocado.

Según Men-tse, las cualidades morales de los hombres son dones del Cielo; de ahí que encontremos la bondad en la naturaleza humana. El camino del perfeccionamiento de la personalidad estriba en desenvolver al máximo esas cualidades morales innatas.

Men-tse fue uno de los filósofos idealistas de la antigua China que intentaron imprimir una dirección mística a la doctrina de los cinco elementos. Afirmaba, por ejemplo, que cada quinientos años aparece forzosamente un gobernante sabio, gracias a la rotación cíclica de los cinco elementos originarios. La doctrina de Men-tse influyó considerablemente en el desarrollo ulterior del confucianismo.

Las concepciones místicas de Men-tse fueron desarrolladas posteriormente por la escuela filosófica de la que se consideraba fundador a *Chou Yan* (340-305 a. n. e.). Los pensadores de esta escuela creían que el mundo está formado por cinco elementos —agua, fuego, madera, metal y tierra— y que los cambios que se producen en la naturaleza y en la sociedad se deben a la disminución o aumento mutuos de esos cinco principios materiales. Posteriormente, esa interpretación de la doctrina de los cinco elementos fue adquiriendo, poco a poco, un acento cada vez más místico.

Entre los adversarios ideológicos de Men-tse figuraba *Yan Chu* (aproximadamente 395-355 a. n. e.). Yan Chu sostenía que el hombre debía seguir el curso natural de la existencia, dejando de hacer todo lo que estuviera dentro de sus posibilidades y prestando una atención primordial a su propio bienestar. Este pensador formuló la idea de "todo para sí" con el fin de "mantener la naturaleza humana en su integridad y pureza" (*Huainan-tsi*, cap. XIII).

La doctrina de Yan Chu se esclarece en el libro llamado *Lao-tse*, escrito en los siglos IV-III y conocido posteriormente con el título de *Tao te king*. Los especialistas aún no se han puesto plenamente de acuerdo acerca de si esta obra se relaciona directamente con Lao-tse (según la tradición, el hombre llamado Lao-tse era contemporáneo de Confucio e incluso vivió un poco antes). Algunos investigadores sostienen que el *Tao te king* está formado por los apuntes tardíos de los discípulos de Lao-tse acerca de su doctrina. Semejantes fenómenos se daban con frecuencia en la antigua China.

El libro *Tao te king* contiene una crítica de las concepciones religiosas y político-sociales de aquel tiempo. La tesis fundamental del taoísmo es la de que la vida de la naturaleza y del hombre se halla sometida a la voluntad del Cielo, a la ley del *tao*, que como ley universal pone orden en el caos de las cosas. El *tao* existe independientemente de la conciencia

y la voluntad de los hombres y es el "fundamento último de todas las cosas" (§ LXII).

El taoísmo contenía elementos de una dialéctica espontánea. Reconocía, en efecto, que en el mundo no hay nada constante, que todo se halla sujeto a movimiento y cambio. "Unas cosas van y otras vienen —se dice en el *Tao te king*—; unas florecen y otras se marchitan; unas se fortalecen y otras se debilitan; unas nacen y otras mueren" (§ XXIX).

A juicio de los representantes del taoísmo, lo fundamental de este desarrollo ajustado a leyes estriba en que cada cosa, al llegar a una determinada fase de su evolución, se transforma en su contraria. "Lo incompleto se transforma en completo —se dice en el *Tao te king*—; lo curvo en recto; lo vacío en lleno y lo viejo en nuevo" (§ XXII). Se trata de la ley de la vida misma, pues "la oposición es la propia acción del *tao*" (§ XL); es decir, la acción de la naturaleza misma de las cosas.

Los taoístas aplicaron su doctrina del *tao* a los fenómenos sociales. Según ellos, todas las desgracias del pueblo provienen de que los gobernantes violan la ley natural del *tao*. "El pueblo pasa hambre porque sus gobernantes lo agobian con demasiados impuestos" (§ LXXV). El pueblo necesita libertad. "No estreches su morada, ni desprecies su vida", se dice en el *Tao te king* (§ LXXII).

La limitación histórica de los representantes de la escuela taoísta consistía en que, al idealizar el pasado de acuerdo con las tradiciones, reclamaban la vuelta a él. Además, predicaban la doctrina fatalista de la "inacción", en virtud de la cual los hombres debían seguir ciegamente al *tao* y no oponerse a él, pues de lo contrario sus esfuerzos podían conducir a resultados inversos. La conducta más razonable consistía en buscar la satisfacción en un estado de quietud. El taoísmo más tardío, convertido ya en una concepción religiosa reaccionaria, desarrolló precisamente esos aspectos negativos de la escuela taoísta.

La significación progresiva del taoísmo radicaba en que sus partidarios, a diferencia de sus contemporáneos, defendían, aunque todavía en forma ingenua, la idea de un desarrollo de las cosas ajustado a leyes, idea que influyó muy fecundamente en el desenvolvimiento posterior de la filosofía materialista china.

El taoísmo fue intepretado en un sentido idealista por *Chuang-tse* (369-286 a. n. e.). Basándose en que las cosas se hallan sujetas a constante cambio, Chuang-tse pensaba que los hombres no pueden definir con exactitud lo que ellos mismos se representan. Podemos llamar pequeña a una cosa grande y, a la inversa, podemos decir que una cosa pequeña es grande. Todas las teorías existentes se contradicen entre sí y todas las disputas carecen por completo de sentido. De esto deducía Chuang-tse que la verdad objetiva no existe en general, con lo cual abrazaba las posiciones del idealismo subjetivo y de la sofística.

Otro representante de esta corriente filosófica, el sofista *Huei Chi* (aproximadamente 350-260 a. n. e.), después de señalar las mutuas contradicciones entre las cosas, llegaba a la conclusión de que, por su naturaleza, no se diferencian absolutamente las unas de las otras. Decía Huei Chi: "El cielo y la tierra son igualmente bajos, y las montañas y los lagos, igualmente planos." (*Chuang-tse*, cap. XXXIII.) También tenían un carácter subjetivista y sofístico las ideas de *Hunsun Lun* (aproximada-

mente 284-259 a. n. e.). Según él, los conceptos eran independientes de los objetos y fenómenos exteriores. La escuela de los sofistas se situó en las posiciones del idealismo subjetivo.

Sin embargo, tanto la doctrina de Chang-tse como las sentencias de Huei Chi y Hunsun Lun contenían algunos elementos dialécticos. Así, por ejemplo, al hablar del eterno cambio a que está sujeto el mundo de las cosas, Chuang-tse emitió la hipótesis de que el mundo animal había evolucionado a partir de unos seres orgánicos ínfimos hasta llegar al hombre. A Huei Chi se le atribuían diez famosas sentencias dialécticas: "todas las cosas son idénticas y diferentes", "el sur es finito e infinito", "lo más grande no conoce límite exterior y lo más pequeño carece de límite interior", etc. *(Chuang-tse,* cap. XXXIII).

Los sofismas de Hunsun Lun ponen de relieve el carácter contradictorio del movimiento, así como la infinitud del espacio y del tiempo. Decía, por ejemplo, que "la flecha volante no se halla en movimiento ni en reposo"; "si cada día se quita la mitad a un palo de un *chi* de largo (este proceso) no llegará nunca a su fin, ni siquiera en diez mil generaciones" *(Chuang-tse,* cap. XXXIII), etc.

Los discípulos de Mo-tsé, llamados mohistas, criticaron severamente el idealismo subjetivo de los sofistas. Los mohistas señalaban que los sofistas abrían un abismo insalvable entre el todo y las partes, entre lo abstracto y lo concreto, en virtud de lo cual sus juicios eran falsos, es decir, no concordaban con la realidad.

Los filósofos de la escuela de Mo-tsé abordaron en sus obras algunos problemas gnoseológicos partiendo de posiciones materialistas. Para conocer, afirmaban en dichas obras, se requieren tres condiciones: 1ª, los órganos sensoriales humanos; 2ª, las cosas exteriores que son el objeto para estos órganos, y 3ª, el contacto entre los órganos sensoriales y el mundo exterior. La sensación se produce al entrar en contacto los órganos sensoriales con las cosas exteriores. Sin embargo, la sensación no es más que el punto de partida del conocimiento; para comprender qué es lo que representa dicha sensación, se necesita todavía reflexionar debidamente; sólo entonces podemos saber qué son las cosas con las que hemos entrado en relación.

Los filósofos mohistas señalaban tres fuentes de conocimiento, a saber: 1) *Wen-chi,* conocimiento recibido de otros hombres; 2) *Sho-chi,* conocimiento obtenido por medio de nuestro pensamiento, y 3) *Tsin-chi,* conocimiento surgido de la observación personal.

El conocimiento puede ser verdadero o falso. Verdadero, cuando los "nombres", es decir, los conceptos, concuerdan con la realidad. Falso, según los mohistas, es el conocimiento que entra en contradicción con los hechos y del cual no puede servirse el hombre para lograr sus objetivos. Los mohistas subrayaban de modo especial la importancia práctica del conocimiento.

También los problemas lógicos fueron estudiados ulteriormente en las obras de los filósofos de esta escuela. Los discípulos de Mo-tsé analizaron conceptos lógicos como los de "categoría" y "causa". Dividieron nuestros conceptos —los "nombres"— en tres grupos: 1) nombres comunes; 2) nombres genéricos, y 3) nombres propios, considerándolos, en el fondo, como categorías de lo universal, lo particular y lo singular.

Con estas tres clases de nombres-conceptos, los filósofos mohistas se proponían expresar adecuadamente la identidad y la diferencia existentes en las cosas, así como las relaciones mutuas entre ellas.

Según los mohistas, la identidad y la diferencia son inseparables entre sí, ya que "la identidad expresa que (las cosas) diferentes se hallan en unidad. El estudio de esas categorías y el esclarecimiento de la correlación entre ellas perseguía el objetivo, a juicio de los filósofos mohistas, de "conocer el ser y el no ser", "la verdad y la falsedad" *(Mo-tsé,* cap. XLV).

Afirmaban asimismo que las relaciones entre lo "uno" *(i)* y "muchos" *(do)* y entre el todo y sus partes se explicaban mediante la comparación *(bi)*. Pero solamente pueden compararse cosas y fenómenos homogéneos, pues las cosas y fenómenos "heterogéneos son incomparables". Así, por ejemplo, es absurdo preguntar: "¿Qué es más largo, un árbol o la noche?", o también: "¿Qué es más grande, la mente o este grano de trigo?" *(Mo-tsé,* cap. XLIII). En el proceso del conocimiento el hombre debe conservar el sentido de la realidad y seleccionar acertadamente las cosas que han de ser comparadas, pues "en los juicios debe observarse una medida." (Obra cit., cap. XLI.)

Los filósofos mohistas crearon siete métodos para obtener conclusiones, entre ellos algunos semejantes a la inducción y a la deducción. En las obras de los representantes de esta escuela hallamos también profundas ideas relativas a las ciencias de la naturaleza y a la ingeniería, ideas que han conservado su valor hasta nuestros días.

Entre los filósofos contemporáneos de los mohistas que abrazaron las posiciones del materialismo se hallaba el destacado discípulo de Confucio, *Siun-tsé* (aproximadamente 298-238 a. n. e.).

A diferencia de otros pensadores confucianistas, Siun-tsé consideraba que el Cielo carecía de conciencia y que era sólo una parte de la naturaleza, dentro de la cual figuraban también las estrellas, el Sol y la Luna, las estaciones del año, la luz y la oscuridad, el viento y la lluvia. A su modo de entender, la sucesión de los fenómenos celestes se ajustaba a ciertas leyes naturales y este proceso no tenía nada que ver con el hecho de que existiera en el país un gobierno bueno o malo. El destino de los hombres no puede ser trazado por una "voluntad del Cielo" que no tiene una realidad efectiva. "Si los hombres aumentan sus bienes y los gastan con moderación, el Cielo no puede convertirlos en pobres. Si velan oportunamente por su salud, el Cielo no puede convertirlos en enfermos. Si observan el *tao* y no cometen errores, el Cielo no puede hacerlos desdichados." *(Siun-tsé,* cap. XVII.) Todo depende de los propios hombres, dice en conclusión el filósofo.

Siun-tsé afirmaba que, en virtud de su inteligencia, el hombre se distingue de los animales. Además, los hombres saben unir sus esfuerzos en el trabajo y vivir socialmente. Esto es precisamente lo que ha permitido al hombre dominar a los animales; por ejemplo, "acostumbrar al toro y al caballo a servir al hombre, pese a que las fuerzas humanas distan mucho de ser las fuerzas del toro y pese a que, en cuanto a la capacidad de correr, no puede compararse con el caballo" *(Siun-tsé,* cap. V).

A diferencia del animal, dice Siun-tsé, el hombre puede conocer los fenómenos que le rodean, pero este conocimiento sería imposible sin los órganos de los sentidos. Pero, a su vez, dichos órganos se hallan dirigidos

por el pensamiento *(sin)* y sólo éste puede llenar las lagunas de la percepción sensible y reflejar el verdadero cuadro del mundo. Además, agrega Siun-tsé, el pensamiento sólo será correcto cuando concuerde con la ley natural del *tao*. Al conocer el orden de las cosas (o sea la trayectoria de su desarrollo), el hombre puede dominarlas y servirse convenientemente de ellas, pues el sabio "lejos de estar gobernado por las cosas, es él quien las gobierna" *(Siun-tsé*, cap. I).

Siun-tsé afirmaba que en la naturaleza humana se hallan implícitas no las buenas cualidades, sino las malas. La obligación del sabio estriba en inculcar en el hombre las buenas cualidades. De donde Siunt-tsé infiere que en la sociedad debe haber dos clases de hombres: los gobernantes y los gobernados. Unos deben consagrarse al trabajo físico y otros al intelectual.

De acuerdo con su doctrina, la división del trabajo entre trabajo de los sabios, de una parte, y trabajo de los campesinos, artesanos y comerciantes, de otra, es una condición necesaria para la existencia de la sociedad.

En cierto grado, las ideas de Siun-tsé expresaban los intereses de los sectores progresivos de la clase dominante que exigían la creación de un poder único y centralizado. Dichas ideas sirvieron de base a las concepciones de la escuela de los legistas *(fa kia)*.

El discípulo de Siun-tsé, *Han Fei* (aproximadamente 280-230 a. n. e.), es considerado como el pensador más importante de la escuela *fa kia*. Puso al desnudo el misticismo religioso y afirmó que no podía demostrarse la existencia de los dioses ni demonios. Han Fei decía que "el *tao* es el principio natural de todas las cosas", "el fundamento de todas las leyes *(li)* en virtud de las cuales se forman todas las cosas" *(Han Fei-tsé*, capítulo VI). Las leyes naturales *(li)* son las que encauzan el desarrollo de las cosas por una determinada vía. De modo análogo, también deben elaborarse en la sociedad humana leyes específicas *(fa)* que establezcan qué es bueno y qué es malo. A juicio del filósofo, solamente "si las leyes se modifican a tono con los tiempos" (obra cit., cap. XX) puede garantizarse el orden en el país.

Según Han Fei, el hombre es un egoísta nato; la propia naturaleza ha depositado el mal en él. El bracero cultiva bien la tierra y el dueño de ella le paga bien su trabajo no porque se amen el uno al otro, sino porque cada uno busca su ventaja personal. Precisamente porque el hombre es egoísta, el soberano puede recurrir a diversos medios —tentaciones, amenazas, recompensas y castigos— para obligar a todos los hombres a servirle. Han Fei dice también que todos los hombres deben trabajar, participar en las guerras y oponerse a quienes no trabajan con empeño, así como a los que no economizan recursos y caen en el despilfarro.

Han Fei sostenía que la historia se desarrolla continuamente y que cada época tiene el régimen social que responde a las exigencias de su tiempo. Se pronunció asimismo en favor de la centralización del poder y de la administración burocrática del gran imperio centralizado con ayuda de severas leyes.

Otro discípulo de Siun-tsé, *Li Si* (280-208 a. n. e.), se sirvió de la doctrina de Han Fei para ayudar a Chi-huand, emperador de la dinastía Tsin, a realizar su anhelo de unificar el país, lo que obedecía a las ne-

cesidades de la China de aquel tiempo. Li Si redactó numerosas leyes que respondían a los intereses del Estado único y centralizado.

La historia del pensamiento filosófico en la antigua China demuestra que aquí rige la misma ley que en otros países del mundo antiguo, ley que podemos formular así: el nacimiento, desarrollo y desplazamiento de unas ideas filosóficas por otras se han condicionado por las necesidades cambiantes de la vida social; la complejidad y las contradicciones del desarrollo social y del proceso del conocimiento se reflejan en el contenido diverso y contradictorio de muchas doctrinas filosóficas, bien entendido que algunas doctrinas idealistas contienen elementos progresivos.

En la antigua China, al igual que en otros países, el materialismo filosófico vinculado al progreso del saber científico fue desarrollándose en un proceso de lucha contra las concepciones místico-religiosas y contra las ideas reaccionarias de la filosofía idealista.

*

La filosofía surgió por primera vez en la historia de la humanidad en los países del Antiguo Oriente, o sea en Egipto, Babilonia, India y China; su aparición significó una gran conquista del pensamiento humano.

Las ideas filosóficas de los pueblos antiguos tenían, al principio, un carácter materialista espontáneo, que arrancaba del "realismo ingenuo" de los hombres primitivos.

En la época de la esclavitud y en el proceso de desarrollo sucesivo de la vida social, de agudización de la lucha entre las clases y los grupos sociales y de aparición de los primeros brotes del saber científico, nacieron en los países del antiguo Oriente las doctrinas y los sistemas filosóficos que fueron cobrando forma en el proceso de lucha contra el idealismo. En esa misma época se plasmaron también las doctrinas teológicas, místicas y otras concepciones idealistas. Con el correr del tiempo, elementos de ellas fueron penetrando también en las teorías filosóficas progresivas de los pueblos orientales hasta llegar a descomponerlas desde dentro.

A la par con ello, algunas doctrinas idealistas del antiguo Oriente estaban desgarradas por contradicciones internas y, en algunos casos, contenían elementos valiosos, racionales, entre los que figuraban los gérmenes del pensamiento dialéctico espontáneo que se daban en los primeros budistas, las ideas racionalistas contenidas en la doctrina de Confucio, etc. Originariamente, las teorías filosóficas materialistas apuntaban, en primer lugar, contra las anquilosadas creencias religiosas, sobre todo contra la fe en un reino de ultratumba y en una vida ultraterrena. Pero más tarde, las doctrinas materialistas más desarrolladas del antiguo Oriente sometieron a crítica las diversas y variadas teorías idealistas, las concepciones indeterministas que negaban el condicionamiento causal de los fenómenos naturales y, por último, las teorías fatalistas de la predestinación de los fenómenos del universo por las fuerzas sobrenaturales, etc. En oposición al idealismo, las doctrinas materialistas postulaban la materialidad del mundo, el determinismo materialista que concebía todo lo existente sujeto a leyes objetivas y, finalmente, infundían en los hombres la fe en su capacidad de conocer los fenómenos y de influir sobre ellos.

Las teorías filosóficas materialistas no sólo se oponían a las diversas

variantes del idealismo filosófico, sino también a la ideología religiosa, sobre todo a sus formas dominantes, formas ideológicas religiosas que servían a la nobleza esclavista para esclavizar espiritualmente a las masas populares y frenar el progreso científico y cultural.

En aquella época, las corrientes filosóficas materialistas del antiguo Oriente no podían descansar en un sistema de conocimientos científico-naturales, ya que éstos se hallaban todavía en un estado embrionario. Sin embargo, dichas corrientes estaban ligadas estrechamente a los datos acerca de las propiedades de los seres y fenómenos naturales, que se habían acumulado en el transcurso de largos años de actividad práctica.

En las primeras fases del desarrollo filosófico, cuando aún no se desprendían las diversas ciencias particulares de una ciencia indivisa y única, surgieron ya las concepciones materialistas de los "primeros elementos" que, según ellas, formaban todos los objetos y fenómenos de la naturaleza y, asimismo, se intentó descubrir esos elementos primarios en la tierra, el fuego, el aire, etc.; más tarde, esos intentos dejaron paso al anhelo de encontrar un principio material y universal de todas las cosas (*tsi, prakriti,* etc.)

El pensamiento filosófico materialista del antiguo Oriente, que concibe el mundo tal como es, sin aditamentos extraños, estaba imbuido del afán de captar el mundo como un todo único sujeto a movimiento y desarrollo, cuyas manifestaciones cambian constantemente. En las doctrinas de los antiguos filósofos orientales, sobre todo en los de China y la India, se ponían de relieve fecundos intentos encaminados a elaborar las categorías lógicas, en las que se reflejan diversos aspectos de la realidad, a la par que el conocimiento de ella por el hombre. Sin embargo, el bajo nivel de los conocimientos científicos y las limitaciones de la experiencia práctica de los hombres en aquella antigua época esclavista impedían que las doctrinas filosóficas del antiguo Oriente descubrieran, en sus múltiples aspectos, las leyes de los fenómenos del universo y los reflejaran en un sistema de categorías lógicas. En algunos casos, dichas doctrinas filosóficas no podían separar aún, en virtud del bajo nivel de desarrollo científico, muchos fenómenos naturales concretos de su conexión universal, ni proceder tampoco a un análisis detallado de sus propiedades, relaciones y leyes, viéndose obligados a limitarse con frecuencia a formular ideas generales sobre la naturaleza, ideas que revestían un carácter filosófico-natural. En esta limitación forzosa y objetivamente condicionada de los conocimientos científicos sobre los fenómenos de la naturaleza radicaban las causas gnoseológicas de la inconsecuencia de algunas doctrinas filosóficas; dicha limitación fue también la que condujo, en ciertos casos, a la metafísica, al idealismo. Sin embargo, incluso bajo el dominio de la nobleza esclavista y la preponderancia de la ideología religiosa, las teorías materialistas o las doctrinas que contenían ciertos elementos de materialismo fueron las doctrinas más logradas y fecundas del antiguo Oriente. Ello se debe, en gran parte, a que el materialismo, al confiar en la capacidad del conocimiento humano y vincularse a los primeros conocimientos científicos de la época, respondía a los intereses y a las necesidades de las capas más avanzadas de la sociedad esclavista, que luchaban por el progreso de la producción material y de la cultura, así como por el desarrollo de toda la vida social.

CAPITULO II

NACE Y SE DESARROLLA LA FILOSOFIA EN GRECIA Y ROMA DURANTE LA EPOCA DEL REGIMEN DE LA ESCLAVITUD

El nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia se remonta al siglo VI a. n. e., época en que el régimen de la comunidad primitiva había dejado paso al régimen esclavista.

La base económica de la antigua Grecia era la propiedad de los esclavistas sobre los medios de producción y sobre los mismos trabajadores, sobre los esclavos, a quienes su dueño no solamente podía vender, sino incluso matar.

En los siglos VIII-VI a. n. e. llegó a su término el establecimiento de los helenos en la Península Balcánica. En el Mar Mediterráneo se levantaron importantes ciudades-estados. De esa misma época data la fundación de numerosas colonias griegas.

El desarrollo de la producción artesanal textil, de la minera y metalúrgica, junto con la agricultura, contribuyó a que se ampliara el comercio entre las ciudades griegas, así como entre Grecia y los países de Oriente.

En los primeros tiempos, los representantes de la aristocracia esclavista desempeñaron un papel importante en el comercio. Más tarde, en el seno de la clase esclavista se formó una nueva capa social, constituida por los ricos industriales y comerciantes.

Las necesidades prácticas de la producción artesanal, de la agricultura, el comercio y la navegación impulsaron la aparición y el desarrollo de los conocimientos astronómicos, meteorológicos, matemáticos y físicos, los cuales en su forma originaria se presentaban entrelazados íntimamente con las ideas filosóficas y políticas, formando un todo único e indisoluble con ellas. Al decir de Engels, los antiguos filósofos eran al mismo tiempo investigadores de la naturaleza.

Al igual que en los países del antiguo Oriente, las corrientes materialistas eran las corrientes filosóficas más avanzadas de la antigua Grecia. El materialismo griego antiguo se formó y creció en estrecha relación con el enriquecimiento del saber científico y con la lucha contra la religión y los elementos religiosos de la mitología.

Los elementos mitológicos que reflejaban la experiencia acumulada por el pueblo en el trabajo, así como sus afanes y esperanzas, constituyeron un valioso legado ideológico para el arte y la filosofía de la antigua Grecia. Marx consideraba la mitología griega no sólo como el arsenal del arte griego, sino también como su suelo nutricio.

Los antiguos filósofos griegos aprovecharon igualmente los conocimientos rudimentarios acumulados por los pueblos orientales. La vida de las ciudades-estados, pletórica de acontecimientos políticos, con una aguda lucha de clases y con una literatura y un arte en pleno desarrollo, unida a sus amplias relaciones comerciales y culturales con los pueblos de Oriente, explica el florecimiento filosófico de la antigua Grecia, así como la diversidad de sus tendencias filosóficas.

Grecia mantenía firmes relaciones con los países de Oriente, países que visitaron eminentes filósofos griegos. Así, Tales de Mileto trabó conocimiento con los sabios del antiguo Egipto, Pitágoras viajó por este país y Demócrito estuvo en Egipto, Babilonia y otros países orientales. Los griegos se basaron en la antigua cultura de Egipto y Babilonia; muchos de sus conocimientos los debían a Egipto. En la época en que la ciencia nacía en la antigua Grecia, ya Egipto había acumulado importantes conocimientos en el terreno de la geometría y, asimismo, había alcanzado grandes éxitos en el estudio de la medicina.

También influyó fecundamente en el desarrollo de la ciencia griega su familiarización con las conquistas logradas por los antiguos babilonios, sobre todo en la esfera de la astronomía, la geometría y el álgebra.

En la filosofía de la antigua Grecia se reflejaba la aguda lucha de clases que libraban los esclavistas y los esclavos, así como la lucha política que sostenían los ricos y los pobres dentro de la clase social formada por los hombres libres.

Los filósofos de la clase dominante pugnaban por fundamentar teóricamente y por pepetuar el régimen de la esclavitud, tratando de justificar moralmente la explotación de los esclavos.

Agobiados por una implacable explotación y privados de toda clase de derechos políticos y sociales, los esclavos se lanzaron espontáneamente a la lucha contra sus opresores, contra los esclavistas. Pero abrumados por un trabajo físico extenuante y careciendo de una lengua y una cultura comunes, ya que procedían de tribus diversas, no pudieron crear una concepción general del mundo que expresara sus propios intereses.

También luchaban contra los esclavistas los pequeños productores no sujetos a la esclavitud, es decir, los artesanos y campesinos que no disfrutaban de todos los derechos y que constituían una importante fuerza social en la antigua Grecia. En estas capas sociales brotaron ideas que combatían la esclavitud. Así lo atestiguan algunos autores antiguos como Aristóteles, el cual menciona en su *Política*, a la vez que las doctrinas que hacen la apología del Estado esclavista, otras concepciones que condenan la esclavitud. "Por el contrario —dice Aristóteles—, en opinión de otros, la idea misma del dominio del señor sobre el esclavo es una idea que va contra la naturaleza; según ellos, solamente las leyes establecen la diferencia entre el hombre libre y el esclavo, ya que en la propia naturaleza no existe tal diferencia. Por esta razón, el dominio del señor sobre el esclavo, por fundarse en la violencia, contradice el principio de la justicia." [1]

El contenido fundamental del desenvolvimiento filosófico de la antigua Grecia consistía en la lucha entre el materialismo y el idealismo, que re-

[1] Aristóteles, *Política*, trad. rusa, pág. 10 (1, 3, 3), Moscú, 1911.

flejaba en última instancia la lucha entre la democracia esclavista —progresiva en aquellas condiciones históricas— y la reaccionaria aristocracia esclavista.

Los antiguos materialistas griegos —Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Epicuro— eran ideólogos de la democracia esclavista; sus ideas filosóficas, vinculadas íntimamente a sus concepciones políticas, constituían la base teórica de la actitud social progresiva de las capas avanzadas de la clase esclavista. El materialismo griego antiguo era la concepción del mundo de los círculos progresivos de la clase esclavista, interesados en el incremento sucesivo de las fuerzas productivas de la sociedad, en el desarrollo de su cultura y de sus ideas científicas.

En cambio, los filósofos idealistas como Sócrates y Platón eran ideólogos de la reaccionaria aristocracia esclavista; sus ideas filosóficas se entrelazaban íntimamente con sus concepciones políticas aristocráticas y solían servir de fundamento teórico a la actitud política reaccionaria de la aristocracia, enemiga del progreso social, de la democracia esclavista y de la ciencia y del arte antiguos.

La lucha entre el materialismo y el idealismo en la filosofía de la antigua Grecia reflejaba también la lucha contra la religión. Los filósofos materialistas eran ateos; defendían ideas avanzadas en el terreno científico-natural; formularon algunas ideas científicas muy fecundas (entre ellas la teoría acerca de la estructura atómica de la materia) y, por último, sometieron a crítica la religión, las supersticiones y los elementos teológicos de la mitología griega.

Por el contrario, los filósofos idealistas combatían las ideas avanzadas en el conocimiento científico-natural, defendían la religión y miraban con odio al ateísmo.

Rasgo característico de las concepciones filosóficas de los antiguos griegos era su modo dialéctico espontáneo de abordar los fenómenos de la naturaleza. Engels decía que los antiguos filósofos griegos eran dialécticos natos. Y, en esta dirección, destacaron pensadores tan eminentes como Heráclito, Demócrito, Aristóteles y Epicuro.

La agitada vida política de la antigua Grecia, las relaciones comerciales con diferentes pueblos mediterráneos; la familiarización con las diversas condiciones de vida de dichos pueblos y con sus ideas y conocimientos; las observaciones sobre los fenómenos de la naturaleza y el afán de dar una explicación natural de los mismos; todo esto contribuyó, entre los griegos, al desarrollo de una concepción dialéctica espontánea del universo.

"En los griegos —escribe Engels—, precisamente por no haber llegado todavía a la desarticulación, al análisis de la naturaleza, ésta se enfoca todavía como un todo, en sus rasgos generales. La trabazón general de los fenómenos no se muestra en detalle, sino que es para los griegos el resultado de la intuición inmediata. Aquí estriba precisamente la insuficiencia de la filosofía griega, insuficiencia que hizo que más tarde hubiese de ceder su sitio a otras concepciones. Pero en esto radica, a la vez, su superioridad respecto a todos sus adversarios metafísicos posteriores." [2] Dialéctica se le llamaba en la Antigüedad al arte de descubrir las contra-

[2] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 24, Moscú, 1955.

dicciones en el pensamiento y de contraponer las opiniones para alcanzar la verdad.

La filosofía griega es uno de los grandes monumentos de la historia de la cultura. Marx y Engels apreciaban altamente la filosofía griega y señalaron que el multiforme pensamiento filosófico griego encerraba ya en germen todos los tipos posteriores de concepciones del mundo.[3]

1. El materialismo de los filósofos jonios y las primeras corrientes materialistas en la antigua Grecia

En los siglos VIII-VI a. n. e., la antigua sociedad esclavista griega alcanzó su máximo auge en Jonia, región situada en la costa del Asia Menor, sobre las rutas comerciales entre los pueblos de Oriente y Occidente. Las ciudades-estados jonias de Mileto y Efeso eran en el siglo VI a. n. e. los principales lugares de nacimiento del materialismo griego antiguo.

Las ideas filosóficas de los *materialistas milesios* —Tales, Anaximandro y Anaxímenes— formaban un todo único con sus ideas científicas sobre la naturaleza. Así, *Tales* (aproximadamente 624-547 a. n. e.), fundador del antiguo materialismo griego, contribuyó considerablemente al progreso de los conocimientos matemáticos, astronómicos, metereológicos y físicos, conquistando para sí merecida fama como uno de los "siete sabios" de la antigua Grecia. Después de estudiar los procedimientos que se empleaban en Egipto para medir la superficie de las tierras, compuso una geometría elemental; a su vez, basándose en los conocimientos astronómicos de los babilonios, dio principio a la astronomía de los antiguos griegos y se hizo famoso al predecir un eclipse total de Sol.

Entre los primeros filósofos griegos figuran igualmente *Anaximandro* (aproximadamente 610-546 a. n. e.) y *Anaxímenes* (alrededor de 585-525 a. n. e.).

A Anaximandro se debe la hipótesis más antigua de las conocidas hasta hoy acerca de la pluralidad de los mundos, así como el intento de dar una explicación científico-natural de la evolución de los animales. Suponía que éstos habían nacido de la humedad bajo la acción de los rayos solares; los primeros animales vivían en el agua y estaban cubiertos de escamas; más tarde, algunos de ellos pasaron a la tierra firme, cambiando de modo de vida y de aspecto exterior. El hombre, según él, procedía de un pez. Los autores antiguos informan que Anaximandro introdujo el uso del reloj de Sol y del gnomon (instrumento astronómico que tomó de los babilonios), construyó un modelo de esfera celeste y fue el primero que trazó mapas en Grecia.

[3] Las obras de los materialistas griegos antiguos no ha llegado a nosotros; de ellas sólo se conservan fragmentos. Consúltese en ruso: *La filosofía antigua* (Fragmentos y testimonios), Moscú, 1940; A. O. Makovelski, *Los antiguos atomistas griegos*, Bakú, 1946, y *Los materialistas de la antigua Grecia* (Compilación de textos de Heráclito, Demócrito y Epicuro), Moscú, 1955. [Puede consultarse en español: José Gaos, *Antología filosófica* (La filosofía griega), El Colegio de México, México, 1940; Juan David García Bacca, *Los presocráticos* (en dos tomos), El Colegio de México, 1944.]

Anaxímenes estableció por vez primera la diferencia entre los planetas y las estrellas. También Heráclito de Efeso formuló algunas ideas sobre los cuerpos celestes.

Los materialistas jonios explicaban los fenómenos de la naturaleza partiendo de un principio material único, que para Tales era el agua; para Anaximandro, la materia "indefinida"; para Anaxímenes, el aire, y para Heráclito, el fuego.

"Así, pues —escribe Engels—, aquí vemos ya perfilarse totalmente un materialismo espontáneo, que en la primera fase de su desarrollo considera muy natural, como algo que se comprende de suyo, la unidad en la infinita diversidad de los fenómenos naturales y la busca en algo netamente físico, en un cuerpo particular, como Tales en el agua." [4]

Todo surge del agua y todo se convierte en agua, decía Tales. Su teoría del agua como fundamento de las cosas se remonta a las concepciones más antiguas de los griegos, así como de los egipcios y de otros pueblos de Oriente. Tales distinguía el alma del cuerpo, pero considerándola de naturaleza material. A su modo de entender, el alma es el principio motriz de todos los fenómenos naturales. La doctrina del agua como materia infinita en movimiento y como *fundamento primario* del que proceden y al que vuelven todas las cosas, constituye un primer y brillante esbozo de la concepción materialista del paso de la materia de un estado a otro.

Anaximandro, discípulo de Tales, dio un paso de avance en el desenvolvimiento del materialismo, al considerar al *apeirón* (materia indefinida e ilimitada) como el fundamento único y eterno de los fenómenos de la naturaleza. La materia así concebida ya no tenía el carácter concreto-sensible que era inherente al primer elemento en la doctrina de Tales. El proceso de generación y destrucción de los seres singulares discurre, según Anaximandro, en virtud de la necesidad.

Los antiguos materialistas griegos admitían la eterna transformación y mutabilidad de los fenómenos naturales. Anaximandro planteaba —si bien es cierto que en forma muy ingenua— el problema de la existencia de contrarios en el seno del fundamento material único, gracias a los cuales surgían los fenómenos singulares de la naturaleza. Del *apeirón* se separan los contrarios contenidos en él —lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo— formándose así todas las cosas. En estas ideas del filósofo milesio había ya un atisbo de la dialéctica de lo uno y lo múltiple.

La dialéctica espontánea de Anaximandro se manifiesta en su doctrina materialista de la generación y destrucción de los mundos infinitos surgidos del *apeirón*. Acerca de esta teoría cosmológica, se conserva el valioso testimonio de Teofrasto:

"...Anaximandro, amigo de Tales, afirmaba que lo ilimitado contiene las causas de que se genere y corrompan todos los seres. De él surgieron el cielo y todos los mundos en general, cuyo número es infinito. Dijo también que todos ellos iban hacia su extinción mucho tiempo después de haber surgido y que la rotación de todos se operaba en infinitos tiempos." [5]

[4] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, ed. cit., pág. 147.

[5] Plut. Strom. 2 (D. 579; Theophrast). A. Makovelski, *Los presocráticos*, ed. rusa, 1ª parte, pág. 38, Kazán, 1914.

Anaxímenes explicó la eterna transformación de los fenómenos de la naturaleza por la condensación y la rarefacción del aire. Rarefaciéndose, el aire se convierte en fuego; condensándose se convierte en viento; después, en nube, y, condensándose más, en agua, en tierra y, por último, en piedra.

En el materialismo milesio se reflejan nítidamente las tendencias ateas. Según Anaximandro, los dioses no toman parte alguna en la generación, ni en el desarrollo ni en la destrucción de los innumerables mundos del universo infinito y único. Anaxímenes sostenía que incluso los dioses habían nacido del principio material de todas las cosas, es decir, del aire. De acuerdo con la filosofía de los milesios, los cambios que se operan en el cosmos no se explican por la intervención de los dioses, sino pura y exclusivamente por el movimiento eterno de la materia.

Heráclito de Éfeso (alrededor de 530-470 a. n. e.) fue un eminente filósofo materialista y dialéctico de la antigua Grecia. Pertenecía a la familia noble de los Kodros, de la que salían los basileos (gobernantes) de Efeso. Según los datos conservados, Heráclito renunció al título de basileo en favor de su hermano.

De su obra *Sobre la naturaleza* se conservan cerca de 130 fragmentos, gracias a los cuales podemos formarnos una idea de sus concepciones filosóficas, científico-naturales y políticas.

Para Heráclito, el fuego es el fundamento único y universal de todos los fenómenos de la naturaleza, su principio material. La sucesión universal de los fenómenos naturales la explica por los cambios del fuego. "Cambio del fuego en todo y de todo en fuego, como en oro las mercancías y las mercancías en oro." [6] "El fuego vive la muerte del aire y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte de la tierra; la tierra, la del agua." [7]

Los cambios de la naturaleza siguen esta dirección: tierra-agua-aire y fuego. Heráclito la llama el "camino hacia arriba" y a la dirección inversa el "camino hacia abajo".

Heráclito, al que Lenin llamó uno de los fundadores de la dialéctica,[8] nos dice que todo fluye, que todo se transforma y nada permanece inmóvil. "No puedes embarcar dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren tras las aguas."[9]

La dialéctica espontánea de Heráclito se pone de relieve en sus ideas sobre el papel de los contrarios en el cambio universal de la naturaleza, en la "penetración de los contrarios", en su lucha.

Heráclito subraya particularmente la idea de la transformación de los fenómenos de la naturaleza en sus contrarios. "Una misma cosa en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: lo uno, movido de su lugar, es lo otro, y lo otro, a su lugar devuelto, lo uno."[10] "Lo frío se calienta y lo caliente se enfría, lo húmedo se seca y lo seco

[6] Plut. de E. 8 p. 338 E. [J. Gaos, *Antología filosófica*, pág. 82.]

[7] Maxim Tyr. XII 4 p. 489 (después B 60.62). [J. Gaos, *Antología filosófica*, págs. 82-83.]

[8] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, pág. 291.

[9] Arius Did. ap. Eus. P. E. XV 20 (D 471, 1); Plut. de E 18 p. 392 B. [J. Gaos, *Antología filosífica*, pág. 84.]

[10] Plut cons. ad Apoll. 10 p. 106 E. [J. Gaos, *Antología filosófica*, pág. 90.]

se hace húmedo." [11] "Que aparees lo entero y lo no entero, lo convergente y lo divergente, lo concordante y lo discordante, y de todo uno y de uno todo."[12] "Lo hostil se une; de lo divergente surge una muy bella armonía y todo esto se produce por medio de la lucha." [13]

Estos fragmentos heraclitianos revelan la idea de la división del todo único en contrarios que se excluyen mutuamente, a la par que se hallan indisolublemente unidos, así como la idea de su lucha y unidad. "Nos embarcamos y no nos embarcamos en los mismos ríos, somos y no somos", afirma Heráclito.[14]

A quienes negaban las relaciones mutuas entre los contrarios y la transformación de unos fenómenos naturales en otros los llamaba Heráclito representantes de la "mucha ciencia", es decir, del saber disperso, no sistematizado, extraño a la unidad de los fenómenos de la naturaleza. "La mucha ciencia no instruye a la mente, pues hubiera instruido a Hesíodo y a Pitágoras, como a Jenófanes y a Hecateo." [15]

Heráclito combatía a los pensadores antiguos que rechazaban la existencia de los contrarios en la naturaleza y se oponía a su vez a quienes, admitiendo los contrarios, negaban la lucha y la conexión mutua entre ellos. El filósofo de Efeso puso de relieve la interdependencia entre los fenómenos opuestos. Y expresaba esa idea con las siguientes palabras: "Inmortales los mortales, mortales los inmortales, viviendo su muerte, muriendo su vida." [16]

Uno de los aspectos de la dialéctica espontánea de Heráclito consistía en reconocer el carácter concreto de la verdad, su dependencia respecto de las condiciones concretas. "La mar es el agua más pura y más impura, para los peces potable y saludable, para los hombres impotable y mortal." [17] "El más bello de los monos es feo comparado con el hombre." [18] "Los asnos preferirían la paja al oro." [19]

Heráclito llamaba "razón común" a la ley que rige la divergencia, la lucha y unidad de los contrarios. "Siendo esta razón eternamente verdadera, nacen los hombres incapaces de comprenderla antes y después de haberla oído. Pues sucediendo todo según esta razón, se asemejan a los carentes de experiencia de palabras y obras, tales cuales yo voy desarrollándolas, analizando cada cosa según su naturaleza y explicando cómo es en realidad. Pero a los demás hombres se les esconde cuanto hacen despiertos, como olvidan cuanto hacen dormidos." [20]

Caracterizando la dialéctica heraclitiana, escribía Engels: "Esta concepción del mundo, primitiva e ingenua, pero en el fondo verdadera, es la de los antiguos filósofos griegos, y aparece expresada claramente por vez primera en Heráclito: todo es y al mismo tiempo no es, pues todo

[11] Tsetzes. school. ad. exeg. II p. 126. Herm. [*Antología* citada, pág. 84.]
[12] (Arist.) de mundo S. 396 b. 7. [J. Gaos, *Antología filosófica*, pág. 87.]
[13] Aristóteles eth. Nic. VIII 2 1155 b. 4.
[14] Heraclit. alleg. 24 (después 62). [*Antología filosófica* citada, pág. 90.]
[15] Diog. IX 1. [*Antología citada*, pág. 81.]
[16] Hippol. IX 10. [*Antología* citada, pág. 89.]
[17] J. Gaos, *Antología filosófica*, pág. 86.
[18] Plato Hipp. maior. 289 A. [*Antología* citada, pág. 94.]
[19] Aristóteles eth. Nic. X 5. 1176a 7. [*Antología* citada, pág. 86.]
[20] Sext. adv. math. VII 232 [*Antología* citada, pág. 79.]

fluye, todo se halla sujeto a un proceso constante de transformación, de incesante nacimiento y caducidad." [21]

La doctrina dialéctica espontánea del *logos*, de los "caminos" hacia arriba y hacia abajo, se asemejaba a la doctrina del *tao* (vía de desarrollo del mundo a través de las contradicciones) que profesaban los antiguos materialistas chinos.

Teniendo en cuenta que el objeto del conocimiento es el cosmos, el mundo material, la naturaleza, Heráclito decía que esta última se conoce por medio de los sentidos; pero en el proceso cognoscitivo atribuía una gran importancia al pensamiento. "El pensar es la virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas." [22] Según Heráclito, son "malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen alma de bárbaros",[23] es decir, para los que no comprenden el papel que desempeña el pensamiento en el proceso cognoscitivo. No basta acumular datos acerca de los hechos, sino que es necesario conocer racionalmente el cosmos, estudiarlo sobre la base de lo que se ve y se escucha. "De cuanto hay vista, oído y ciencia, aquello honro yo ante todo." [24]

Heráclito intentó también dar una explicación materialista de la vida psíquica. A su modo de ver, el alma es material y constituye uno de los estados de transición del fuego.

Para Hegel, Heráclito era un "filósofo del devenir", un dialéctico idealista que había desarrollado el principio filosófico del paso del "ser puro" al "no ser" e inversamente. En su obra en dos tomos, *La filosofía de Heráclito "El Oscuro" de Efeso*, Lassalle aceptó íntegramente el punto de vista hegeliano sobre la filosofía heraclitiana, pero vulgarizándolo considerablemente.

Después de destacar el papel histórico de la filosofía de Heráclito como brillante exponente de la dialéctica espontánea de los antiguos griegos, Marx y Engels sometieron a crítica la interpretación idealista que Hegel y Lassalle daban de la dialéctica de Heráclito. Esta crítica fue desarrollada posteriormente en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.

Lenin caracteriza a Heráclito como uno de los fundadores de la dialéctica. En cuanto a la tergiversación sufrida por el pensamiento de Heráclito al ser interpretado por Lassalle, Lenin señala así sus rasgos fundamentales: 1) modernización de Heráclito, ignorancia del verdadero "espíritu de la filosofía griega" y complicación de lo simple e ingenuo; 2) hegelianización de Heráclito, a saber: conversión del materialista Heráclito en un idealista de corte hegeliano y transformación de la dialéctica espontánea de los antiguos griegos en la dialéctica idealista hegeliana.

Heráclito concibe la naturaleza como la corriente que fluye, pero Lassalle la interpreta como el "devenir" en el sentido hegeliano del término, como paso del "ser puro" al "no ser" e inversamente. Exactamente del mismo modo interpreta Lassalle el "fuego" heraclitiano al identificarlo

[21] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp. de W. Roces, págs. 20-21, México, D. F., 1945.
[22] Stob. flor. I 178. [*Antología citada*, pág. 95.]
[23] Sext. Emp. VII 126. [*Antología* citada, pág. 79.]
[24] Hippol. Ref. IX 9 (después B 50). [*Antología* citada, pág. 81.]

con el "devenir", cuando lo cierto es que para Heráclito el "fuego" es el fundamento material del cosmos, el principio material —no espiritual— del desarrollo. Como demostró Lenin, Lassalle tergiversó el sentido filosófico de la teoría heraclitiana al interpretar de modo arbitrario y falso las fuentes y los fragmentos de su obra.

En la pág. 56 (t. II) cita un pasaje (según *Clemente* de Alejandría, *Strom*, cap. XIV) de Heráclito que traducido literalmente dice así:

"El mundo, unidad de todo, no ha sido creado por ningún Dios, ni por ningún hombre, sino que ha sido, es y será un fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga con arreglo a leyes..."

He aquí una excelente exposición de los principios del materialismo dialéctico. Pero en la pág. 38, Lassalle da la siguiente "traducción libre" de ese fragmento:

"El mundo ha sido, es y será un perpetuo devenir, al pasar constantemente, pero regularmente, del ser al no ser (que fluye) y de este último al ser (que fluye)."

Y Lenin agrega:

"Excelente ejemplo de cómo Lassalle *verballhornt* [25] a Heráclito en el sentido hegeliano y echa a perder lo que hay de vivo, de fresco, de candoroso, de históricamente coherente en Heráclito, interpretando a la fuerza a lo hegeliano (y para poner por obra esta interpretación a la fuerza, en sentido hegeliano, Lassalle masca y vuelve a mascar a Hegel a lo largo de decenas de páginas)." [26]

En cuanto a las ideas sociales del filósofo de Efeso, se caracterizan por estos rasgos antidemocráticos: hostilidad hacia el pueblo, hacia el "demos", contraposición de los pocos (a los que llama los "mejores") a la multitud. "Uno para mi diez mil, si es el mejor",[27] dice Heráclito. Pero el contenido objetivo de su filosofía, que defendía el principio de la renovación y del movimiento eternos, respondía a las exigencias del desarrollo progresivo de la antigua sociedad griega.

Por otra parte, las ideas político-sociales de Heráclito no coincidían totalmente con las de la nobleza reaccionaria. Así, por ejemplo, propugnaba el desarrollo sucesivo de las ciudades-estados y se oponía al restablecimiento de las viejas relaciones gentilicias. Y oponía la ley (nomos) del Estado esclavista al viejo derecho consuetudinario que la aristocracia reaccionaria presentaba como el derecho "instituido por los dioses". Comparado con el derecho consuetudinario, ese derecho escrito representaba cierto avance.

Heráclito creó su doctrina filosófica en oposición a los pitagóricos y a los eleatas, cuyas concepciones filosóficas representaban una de las primeras formas del idealismo.

Los pitagóricos y los eleatas vivían en las antiguas colonias griegas situadas en el sur de Italia, región agrícola atrasada con relación a Jonia. La nobleza reaccionaria gozaba allí de mucho poder y, por ello, no es extraño que los pensadores reaccionarios se establecieran precisamente en esas colonias.

[25] *Estropea* (Red.).
[26] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, págs. 294-295.
[27] Galen de diff. puls. VIII 773 K. [*Antología* citada, pág. 96.]

La *filosofía pitagórica* surgió en medio de una aguda lucha política entre la aristocracia y la democracia esclavista. *Pitágoras* (aproximadamente 580-500), fundador de esta escuela, vivió primero en la isla de Samos, pero ya en su madurez, y a causa de su enemistad política con Polícrates de Samos, emigró a Italia y se domicilió en Crotona, ciudad en la que a finales del siglo VI a. n. e. ocupaba el poder la aristocracia.

Pitágoras formuló una teoría del "orden", por el cual entendía, al aplicar dicha teoría a la vida social, el poder de la aristocracia. La antigua democracia griega representaba, según él, una violación del "orden".

Como ideólogos de la reaccionaria nobleza esclavista, los pitagóricos aspiraban a trazar un "orden terreno" aristocrático que correspondiera armónicamente al "orden celeste".

Los discípulos de Pitágoras se agruparon en la Liga Pitagórica, que tenía sus propias secciones en una serie de ciudades del sur de Italia. Pero, a principios del siglo V a. n. e., el régimen democrático destruyó a esta reaccionaria asociación política y filosófico-religiosa. Sin embargo, los pitagóricos no renunciaron a su lucha política e ideológica contra la democracia y se pusieron en estrecha relación con las organizaciones secretas aristocráticas (las heterías).

Rechazando el materialismo de los filósofos jonios, los pitagóricos sostenían que el fundamento de los fenómenos de la naturaleza no era un principio material, sino el número. Según ellos, los números formaban el "orden" cósmico que constituía el prototipo del "orden" social.

Conocer el mundo significaba, según los pitagóricos, conocer los números que lo rigen. Con todo, la doctrina pitagórica de los números representaba uno de los primeros intentos encaminados a abordar el problema del papel y de la significación de las determinaciones cuantitativas de los fenómenos de la naturaleza.

En los pitagóricos encontramos fecundas ideas matemáticas y científico-naturales. Lenin señalaba que en la doctrina pitagórica "se unen *gérmenes* de pensamiento científico y de fantasía con la religión, con la mitología." [28]

Los pitagóricos prestaron mucha atención a la geometría. El punto lo asimilaban a la unidad, la línea al 2, la superficie al 3 y el cuerpo al 4.

Prueba de los méritos de los pitagóricos en el cultivo de la geometría es su teorema de la suma de los ángulos de un triángulo ($a+b+c=2d$), así como el conocido "teorema de Pitágoras" (el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos), aunque este teorema probablemente lo tomó Pitágoras de los pueblos orientales. Gran interés revestía los trabajos de los pitagóricos sobre la teoría de la música, la arquitectura y la escultura. Así, por ejemplo, a ellos se debe la explicación del tono de una cuerda sonora por su longitud. También constituyeron una valiosa contribución a la teoría de las artes plásticas los estudios pitagóricos sobre la "sección de oro" (que esclarece cuáles son las proporciones cuantitativas adecuadas de un edificio o de una figura escultórica).

Los pitagóricos enseñaban que el movimiento de los cuerpos celestes se halla sujeto a ciertas relaciones matemáticas, dando lugar así a la

[28] V. I. Lenin, *Cuadernos filosíficos*, ed. rusa, pág. 235.

"armonía de las esferas". Esta doctrina de la "armonía de las esferas" expresaba ya la idea de que los fenómenos naturales se ajustan a leyes. Lenin llamó la atención sobre los atisbos pitagóricos acerca de la afinidad existente entre el macrocosmos y el microcosmos.

Los pitagóricos dividían al número de la siguiente manera: par, impar y número par-impar, o sea la unidad, que era para ellos el fundamento de todos los números.

Las raíces gnoseológicas del idealismo pitagórico consistían en que los filósofos de la Liga Pitagórica divorciaban los números de las cosas, transformándolos en seres independientes, a los que elevaban al plano de lo absoluto y divinizaban. Según los pitagóricos, la mónada sagrada, o sea la unidad, es la madre de los dioses, el principio universal y fundamento de todos los fenómenos naturales. Dos es el principio de la oposición, el aspecto negativo de la naturaleza. De acuerdo con las ideas pitagóricas, la naturaleza forma el cuerpo (tres), que constituye el principio triédrico y sus elementos contrarios. El cuatro es la imagen de los cuatro elementos de la naturaleza. En el número 10 los pitagóricos veían la Década sagrada, fundamento del cálculo y de toda la mística de los números, así como la imagen del universo formado por diez esferas celestes con diez astros.

La idea de que en la naturaleza todo se halla sujeto a determinadas relaciones numéricas condujo a los pitagóricos, al absolutizar el número, a la tesis idealista de que el fundamento último de todos los fenómenos de la naturaleza radica precisamente en el número, no en la materia.

A esta doctrina pitagórica de los números se halla ligada la teoría de que todas las cosas se componen de contrarios: limitado e ilimitado, par e impar, uno y múltiple, derecho e izquierdo, masculino y femenino, reposo y movimiento, recto y curvo, luz y sombra, bien y mal, rectángulo y cuadrado.

Los pitagóricos atribuían una importancia filosófica fundamental a la pareja de contrarios de lo ilimitado y lo limitado. Lo limitado es el fuego, y lo ilimitado, el aire ("el vacío"); el mundo respira "el vacío" y consiste en la acción mutua del fuego y del aire. Esta primitiva tesis de la filosofía pitagórica de la naturaleza se hallaba vinculada primeramente a la idea de un principio material; más tarde, se abandonó esta vinculación, quedando sola la mística concepción de los números.

A diferencia de los contrarios de Heráclito, los contrarios pitagóricos no se transforman entre sí; en ello se revela el dualismo pitagórico. Probablemente, era eso lo que Heráclito tenía presente al manifestarse contra la "mucha ciencia" de Pitágoras.

Al resumir las *Lecciones de Hegel sobre la historia de la filosofía*, Lenin cita la definición hegeliana de los contrarios pitagóricos:

"...Así, pues, son determinaciones secas, carentes de movimiento, no dialécticas, en reposo..."

Con este motivo, Lenin caracteriza la filosofía pitagórica del modo siguiente:

"Se trata de ideas generales de los pitagóricos; el «número» y su significación, etc. *Ergo:* esto se dice con respecto a las ideas primitivas de los pitagóricos, a su filosofía primitiva; sus «definiciones» de la sus-

tancia, de las cosas, del mundo, son «secas, carentes de proceso (de movimiento), no dialécticas».»

Rastreando preferentemente lo que hay de *dialéctico* en la historia de la filosofía, Hegel cita los razonamientos de los pitagóricos:

"...la unidad, añadida a un número par, da un número impar (2+1=3); añadida a un número impar, da un número par (3+1=4); tiene (la unidad) la propiedad de dar el par y, por consiguiente, ella misma debe ser par. Así, pues, la unidad contiene diferentes determinaciones." [29]

Por tanto, ya en los antiguos pitagóricos se daban ciertos elementos del modo dialéctico de abordar los fenómenos, aunque sus ideas se distinguían en lo esencial de la dialéctica de Heráclito.

La concepción pitagórica del alma y del cuerpo desempeñó un papel negativo. Mientras que los antiguos materialistas griegos realizaban los primeros intentos encaminados a explicar acertadamente la vida psíquica, partiendo de su doctrina de la materialidad del mundo, los pitagóricos repetían y defendían los dogmas religiosos de la inmortalidad del alma. Las invenciones pitagóricas en el sentido de que el alma inmortal habita temporalmente en un cuerpo mortal y que, al morir el ser vivo, aquélla emigra a otro cuerpo, operándose así una transmigración (metempsicosis) del alma, frenaron el progreso de la ciencia.

Otra tendencia idealista de la antigua filosofía griega estaba representada por la filosofía de los *eleatas* (fines del siglo VI-principios del V a. n. e.). Como los pitagóricos, los eleatas eran ideólogos de la aristocracia reaccionaria, enemiga del materialismo y de la dialéctica de los milesios y de Heráclito.

Las ideas filosóficas de los eleatas sufrieron cierta evolución. En la doctrina de Jenófanes, fundador de la escuela eleática, existían aún elementos materialistas; en cambio, en las concepciones de Parménides, principal representante de esta escuela, dominaba el idealismo. El carácter idealista de la filosofía eleática se manifestaba con mayor nitidez aún en las ideas de Zenón de Elea, discípulo de Parménides. A mediados del siglo V a. n. e., la escuela eleática entró en plena decadencia y acabó por desintegrarse.

Heráclito se pronunció contra la tendencia idealista y antidialéctica de los eleatas. A su vez, Parménides enjuició críticamente las concepciones de los discípulos de Heráclito. De este modo, se libró una lucha entre los partidarios del "movimiento" (los heraclitianos) y los de la "inmovilidad" (los eleatas).

El poeta y filósofo *Jenófanes* (aproximadamente 565-473 a. n. e.) nació en Colofón y llevó una vida errante de poeta y narrador. A los múltiples y cambiantes fenómenos de la naturaleza oponía el todo "único" universal, increado e indestructible. Para fundamentar su concepción del mundo, Jenófanes criticó el politeísmo que se hallaba muy extendido en la antigua Grecia. Con este motivo, expuso la profunda idea de que los hombres mismos han creado, a su imagen y semejanza, las representaciones de los dioses que veneran los creyentes.

[29] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, págs. 233-234.

Pero si bueyes o leones
manos tuvieran
y el pintar con ellas,
y hacer las obras que los hombres hacen,
caballos a caballos, bueyes a bueyes,
pintaran parecidas ideas de los dioses;
y darían a cuerpos de dioses formas tales
que a los de ellos cobraran semejanza.[30]

La poesía de Jenófanes carece de misticismo y está impregnada de un espíritu realista. Jenófanes desempeñó un papel importante en la gestación del antiguo ateísmo griego. Bajo el ropaje de su fantasía, tuvo también algunos atisbos en el dominio del conocimiento científico-natural. Así, por ejemplo, sus observaciones sobre los fósiles le llevaron a la conclusión de que la Tierra procede del mar y de que periódicamente se sumerge en él.

Parménides (finales del siglo VI-siglo V a. n. e.) procedía de una rica familia aristocrática; vivió en Elea y gozó de renombre como gobernante de esa ciudad. Expuso sus ideas filosóficas en el poema *De la Naturaleza.*

Parménides considera que los cambiantes y multiformes fenómenos de la naturaleza constituían el objeto de las "falsas opiniones". Solamente admitía como "verdadero" el "ser" en general, inmutable, inmóvil y único, que identificaba con el pensamiento. Este "ser" parmenídeo no tiene comienzo, ni se destruye ni cambia. Así, pues, la abstracción del ser fue separada de la naturaleza y considerada como un ser aislado e independiente.

Las concepciones antidialécticas de Parménides acerca del "ser" uno e inmóvil se exponen detalladamente en el fragmento 8 de su poema:

Una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda: que es. En éste hay muchísimos signos de que lo que es no se ha generado y es imperecedero, pues es de intactos miembros, intrépido y sin fin. Ni nunca fue, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno, continuo. Porque, ¿qué origen le buscarás? ¿Cómo, de dónde habría tomado auge? De lo que no es, no te dejaré decirlo ni pensarlo, pues no es posible decir ni pensar que no es. Y ¿qué necesidad le habría hecho nacer después más bien que antes, tomando principio de lo que nada es? Así, necesario es que sea totalmente, o que no sea.

Ni nunca la fuerza de la fe permitirá que de lo que no es se genere algo a su lado. Por lo cual ni generarse ni perecer le consiente la Justicia, soltando sus cadenas, sino que lo tiene sujeto. Mas el juicio acerca de estos caminos se funda en esta pregunta: ¿es o no es? Pues bien, cosa juzgada es, según es necesidad, dejar el uno como imposible de pensar y nombrar, por no ser un camino verdadero, mientras que el otro es y es veraz. ¿Cómo podría ser más adelante lo que es? ¿Cómo podría haberse generado? Porque si se generó, no es, ni si está a punto de llegar a ser un día. Así, la generación se ha extinguido y es ignorado el perecer.

Tampoco es divisible, puesto que es todo igual, ni hay más en ninguna parte, lo que le impediría ser continuo, ni menos, sino que todo está lleno de lo que es. Por esto es todo continuo; porque lo que es toca a lo que es.[31]

[30] Clem. Str. V 110 (después B 14). [Se cita por la obra de J. D. García Bacca, *Los presocráticos*, t. I, págs. 3-4.]

[31] Simpl. Phys. 144, 29 (después 28 A 21). [J. Gaos, *Antología filosófica*, páginas 104-105.] .

Parménides identifica el ser y el pensamiento y contrapone el ser único e inmóvil a la pluralidad de cosas cambiantes. Y dice en el poema:

Lo mismo es aquello que se puede pensar y aquello por lo que existe el pensamiento que se piensa, pues sin aquello que es, y en punto a lo cual es expresado, no encontrarás el pensar. Porque nada distinto ni es, ni será, al lado de lo que es; al menos el Destino lo ató para que fuese entero e inmóvil. Por esto son nombres todo cuanto los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderos: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar, mudar de color brillante.

Y, además, puesto que tiene un límite extremo, está terminado por todas partes, semejante a la masa de una esfera bien redonda, desde el medio igualmente fuerte por todas partes, pues es necesario que no sea ni más fuerte, ni más débil en una parte que en otra.[32]

La abstracción del ser llevada a términos absolutos convierte a éste en un ente sobrenatural (el verdadero ser), inaccesible a toda percepción de los sentidos y cognoscible solamente por medio del pensamiento teórico (la razón).

La doctrina parmenídea del ser chocaba con las ideas de otras escuelas filosóficas de la antigua Grecia. Parménides distinguía tres vías de conocimiento, de las cuales una era verdadera y dos falsas. Considera verdadera su tesis fundamental: el ser es y el no ser no es. Las vías falsas las formula así: *a)* el ser es y el no ser es (dualismo de los pitagóricos); *b)* el ser y el no ser es una y la misma cosa (dialéctica de Heráclito).

Solamente la primera vía —la que admite la existencia del ser y niega la del no ser— nos acerca, según Parménides, a la verdad; en cambio, la doctrina dualista que parte de los dos principios —el ser y el no ser— (doctrina pitagórica) es inadmisible.

El filósofo de Elea se opuso enérgicamente a la dialéctica espontánea de Heráclito y de sus discípulos y, en particular, a la doctrina heraclitiana de la lucha y armonía de los contrarios y del carácter contradictorio interno del desarrollo de la naturaleza.

El jefe de la escuela eleática también se pronunció contra los atisbos heraclitianos acerca del papel de los órganos sensoriales en el proceso cognoscitivo. Y a la invitación a "escuchar la naturaleza" que hacía Heráclito, Parménides oponía su exhortación idealista a no confiar en el testimonio de los ojos y de los "zumbantes oídos", y a conocer pura y exclusivamente por medio de la razón.

Parménides negaba el valor de los sentidos como fuente de conocimiento. Según él, el conocimiento verdadero podía alcanzarse con la ayuda del pensamiento teórico (de la razón), y, a su vez, contraponía a éste a los sentidos, ya que, a su modo de entender, eran incapaces de descubrir la verdad.

Mas tú, de este camino de busca aparta el pensamiento que pienses, no te fuerce el hábito preñado de experiencia a entrar por este camino, moviendo ciegos ojos y zumbantes oídos y lengua; antes juzga con la razón la muy debatida argumentación por mí expuesta.[33]

[32] Simpl. Phys. 144, 29 (después 28 A 21). [J. Gaos, *Antología filosófica*, páginas 105-106.]

[33] Sext. VII 111 ff. [*Antología filosófica citada*, pág. 102.]

Al negar que las sensaciones fuesen fuente de conocimiento y establecer un divorcio entre la razón y las sensaciones, Parménides desbrozaba el camino para que se desarrollara posteriormente el idealismo en Grecia.

Si en la primera parte del poema el autor se pronunciaba contra el dualismo pitagórico, aceptando de éste "lo limitado" y rechazando, en cambio, lo "ilimitado", en la segunda parte aspiraba a demostrar cuán "conveniente es corregir estas concepciones falsas, comprobando todas las cosas a través de todo".

La doctrina cosmológica de Parménides, que no ha podido ser reconstruida con bastante exactitud y concreción a causa de la extrema pobreza de sus fuentes, se planteaba la tarea de conocer "la naturaleza del éter, todos los astros que se encuentran en él y la resplandeciente luz de la antorcha solar y de dónde procede todo esto" e igualmente "de dónde procede el cielo que nos rodea" y "cómo la Tierra, la Luna, el cielo que está en todas partes, el Sol y la Vía Láctea, el Olimpo más remoto y el calor de las estrellas; cómo todo esto ha comenzado a existir..." [34]

Según Parménides, la Necesidad —la mitológica Ananké— rige el desarrollo del mundo y el movimiento de los astros. La presentaba como una diosa situada en el centro del cosmos, en el centro de las esferas celestes, de los anillos ardientes, de los oscuros y de los de fuego "suave".

Zenón de Elea, discípulo y continuador de Parménides, vivió a mediados del siglo V a. n. e. y fue también un gobernador reaccionario, defensor de la aristocracia y enemigo del régimen democrático.

Siguiendo las huellas de su maestro, sostenía que el "verdadero ser" es único e inmóvil, y cognoscible exclusivamente por medio de la razón (del pensamiento), no por los sentidos. Trató de demostrar que el movimiento y la multiplicidad (la diversidad fenoménica) no corresponden al "verdadero ser", sino que son objeto de la "opinión", de la percepción sensible, por lo cual no puede captarlos el pensamiento.

Zenón de Elea no negaba que se diera una certeza sensible con respecto al movimiento y a la pluralidad (es decir, no negó el hecho de que fuesen percibidos por los órganos sensoriales); lo que rechazaba es que fuese posible alcanzar un conocimiento verdadero por medio de la percepción sensible; trató de demostrar asimismo que el movimiento y la multiplicidad no existen en el "verdadero ser" y que admitir la existencia del movimiento y de la multiplicidad conduce a contradicciones insolubles (en griego, "aporías").

La primera objeción de Zenón contra el movimiento (argumento de la "dicotomía", división en dos) estribaba en este razonamiento: un objeto que se mueve tiene que pasar por la mitad del camino antes de llegar a su extremo; pero antes de alcanzar esta mitad debe pasar por la mitad de esta mitad y así hasta el infinito. De donde deduce Zenón que si se admite el movimiento se cae en una contradicción y que, por tanto, la razón (el pensamiento) no puede resolver el problema del movimiento, el cual pertenece, en consecuencia, al mundo de las opiniones falsas, no al de la verdad parmenídea, al ser.

El error fundamental de este razonamiento estriba en que se absolu-

[34] Clem. Strom. V 138 (II 419, 12 St.). Simpl. de cael. 559, 20. *La filosofía antigua,* ed. cit., en ruso, pág. 49.

tiza el carácter discreto del movimiento, a la vez que se ignora su continuidad. Ahora bien, el movimiento real es la unidad de la discreción y la continuidad. Si queremos avanzar en un tiempo determinado, es evidente que habrá que recorrer el camino por partes, pero a cada paso que demos avanzaremos hacia nuestro objetivo, ya que cada parte del camino se halla vinculada indisolublemente al todo, a la continuidad.

El segundo argumento es el llamado argumento de "Aquiles y la tortuga", que dice así: Aquiles inicia su carrera en el momento en que la tortuga, que le lleva cierta ventaja, comienza a moverse en la misma dirección. Aquiles nunca alcanza a la tortuga, pues cuando logra llegar al punto en que ésta se hallaba antes, la tortuga ya se ha alejado cierto espacio; mientras él llega a la posición precedente, la tortuga se ha alejado de nuevo un poco más, y así hasta el infinito.

De este argumento deduce Zenón que el móvil más lento nunca puede ser alcanzado por el más veloz. Admitir que el movimiento existe conduce, según él, al absurdo; por tanto, el movimiento es imposible.

Por supuesto, en la realidad Aquiles adelanta a la tortuga. Al admitir exclusivamente la discreción, la divisibilidad infinita del espacio y del tiempo, Zenón perdía de vista que la consideración del movimiento de un cuerpo exige tener en cuenta no sólo la discreción del espacio y del tiempo, sino también su continuidad.

En sus *Cuadernos filosóficos,* Lenin recuerda que el socialista revolucionario Chernov, partidario de la filosofía de Mach, también utilizó un argumento parecido al de Zenón de Elea contra el movimiento. Objetando la dialéctica, Chernov afirmaba que el movimiento implica la posición de un cuerpo dado en cierto lugar y su posición en otro en el momento siguiente. "Esta objeción —escribía Lenin— es *falsa:* 1º, describe el *resultado* del movimiento y no el movimiento *mismo;* 2º, no demuestra ni contiene en sí la *posibilidad* del movimiento; 3º, se imagina el movimiento como una suma, como una serie de estados de *reposo;* es decir, la contradicción (dialéctica) no la ha suprimido; sencillamente, la ha encubierto, diferido, ocultado o velado." [35]

El tercer argumento de Zenón es el de "la flecha que vuela" y consiste en lo siguiente: en cada punto de su trayectoria la flecha ocupa una determinada posición; pero el movimiento de los objetos requiere un espacio mayor que el mismo objeto; ahora bien, la flecha no puede tener simultáneamente tal y cual longitud; por tanto, en cada punto de su trayectoria, la flecha que vuela se halla en reposo. Dicho en otros términos: el movimiento no existe en el "verdadero ser", puesto que la suma de estados de reposo no puede dar el movimiento. Así, pues, Zenón de Elea consideraba el movimiento como una mera suma de estados de reposo, ignorando la unidad dialéctica del reposo y del movimiento.

También es característico de las ideas de Zenón su argumento del "grano de trigo", enderezado contra la admisión de la percepción sensible como fuente del conocimiento verdadero. Al igual que Parménides, Zenón afirmaba que el verdadero conocimiento no puede basarse en las sensaciones y que nuestros sentidos nos engañan.

Un autor antiguo expone así este argumento de Zenón:

[35] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* pág. 242.

"«En efecto, Protágoras, dijo Zenón: ¿produce ruido al caer un solo grano de trigo o la diezmilésima parte de un grano?» Y cuando contestó que no produce ruido, (Zenón) dijo: «¿Y una medida de trigo produce ruido al caer?» Y al responder que la medida sí produce ruido, dijo Zenón: «Entonces, ¿no existe una relación cuantitativa entre la medida de trigo y un solo grano (entero) de trigo o la diezmilésima parte de uno solo?» Y cuando aquél le dijo que sí existe (la relación cuantitativa entre ellos), dijo Zenón: «Y bien, ¿no existen esas mismas relaciones mutuas entre los ruidos? Ciertamente, puesto que (se relacionan entre sí los objetos) que producen los ruidos (también se relacionan entre sí los mismos) ruidos. Y si esto es así, si la medida de trigo produce ruido, también lo produce un solo grano de trigo y la diezmilésima parte de un grano.» Fue así como llevó Zenón aquella plática científica." [36]

Aristóteles llamó a Zenón de Elea el "inventor de la dialéctica", lo cual es cierto solamente en el sentido de que fue uno de los primeros filósofos griegos que vieron en la dialéctica el arte de comparar las opiniones opuestas con el fin de descubrir la verdad.

A la par con ello, en sus argumentos sobre el carácter contradictorio del movimiento, Zenón abordó espontáneamente el problema de la significación de las contradicciones y el de cómo expresarlas en conceptos. Con este motivo, decía Lenin: "Se puede y se debe *invertir* los términos del problema: no se trata de si el movimiento es, sino de cómo expresarlo en la lógica de los conceptos." [37] Pero, en general, el modo como abordaba Zenón los fenómenos era antidialéctico y opuesto a la dialéctica espontánea de los milesios y de Heráclito.

Las concepciones idealistas y antidialécticas de los pitagóricos y eleatas fueron refutadas por los materialistas del siglo V, que eran los verdaderos continuadores de las tradiciones de los materialistas jónicos y de Heráclito.

2. El materialismo del siglo V a. n. e. y su lucha contra el idealismo (la "línea de Demócrito" y la "línea de Platón")

Hacia mediados del siglo V a. n. e., después de las guerras persas (médicas), Grecia logró considerables éxitos en su desenvolvimiento económico y cultural. Se consolidó el tipo democrático-republicano del Estado esclavista y, por último, la ciencia griega entró en una fase nueva, más madura, de su desarrollo.

En aquel tiempo, se enriquecieron considerablemente los conocimientos astronómicos, físicos, matemáticos y biológicos. Hipócrates sistematizó los conocimientos médicos de la época y elevó a gran altura la práctica de la medicina.

La retórica, o teoría del arte de hablar, alcanzó un alto nivel, se cultivó la gramática y la atención de los filósofos empezó a encauzarse hacia los problemas morales y estéticos. También alcanzaron grandes éxitos en

[36] Simpl. 1108, 18. A. Makovelski, *Los presocráticos*, ed. cit., en ruso, 2ª parte, pág. 84.

[37] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, pág. 240.

el cultivo de la dialéctica en el sentido originario del término (arte de confrontar las opiniones opuestas con el fin de descubrir la verdad). Maduró asimismo la necesidad de estudiar los problemas de la lógica. Se desarrollaron felizmente la arquitectura, la escultura y otras artes plásticas, así como la literatura (especialmente la poesía lírica y la tragedia). Los trágicos de la antigua Grecia (Esquilo, Sófocles y Eurípides), el autor de comedias, Aristófanes, y los grandes artistas plásticos, Fidias y Policleto, crearon obras imperecederas.

Atenas, que era el Estado más importante de la antigua democracia esclavista griega, se convirtió en el foco de desarrollo de la cultura griega de la Antigüedad. Bajo el gobierno de Pericles (40-30 del siglo V a. n. e.) Atenas alcanzó su máximo auge económico, político y cultural.

Sin embargo, ya a mediados del siglo V a. n. e. se advirtieron algunos indicios de la crisis que amenazaba a la democracia ateniense. La guerra que estalló entre Atenas y Corinto se transformó poco después en una encarnizada lucha entre las fuerzas democráticas, encabezadas por Atenas, y la aristocracia reaccionaria, agrupada en torno a Esparta. La guerra del Peloponeso (431-404 a. n. e.) fue ruinosa para la economía de Atenas y trajo consigo la crisis de la democracia esclavista ateniense.

En ese período histórico de la antigua Grecia se agudizó la lucha de clases. Y precisamente en él se desarrolló con una intensidad especial la lucha del materialismo contra el idealismo y de la ciencia contra la religión.

Los materialistas del siglo V a. n. e. impulsaron las ideas científico-naturales y filosóficas de sus predecesores y expusieron algunas ideas sociales bastante adelantadas para su tiempo. Defendían los intereses de los núcleos progresivos de la clase esclavista y con su actividad política contribuyeron al fortalecimiento del Estado democrático esclavista. El materialista Anaxágoras era amigo y compañero de armas del jefe de la democracia esclavista ateniense; el materialista Empédocles encabezaba el partido democrático esclavista de Agrigento, ciudad-estado de la isla de Sicilia; por último, el filósofo materialista Demócrito era destacado dirigente de la democracia esclavista en Abdera (Tracia).

Al resolver de un modo materialista el problema fundamental de la filosofía, los pensadores avanzados griegos del siglo V a. n. e. ya no se contentaban con una concepción inmediata, concreto-sensible, de la materia, semejante a la de los filósofos milesios y Heráclito, sino que aspiraban a resolver el problema de la estructura de la materia y el de la naturaleza de las partículas materiales de que se componen todas las cosas y, a la par con ellos, el problema del carácter de su movimiento y sus causas. Todos los filósofos materialistas de esa época consideraban los fenómenos de la naturaleza como resultado de la unión y separación de las partículas materiales.

Según el testimonio de Aecio, "Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y todos los que creen que el mundo se ha formado de la combinación de diminutas partículas materiales admiten (numerosas) combinaciones y separaciones (de ellas), pero no aceptan que se generen o perezcan en un sentido propio." [38]

[38] Aët. I 24, 2 (D 320). A. Makovelski, *Los presocráticos*, ed. cit., 2ª parte, pág. 151.

Anaxágoras de Clezómenes (alrededor de los años 500-428 a. n. e.) considera que el fundamento de todos los fenómenos de la naturaleza son unas partículas materiales, llamadas por él "semillas de las cosas", que se distinguen por su diversidad cualitativa. Los cuerpos derivan de esos primeros elementos parecidos cualitativamente a ellos (así, por ejemplo, la carne se compone de partículas de carne; la sangre, de gotitas de sangre; los huesecillos, de huesecillos, etc). Posteriormente, estas partículas fueron llamadas "homeomerías" (partes semejantes al todo).

Anaxágoras explicaba el movimiento de las "homeomerías" por una fuerza exterior a ellas, el "Nous" o "Inteligencia" universal, por la cual entendía el más sutil y ligero de todos los seres. Los filósofos idealistas se empeñaron más tarde en tergiversar este concepto afirmando que el "Nous" de Anaxágoras es un principio inmaterial o espíritu universal.

La doctrina de Anaxágoras que sostenía que los cuerpos se componen de combinaciones de partículas de una cualidad determinada y que el cambio de los fenómenos naturales se reduce a la combinación y disgregación de esas partículas se acercaba a la concepción mecanicista del desarrollo, que, a su vez, se distinguía de la doctrina heraclitiana de la transformación de las cosas en sus contrarias.

Al examinar la filosofía de Anaxágoras, Lenin señaló lo siguiente: "...Algunos conciben la transformación como la existencia de partículas cualitativamente determinadas y su crecimiento *(respective* [39] disminución) [combinación y disociación] de ellas). Otra concepción (la de Heráclito): transformación de *lo uno* en *lo otro*." [40]

Empédocles (490-430 a. n. e.), médico e investigador de la naturaleza, fue otro de los representantes del pensamiento materialista de la época. Consideraba como fundamento último de todos los fenómenos naturales a cuatro elementos materiales o "raíces": el fuego, el aire, el agua y la tierra. Todas las cosas, según él, se forman de diversas combinaciones de estas cuatro "raíces". Estas ideas contenían un fecundo atisbo sobre la esencia de las cosas y sobre el fundamento material de los fenómenos naturales, pero dichas ideas no eran sino el primer intento de generalizar las percepciones inmediatas, sensibles.

Empédocles explicaba el movimiento de los elementos por la acción de dos fuerzas opuestas, el "amor" y el "odio", vislumbrando así, en una forma plástica, la existencia de las fuerzas de atracción y repulsión en la naturaleza.

Los materialistas del siglo V a. n. e. desempeñaron un papel muy importante en el desarrollo de las ideas científicas sobre la naturaleza. Anaxágoras decía que la Luna no tiene luz propia, sino que la refleja del Sol, y explicaba los eclipses lunares diciendo que la sombra de la Tierra caía sobre la Luna. A un meteorito que cayó en aquel tiempo lo llamó piedra caída del Sol y a éste lo concibió como una ardiente masa pétrea o como una piedra molar candente.

Esas concepciones quebrantaban la fe en los dioses, entre ellos el dios solar, Apolo. Por tal razón, Anaxágoras fue acusado de ofender a los dioses, lo que de acuerdo con las leyes de la época se castigaba con la pena

[39] Así en el original. *(Trad.)*
[40] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 251.

de muerte. Sin embargo, gracias a la intervención de Pericles, le fue conmutada la pena capital por la de destierro de Atenas.

A Empédocles se deben algunas intuiciones importantes en el dominio del conocimiento científico-natural. Trató de explicar los eclipses de los cuerpos celestes, la acción de los géiseres y la formación del feto humano.

Dentro de las corrientes materialistas más importantes del siglo V a. n. e., figura el antiguo atomismo griego, representado por Leucipo y Demócrito.

Se supone que *Leucipo* vivió entre los años 500-440 a. n. e., pues no existen datos biográficos exactos acerca de él. Fue el primer filósofo de la Antigüedad que expuso una doctrina de los átomos, concebidos como partículas materiales indivisibles; fue asimismo el primero que formuló una teoría del vacío. También se debe a Leucipo la formulación del principio de causalidad al decir que "ninguna cosa surge sin causa; todo surge por alguna razón y en virtud de la necesidad." [41]

Una de las grandes conquistas de la ciencia griega de aquella época fue la teoría atómica de *Demócrito* (aproximadamente 460-370), discípulo de Leucipo y uno de los más eminentes pensadores materialistas de la Antigüedad. Demócrito nació en Abdera, gran ciudad comercial de la Tracia. Viajó mucho por Egipto, la India y Babilonia, familiarizándose así con los conocimientos alcanzados por los antiguos pueblos de Oriente. Se sabe también que estuvo en Atenas, donde estudió filosofía y escuchó a Sócrates sin revelarle su nombre ni mostrarse de acuerdo con sus ideas.

Demócrito poseía todo el rico acervo de conocimientos de su época y conocía perfectamente la filosofía de su tiempo. Su erudición era tan vasta que suscitó la admiración de muchos pensadores posteriores como Aristóteles, Cicerón, Plutarco, etc.

Escribió numerosas obras, pero de ellas sólo han llegado fragmentos suyos hasta nosotros. Su obra fundamental llevaba el título de *Méga Diakosmos* ("La gran ordenación"). En sus libros se abordaban los problemas de la filosofía y la lógica, de la cosmología, la física, la biología, así como los problemas de la vida social, de la psicología, la ética, la pedagogía, la filología, el arte, la técnica, etc.

Marx y Engels llamaron a Demócrito "naturalista empírico y primera mente enciclopédica de los griegos..." [42]

Demócrito encabezó la lucha que los materialistas del siglo V a. n. e. libraban contra el idealismo y la religión. Al oponerse a las concepciones idealistas partía, al igual que Leucipo, del reconocimiento del carácter material del universo. En su explicación de los fenómenos de la naturaleza adoptó la teoría atomista de Leucipo y enriqueció a la ciencia con un admirable esbozo de la teoría atómica de la estructura de la materia. La concepción atomista de Demócrito descansa sobre el principio del movimiento de la materia. Según dicha concepción, los átomos se mueven eternamente; el átomo es la materia misma en movimiento. Demócrito entendía los átomos como el ser, y el vacío como el no ser; pero el vacío era para él tan real como los átomos.

[41] Aët. I 25, 4 (D 321). A. O. Makovelski, *Los antiguos filósofos atomistas griegos*, ed. rusa, pág. 208.

[42] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. Obras completas*, trad. rusa, t. III, pág. 126, Moscú, 1955.

En su *Metafísica* Aristóteles proporciona valiosos datos acerca de la concepción atomista de Leucipo y Demócrito: "...Leucipo y su amigo Demócrito admiten como elementos lo lleno y lo vacío, llamando a uno lo que es y al otro lo que no es. Es decir: lo lleno y sólido es lo que es; lo vacío [y lo rarificado] es lo que no es; (por esta razón, dicen ellos que lo que es, no es más, en modo alguno, que lo que no es, de la misma manera que el cuerpo no es más que el vacío) y, desde el punto de vista de la materia, uno y otro son causa de las cosas. Y así como los pensadores que afirman la unidad del ser fundamental derivan todo lo demás de los estados por los que éste pasa, considerando la rarificado y lo denso como principios (de todos esos) estados, así también estos filósofos consideran que las diferencias fundamentales <entre los átomos> son las causas de todas las demás propiedades. Y estas diferencias son tres: la forma, el orden y la posición." [43]

Según Demócrito, los átomos existen eternamente, y no difieren entre sí por su cualidad, sino solamente por su forma ("estructura"), orden ("contacto") y posición ("conversión"). Todas las cosas se componen de átomos de la misma manera que las palabras "tragedia" y "comedia" se componen de las letras del alfabeto. Por su forma, los átomos se diferencian como las letras *A* y *B*; por su orden, como las combinaciones de las letras *AB* y *BA* y por su posición se distinguen como la letra *N* de la *Z*. La doctrina democritiana en la forma concisa y rigurosa con que nos la ha transmitido la Antigüedad se reduce a lo siguiente: "Los átomos son los cuerpos más pequeños posibles y carecen de cualidades; en cambio, el vacío es cierto lugar en el que todos estos cuerpos, durante toda la eternidad, se mueven arriba y abajo, o se entrelazan de algún modo entre sí, o chocan y se repelen los unos y los otros, diferenciándose y asemejándose de nuevo en esas combinaciones para formar, de este modo, todos los [cuerpos] compuestos sólidos y nuestros propios cuerpos, así como sus diversos estados y sensaciones." [44]

Leucipo y Demócrito concebían los átomos como ínfimas partículas materiales. La doctrina atomística de ambos pensadores constituye una de las grandes conquistas del pensamiento materialista del mundo antiguo.

Las ideas avanzadas de Demócrito suscitaron el odio de la aristocracia, de la cual era Platón un destacado ideólogo. Algunos autores antiguos afirmaban que "Platón abrigó el propósito de quemar todas las obras de Demócrito que sólo él había podido reunir; pero los pitagóricos Amiclas y Clinias le disuadieron [de que hiciera eso]... La verdad es que le dijeron que ya hay muchos [que tienen esos] librejos".[45]

Posteriormente, los filósofos idealistas se han empeñado más de una vez en tergiversar la doctrina de Leucipo y Demócrito y en disminuir su verdadera importancia en la historia de la filosofía.

Partiendo de su concepción idealista de que el átomo es un "principio ideal", no una partícula material, Hegel atribuyó esa misma concepción a Leucipo.

[43] Aristóteles, *Metafísica*, 985a 20-985b 26.

[44] Galen de elem. sec. Hipp. I 2. *Los materialistas de la antigua Grecia*, ed. cit., pág. 61.

[45] Diog. IX 40. A. O. Makovelski, *Los antiguos filósofos atomistas griegos*, ed. rusa, pág. 210.

Lenin puso al descubierto la falsedad de esta interpretación hegeliana del atomismo antiguo. "Leucipo dice que los átomos son indivisibles «en virtud de la pequeñez de su cuerpo» y Hegel objeta que esto es «una escapatoria», que la «unidad» no se puede ver, que el «principio de la unidad» «es completamente ideal», que Leucipo no es un «empirista», sino un idealista.

"((?? *Interpretación forzada* del idealista Hegel. Evidentemente, forzada.))" [46]

Las ideas cosmológicas basadas en la teoría atomística de la estructura de la materia e impregnadas de una dialéctica espontánea, tuvieron una gran importancia en la historia de la ciencia antigua.

De acuerdo con las concepciones de Demócrito, la generación y destrucción de los infinitos mundos que forman el universo, así como todos los cambios que se operan en la naturaleza, se reducen a combinaciones —unión y disgregación— de los átomos que se mueven en el vacío y están sujetos a la necesidad natural. Los átomos se mueven por sí mismos (automáticamente) en el "gran vacío", en el infinito espacio cósmico. "Agitándose en todas las direcciones", chocan y se repelen los unos a los otros y producen un torbellino, al que son arrastrados cada vez más y más nuevos átomos.

Estos torbellinos atómicos, que surgen en diferentes regiones del universo, dan lugar a una cantidad infinita de mundos. Según Demócrito, se forma primero una envoltura exterior, que separa al mundo naciente de las restantes partes del universo. Más tarde se diferencian el centro del mundo en formación y su periferia. La fuerza del movimiento de torbellino hace que los átomos semejantes se unan entre sí y que surjan la tierra, el agua, el aire y el fuego de los cuales se forma el mundo dado. En virtud de su pesadez, todos los cuerpos del mundo ya formado tienden siempre hacia el centro.

Al reconocer la infinitud y eternidad del universo, Demócrito admitía la existencia de una cantidad infinita de mundos, así como su generación, desarrollo y destrucción eternos.

La intuición democritiana de que el movimiento es inseparable de la materia fue particularmente valiosa. A juicio de Demócrito, los átomos existen eternamente; no tienen principio en el tiempo. Así, pues, el antiguo materialista griego trataba de explicar la naturaleza por ella misma.

Demócrito fue el primero que planteó, en toda la historia de la ciencia griega de la Antigüedad, el problema del espacio y del tiempo. De acuerdo con sus ideas, el espacio es ante todo el "gran vacío", en el que se mueven eternamente los átomos. También entendía por espacio los intersticios vacíos de los cuerpos, gracias a los cuales se hace posible su contracción y dilatación. Asimismo, llamaba espacio a la extensión de los cuerpos. Partiendo de su teoría atomista, consideraba que el espacio era continuo y negaba que su divisibilidad fuese infinita.

Rasgo característico del materialismo democritiano es su determinismo, o sea el reconocimiento del condicionamiento causal de los fenómenos

[46] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 248.

y de su sujeción a leyes. El antiguo materialista griego se oponía a la teleología (concepción idealista según la cual en la naturaleza no impera la causalidad, sino la finalidad). El reconocimiento de que en la naturaleza existe la causalidad objetiva, la necesidad, la sujeción a leyes, es una de las más grandes conquistas de la filosofía materialista de la antigua Grecia. Al decir de Aristóteles, "Demócrito, al prescindir de la [causa] final, deriva de la necesidad todas las cosas de que se sirve la naturaleza".[47] Demócrito decía que "prefería hallar una sola explicación causal a recibir el trono de los persas." [48]

Sin embargo, el concepto democritiano de la causalidad era un tanto simplista y estaba impregnado de fatalismo. Al definir erróneamente la casualidad como lo incausado, hacía de ella un concepto puramente subjetivo detrás del cual se ocultaba la ignorancia humana. De este modo, la necesidad adquiría el carácter abstracto de la predestinación.

Demócrito rechazaba la concepción idealista del alma como principio sobrenatural y sostenía, en cambio, su materialidad. Lo mismo que el fuego, el alma se compone de átomos redondos que se mueven; el alma es el principio "ígneo" del cuerpo. Según Demócrito, la muerte no implica la separación del alma respecto del cuerpo, sino la disgregación natural de los átomos del cuerpo y de los átomos del alma. El alma es tan mortal como el cuerpo. Pese a su ingenuidad, las ideas democritianas sobre la esencia de lo psíquico desempeñaron un papel importante en la lucha contra las concepciones idealistas y religiosas de la inmortalidad del alma.

Al estudiar de un modo especial los problemas de la teoría del conocimiento, Demócrito adquirió grandes méritos en la historia del pensamiento filosófico. Demócrito planteó y resolvió en forma materialista el problema del objeto del conocimiento, del papel de las sensaciones como fase inicial del proceso cognoscitivo y, por último, el problema de la importancia del pensamiento en el conocimiento de la naturaleza.

El antiguo materialista griego distinguía la existencia "conforme a la verdad" y la existencia "conforme a la opinión". Solamente los átomos y el vacío existen efectivamente, "conforme a la verdad"; considerado aisladamente, cada átomo tiene densidad y extensión, es indivisible, posee una forma y se mueve en el espacio y en el tiempo. Pero, según Demócrito, no sucede lo mismo con respecto al color, al sabor, al olor, al sonido, al calor y al frío, los cuales solamente existen para la "opinión común", siendo propios de las representaciones provocadas por las combinaciones de los átomos y no por los átomos mismos. "Sólo en la opinión común existe lo dulce; en la opinión, lo frío; en la opinión, el color; pero en la realidad solamente existen los átomos y el vacío." [49]

Sin embargo, Demócrito no establecía una diferencia tajante entre los dòs modos de existencia ("en la opinión común" y "conforme a la verdad"). Según él, las diferentes sensaciones de color, olfativas, gustativas, auditivas, de calor y frío, se debían a la acción de los átomos,

[47] Arit. de gen. animal. V 8 789b 2. *Los materialistas de la antigua Grecia*, ed. rusa, pág. 67.

[48] Dionysios. Eus. P. E. XIV 27, 4. *Los materialistas de la antigua Grecia*, página 70.

[49] Sext. adv. math. VII 135. *Los materialistas de la antigua Grecia*, ed. rusa, págs. 60-61.

que forman los objetos cognoscibles, sobre las combinaciones de átomos que constituyen el sujeto cognoscente. Así, pues, al reconocer que "conforme a la opinión" existen las cualidades sensibles, Demócrito señalaba, al mismo tiempo, que la causa de la diversidad sensorial reside en la diversidad de formas, de magnitud, de orden y posición de los átomos que componen el objeto conocido.

No obstante, interpretando falsamente la tesis de Demócrito acerca de la existencia "conforme a la opinión", Hegel le acusó de inclinarse a "lo absurdo", es decir, al idealismo subjetivo.

Lenin defendió la doctrina democritiana frente al intento hegeliano de restarle importancia. "Hegel se comporta con Demócrito enteramente como una madrastra, en todas las págs. [270-272]" —escribe Lenin—. ¡El idealista no soporta el espíritu del materialismo! [50]

Demócrito sostiene que la sensación constituye la fase inicial del proceso cognoscitivo, y para explicar su papel formuló su doctrina de los "ídolos", doctrina materialista ingenua. Según él, de la superficie de las cosas salen emanaciones muy sutiles o "imágenes" suyas (en griego, "eidolas"), que actúan sobre el aire que se extiende ante los ojos humanos, permitiéndoles ver los objetos. Pero la sensación no es más que un conocimiento "oscuro", que por sí solo no permite conocer los átomos ni el vacío; para esto se requiere la intervención de una forma más sutil de conocimiento, a saber: el conocimiento "verdadero", o sea la razón (el pensamiento teórico).

"Dos son las formas de conocimiento: una, el verdadero; otra, el oscuro. Al oscuro pertenecen todas estas formas de conocimiento: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Por cuanto al [conocimiento] verdadero, éste se halla totalmente separado del otro. Cuando la forma oscura de conocimiento no puede ya ver, ni escuchar, ni gustar, ni tocar lo demasiado pequeño y [debe buscar] lo más sutil [lo que es inasequible a la percepción sensible], <sobreviene entonces la verdadera [forma de conocimiento], que posee un órgano cognoscitivo más sutil: el pensamiento>." [51]

Según Demócrito, la razón basa sus "demostraciones" en las sensaciones que nacen bajo la acción de los objetos, compuestos de átomos, sobre los órganos sensoriales; pero, al mismo tiempo, solamente por medio de la razón pueden ser conocidos los átomos, ya que las sensaciones sólo proporcionan un conocimiento directo e inmediato de lo que existe para la "opinión común". Al afirmar que la verdad se halla "en las profundidades del mar", no negaba en absoluto que fuera posible conocer la verdad objetiva.

Demócrito expuso su teoría del conocimiento en forma figurada, haciendo que los "sentidos" y la "razón" disputaran entre sí. En esta disputa, la razón sustenta el criterio de que es ella precisamente la que conoce los átomos y que, por tanto, es superior a los sentidos que se muestran incapaces de conocer la verdad. Pero esta opinión de la razón choca con la de los sentidos. "¡Pobre razón! ¡Después de sacar tus pruebas de nosotros, tratas de refutarnos con ellas! ¡Con tu victoria, labras tu propia

[50] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 250.
[51] Sext. VII 139. *Los materialistas de la antigua Grecia*, ed. rusa, págs. 84-85.

derrota!" [52] Así, en esta disputa entre la "razón" y los "sentidos", del choque de opiniones va naciendo la verdad. Vemos, pues, que la teoría materialista de Demócrito no sólo incluía una concepción dialéctica espontánea de la naturaleza (la teoría del cambio universal de los fenómenos naturales), sino también la dialéctica concebida como choque de opiniones opuestas.

Por consiguiente, Demócrito contribuyó de un modo considerable a la creación de la teoría materialista del conocimiento, vislumbrando fecundamente el papel de la percepción sensible y de la razón en el proceso cognoscitivo.

Demócrito ocupa un lugar señalado en la historia de la lógica. Aristóteles hace notar que fue el primero de los "filósofos físicos" que abordó el problema de la definición de los conceptos y ve en él a uno de sus predecesores en la investigación de los problemas de la lógica. La diferencia entre la lógica democritiana y la aristotélica radica en que Demócrito fue el fundador de la lógica inductiva, mientras que Aristóteles centró su atención en la lógica deductiva.

Demócrito fue también el primero que escribió, en la antigua Grecia, un trabajo lógico especial, titulado *Sobre la lógica* o *Cánones* ("Reglas"), trabajo que desgraciadamente no ha llegado a nosotros. Se sabe por fuentes indirectas que en ese tratado se abordaban los problemas de la inducción y se prestaba gran atención a la analogía y a la hipótesis. Al abordar los problemas de la lógica, Demócrito reconocía, en oposición a los idealistas, el valor de la experiencia para la investigación de la naturaleza y veía en la lógica el instrumento de conocimiento de los fenómenos naturales. Asimismo, se pronunciaba contra el método deductivo apodíctico de los pitagóricos y los eleatas, a la vez que combatía el modo subjetivista de razonar que empleaban los sofistas. Demócrito estudió también la lógica objetiva, la lógica empapada de contenido, y consideraba el conocimiento como un proceso ascendente desde la experiencia, desde las observaciones empíricas, hasta la aprehensión teórica de los fenómenos naturales.

La filosofía materialista de Demócrito desempeñó también un papel muy importante en la historia del ateísmo. Partiendo de sus ideas materialistas llegó a conclusiones ateas, pronunciándose resueltamente contra la religión. En la concepción materialista democritiana de la naturaleza no quedaba ningún lugar para la fe en los dioses. Demócrito sostenía que bajo la influencia de los más terribles fenómenos de la naturaleza los hombres habían llegado a la falsa creencia de que existen los dioses.

Se conserva un valioso testimonio de Sexto acerca del ateísmo de Demócrito.

"En opinión de algunos, hemos llegado a la idea de los dioses [partiendo] de los fenómenos maravillosos del mundo; tal es, al parecer, la opinión de Demócrito. A saber: dice que los antiguos, al observar ciertos fenómenos celestes como truenos, rayos, relámpagos, acercamiento de estrellas, eclipses de Sol y de Luna, se llenaron de espanto y creyeron que los dioses eran los culpables de todo ello." [53]

[52] Galen de medic. empir. fr. ed. H. Schöne 1259, 8. *Los materialistas de la antigua Grecia*. pág. 78.

[53] Sext. IX 24. *Los materialistas de la antigua Grecia*, pág. 143.

Tratando de extender su teoría de la emanación de los "ídolos" (imágenes) a la explicación científico-natural del origen de la idea de Dios, decía Demócrito que "«a los hombres se acercan ciertos ídolos (imágenes), unos benévolos y otros maléficos»... Partiendo de estos fenómenos, los griegos llegaron a la creencia de que existe Dios; pero [en realidad], fuera de esos fenómenos no existe ningún Dios que posea una naturaleza inmortal." [54] Según Demócrito, los dioses griegos personifican a fenómenos naturales o a rasgos humanos; el Sol, que se diviniza en la religión griega, no es más que una piedra candente; Zeus encarna al Sol y Atena es la personificación de la razón humana. Demócrito sometió a crítica las ideas relativas a la existencia de dioses y de una vida ultraterrena y, al mismo tiempo, se opuso a la creencia en los milagros y en las profecías.

Hasta qué punto era intensa la lucha que libraban los materialistas y los idealistas en torno a la religión, podemos apreciarlo por el ataque que lanza el idealista Platón contra los discípulos del materialista y ateo Demócrito. "Ante todo, amigo mío, estas gentes (los discípulos de Demócrito) afirman que la existencia de los dioses es una astuta invención, que no existen en realidad, que su existencia se admite [solamente] en virtud de ciertas disposiciones y que los dioses varían de un lugar a otro de acuerdo con lo que [cada pueblo] ha establecido en su país, al crear sus costumbres... De ahí que los jóvenes sustenten la idea inmoral de que no existen los dioses que la ley dispone que sean reconocidos." [55]

A despecho de los designios de Platón, sus datos sobre las concepciones ateas de Demócrito demuestran que éstas tenían una significación progresiva y que cumplieron una gran misión histórica.

Demócrito participó activamente en las luchas políticas contra la nobleza y en pro de la democracia esclavista, interesada en el desarrollo del comercio y de la artesanía. Al ensalzar la amistad, la sobriedad, la sensatez, las ventajas mutuas y la comunidad de intereses de los ciudadanos libres, Demócrito justificaba teóricamente la superioridad de la república democrática esclavista sobre la autocracia de los aristócratas. Por sus ideas políticas, Demócrito era un ideólogo de las capas medias democráticas de la clase esclavista; asimismo era partidario de la forma democrática de Estado esclavista y un teórico del poder republicano electivo.

"Es preferible la pobreza en una democracia —decía Demócrito— al llamado bienestar de los ciudadanos bajo los reyes, de la misma manera que es preferible la libertad a la mejor esclavitud." [56] Pero, al hablar de libertad, de la unión entre los hombres, de la unidad de pensamiento, el filósofo se refería, por supuesto, a los esclavistas, no a los esclavos; en verdad, todo ello era una idealización de la democracia esclavista.

Demócrito, para quien la actividad política era el arte supremo, un arte que proporciona al hombre honor y gloria, meditó sobre el origen y desarrollo de la vida social. A su modo de ver, los hombres primitivos llevaban una vida de rebaño, carecían de vivienda, de vestimenta y de utensilios y se alimentaban de lo que encontraban casualmente. "Teniendo

[54] Sext. adv. math. IX 19. *Los materialistas de la antigua Grecia*, pág. 146.
[55] Platón, *Las leyes*, 889 E. *Los materialistas de la antigua Grecia*, ed. rusa, pág. 147.
[56] Stob IV 1, 43. *Los materialistas de la antigua Grecia*, pág. 168.

por maestra a la necesidad", los hombres fueron cambiando paulatinamente su modo de vida. La imitación de la naturaleza desempeñó un papel importante en la aparición de la cultura.

Demócrito fue uno de los representantes del realismo ingenuo para el cual el arte consiste en la "imitación" de la naturaleza. A juicio suyo, la música había surgido en una época en que estaban satisfechas las necesidades humanas más elementales, al mismo tiempo que existía un "sobrante de fuerzas" y cierto "lujo".

El mérito histórico de Demócrito y sus discípulos reside en su lucha tenaz y fecunda en pro de la concepción materialista de la naturaleza. Como señalaba Lenin, los filósofos idealistas burgueses actuales combaten "a Demócrito como a un enemigo viviente, lo que demuestra admirablemente el *carácter de partido* de la filosofía..." [57]

Además de Demócrito, también algunos sofistas avanzados, en el siglo V a. n. e., fueron ideólogos de la democracia esclavista. La palabra "sofista" significaba "sabio". Los sofistas cultivaban el arte de la elocuencia o retórica, el arte de la discusión o eurística y el de la demostración o dialéctica. Por esta razón, algunos sofistas concedían gran importancia al conocimiento de las reglas del lenguaje humano y al arte de utilizarlas eficientemente.

Por sus ideas sociales, los sofistas se dividían en dos grupos: uno, ligado a la democracia esclavista, y otro, a la aristocracia esclavista reaccionaria.

Los sofistas de sentimientos democráticos sustentaban ideas sobre la vida social bastante avanzadas para su época. Atisbaron que la necesidad de satisfacer diversas exigencias humanas era la causa del nacimiento y desarrollo de la cultura. Los sofistas trataron de fundamentar la teoría de que el derecho no es de origen divino, como sostenían los ideólogos de la aristocracia, sino el resultado de un convenio entre los hombres. Como es sabido, hubo un sofista (Alquidames) que condenó la esclavitud, así como el régimen político basado en ella.

La figura más destacada de la antigua sofística fue *Protágoras* de Abdera (481-411 a. n. e.). Era un ideólogo de la democracia esclavista y relevante político; participó activamente en la organización de una república democrática en la colonia ateniense de Furia, en la parte meridional de Italia. Como Demócrito, consideraba que la república esclavista era la mejor forma de gobierno.

Por sus ataques a la religión, se le acusó en Atenas de ateísmo y su obra *Sobre los dioses* fue arrojada a las llamas. Un fragmento de ella que se ha conservado demuestra que Protágoras dudaba de la existencia misma de los dioses. "No puedo decir si los dioses existen ni si no existen, ni quiénes sean, pues muchos son los obstáculos que impiden saberlo: la oscuridad (del problema) y la brevedad de la vida humana." [58]

Protágoras admitía la existencia del mundo material, de "la materia que fluye", fuera e independiente del hombre. Por sus ideas gnoseológicas,

[57] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. española, pág. 411, Moscú, 1948.

[58] Eus. P. E. XIV 3, 7. A. Makovelski, *Los sofistas*, ed. rusa, fasc. 1, pág. 16, Bakú, 1940.

era sensualista, ya que veía en la sensación el principio de todo conocimiento. Según él, los contrarios contenidos en la materia solamente pueden ser conocidos de un modo unilateral (así, la miel es objetivamente dulce y amarga: dulce para el hombre sano y amarga para el enfermo). Protágoras llegaba a una conclusión falsa, relativista: "El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son." [59] Posteriormente, se aferraron a esta tesis de Protágoras los idealistas subjetivos, que niegan la posibilidad de conocer la verdad objetiva.

Afirmaba Protágoras que a toda demostración *(logos)* podía oponerse otra contraria, tan convincente como ella.

Los antiguos sofistas griegos enseñaban a sus discípulos el arte de la oratoria y el de defender cualquier tesis. Vislumbraron que el pensamiento y el lenguaje se hallan sometidos a determinadas leyes. Protágoras, por ejemplo, enseñaba a sus oyentes el uso correcto de las palabras. Otro sofista (Pródico) creía que al alumno había que enseñarle, ante todo, el empleo correcto de los nombres, atendiendo especialmente al análisis de las palabras y expresiones sinónimas.

La filosofía de los sofistas reaccionarios del siglo IV a. n. e. degeneró en un juego de conceptos, en el "arte" de inducir al error, de hacer pasar lo negro por blanco y esto por negro. En sus postrimerías, la sofística se caracteriza por el mal uso que hace de la flexibilidad del concepto, flexibilidad interpretada subjetivamente y dirigida contra el verdadero conocimiento. Precisamente esta forma reaccionaria de la antigua sofística es una de las fuentes de la sofística actual.

La crisis de la democracia ateniense después de su derrota en la guerra del Peloponeso intensificó la reacción aristocrática. La ideología regresiva de la aristocracia esclavista halló expresión en la filosofía idealista de Sócrates y Platón, enemigos de la democracia ateniente.

Sócrates (469-399 a. n. e.) dirigía un círculo filosófico formado por jóvenes aristócratas y por sus correligionarios políticos. A él pertenecían: Platón, enemigo jurado del "demos"; Alcibíades, que había traicionado a la democracia ateniense, poniéndose al lado de la aristocrática Esparta; Critias, que había encabezado la dictadura reaccionaria de los 30 oligarcas en Atenas y, por último, Jenofonte, enemigo de la democracia y admirador de Esparta. Por sus actividades contra la democracia esclavista ateniense, Sócrates fue condenado a muerte.

Para Sócrates, el objeto de la filosofía es el *Yo* espiritual humano. No menos característico de sus ideas es también el reconocimiento de que existe una razón universal o Dios como principio que rige el mundo.

Sócrates fue un tenaz adversario de la concepción materialista del universo. En la investigación científica de la naturaleza veía una actividad superflua e irreligiosa. A su modo de entender, el mundo material carecía de interés para el filósofo. Negaba asimismo que los fenómenos naturales se ajustaran a leyes y al determinismo contraponía la teleología (doctrina de los fines), de acuerdo con la cual existe desde siempre una finalidad en el mundo regido por Dios.

En la filosofía socrática, la ética —ética de carácter idealista religioso—

[59] Sext. adv. math. VII 60. Obra antes citada, pág. 15.

ocupaba un lugar esencial. Según Sócrates, la verdadera moral debe partir del reconocimiento de un principio espiritual en el hombre (el alma) y en la naturaleza (Dios). Su ética idealista desemboca directamente en la teología o doctrina de un espíritu universal, es decir, Dios.

Sócrates afirmaba que la moralidad sólo se da en algunos elegidos. Rechazaba la democracia por ver en ella el poder de la "plebe". A juicio suyo, el poder estatal debía estar en manos de la aristocracia, portadora de la verdadera moralidad.

Sócrates no daba a sus ideas una forma escrita, sino que las difundía en sus pláticas o en las disputas con sus interlocutores.

El método socrático consiste en una dialéctica de los conceptos, en el arte de descubrir las contradicciones en que incurren las opiniones del adversario, contraponiendo con ese fin dichas opiniones. Este método consta de cuatro partes: la "ironía" y la "mayéutica" (por lo que toca a su forma) y la "inducción" y la "definición" (por lo que se refiere al contenido).

El "método socrático" es, sobre todo, un método interrogativo, tendiente a que el interlocutor se contradiga a sí mismo a fin de que reconozca su propia ignorancia. En ello consiste igualmente la "ironía" socrática.

La "ironía" se completaba con la "mayéutica" o "arte de dar a luz, con ayuda del cual el interlocutor nace de nuevo, o sea conoce "lo universal" en cuanto fundamento de la "verdadera" moral. Al decir de Sócrates, la duda filosófica ("sólo sé que no sé nada") debe conducir al autoconocimiento (al "conócete a ti mismo"). Pero lo cierto es que esa duda quebrantaba la confianza en la cognoscibilidad del mundo y servía de instrumento a Sócrates y a sus discípulos para luchar contra el materialismo.

La "inducción" socrática consiste en inquerir o indagar "lo universal" en los actos "virtuosos" particulares por medio de su análisis y comparación. Es el método indicado para esclarecer los conceptos éticos de prudencia, valentía, virtud, etc. Con ayuda de la inducción, Sócrates pretendía establecer la significación de los conceptos éticos generales. Para ello, aducía como ejemplo ciertos actos morales singulares, actos prudentes, valientes, virtuosos, etc., con el objeto de descubrir por esta vía la esencia de determinados conceptos. Según Sócrates, "definir" es encuadrar los conceptos singulares bajo "lo general". Con la fundamentación de su método contribuyó en cierto grado a la elaboración de la dialéctica del concepto, pero, al mismo tiempo, la puso al servicio de una teoría moral idealista y reaccionaria.

Las concepciones filosóficas de Sócrates pretendían principalmente justificar, con ayuda del idealismo, una doctrina moral aristocrática. La ética idealista de Sócrates ha seducido en todas las épocas y sigue seduciendo en nuestros días a los ideólogos de los círculos sociales reaccionarios que se empeñan en justificar moralmente el régimen de la explotación y de la opresión.

El más alto exponente del idealismo antiguo es *Platón* (427-347 a. n. e.), discípulo de Sócrates, que ha dejado una profunda huella en la historia de la filosofía. La actividad de Platón se desarrolló después de

que las fuerzas combinadas de Esparta y sus aliados del Peloponeso derrotaron a Atenas con ayuda de los persas.

Platón procedía de la familia aristocrática de los Codros. Tanto por sus ideas políticas y filosóficas como por sus actividades políticas era un representante de la reaccionaria nobleza ateniense. Primero fue discípulo del relativista Cratilo, que, tergiversando la dialéctica heraclitiana, convertía a ésta en pura sofística, y sustentaba la tesis anticientífica de la relatividad absoluta del conocimiento, es decir, rechazaba la posibilidad de conocer la verdad objetiva. Más tarde, recibió una educación filosófica en la escuela de Sócrates, y al morir su maestro emigró temporalmente de Atenas. Realizó con fines políticos tres viajes al sur de Italia, mantuvo estrechas relaciones con los pitagóricos, defendió los intereses de la aristocracia con todas partes y se esforzó por influir en la vida social de Siracusa.

La principal institución filosófica del idealismo antiguo —la Academia—, fundada por Platón y llamada así por haber sido instalada en un jardín dedicado al legendario héroe Akademos, fue el centro de la lucha contra la filosofía materialista, contra la ciencia.

La filosofía de Platón se hallaba al servicio de los intereses de clase de los grupos reaccionarios esclavistas, que trataban de minar la democracia esclavista y restablecer el dominio de la nobleza terrateniente, haciendo retroceder así la marcha de la historia. Platón se expresaba con odio acerca de los discípulos de Demócrito, a los que calificaba de impíos. Es el fundador del idealismo objetivo, y su filosofía la expone en *El banquete*, *Teetetes*, *Fedón* y otros diálogos. Llamaba a la naturaleza "mundo de las cosas sensibles", y veía en ella a un mundo derivado del reino eterno e inmutable de las esencias espirituales o ideas, a las que denominaba el "verdadero ser". De acuerdo con esta teoría idealista, las cosas sensibles son una mezcla del ser (idea) y del no ser (materia) y son asimismo pálidos reflejos de las ideas suprasensibles, de las imágenes ideales (prototipos) en el "receptor" pasivo de la idea, es decir, en la materia, en el no ser.

Poniendo al desnudo las raíces gnoseológicas y de clase del idealismo, incluido el de Platón, escribía Lenin: "Idealismo primitivo: lo general (el concepto, la idea) es un *ser aparte*. Esto parece extraño, monstruosamente (más bien puerilmente) absurdo. Pero ¿acaso no son del mismo género *(exactamente* del mismo género) el idealismo moderno, Kant, Hegel, la idea de Dios? Las mesas, las sillas y las *ideas* de la mesa y la silla; el mundo y la idea del mundo (Dios); la cosa y el «noúmeno», la «cosa en sí» incognoscible; el vínculo entre el Sol y la Tierra, la naturaleza en general, y la ley, el logos, Dios. El desdoblamiento del conocimiento humano y la posibilidad del idealismo (religión) *se dan* ya en una *primera y elemental* abstracción |«la casa en general y las casas singulares»|." [60]

La "idea" platónica es una abstracción elemental, el concepto general contrapuesto metafísicamente a las cosas sensibles y convertido en un "ser aparte". Rechazando el atisbo de los antiguos materialistas de que la naturaleza se ajusta a leyes objetivas, Platón oponía al determinismo

[60] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, págs. 307-308.

la teleología, es decir, la doctrina místico-religiosa que ve en la naturaleza, regida por Dios, una finalidad eterna.

La concepción platónica es sumamente mística. El mundo "trascendente" inventado por él representa un mundo de ideas dispuestas jerárquicamente, a la cabeza de las cuales se halla una idea divinizada, la idea del Bien.

En su mística teoría del conocimiento, Platón se pronuncia contra la doctrina materialista de los pensadores antiguos más avanzados, según la cual las sensaciones proporcionan un conocimiento de los objetos. Desde el punto de vista platónico, el conocimiento no versa sobre los fenómenos de la naturaleza, sino sobre las esencias ideales. Pero las cosas sensibles pueden ser objeto de la "opinión", es decir, de algo que no es conocimiento, aunque se asemeja a éste.

Para exponer su doctrina Platón recurre a un lenguaje metafórico. Así, compara la vida humana en el mundo real con la estancia en una caverna oscura. En ésta se encuentran maniatados unos presos, vueltos de espalda a la salida de la caverna, sin poder mirar a donde hay luz. Por delante de ella pasan hombres que llevan vasijas de distintas formas; los rayos del Sol las iluminan y sus sombras se proyectan sobre la pared de la caverna. Los presos, atados de pies y manos, solamente pueden percibir esas sombras, pero no pueden ver el Sol ni los hombres que pasan; nada, en fin, de lo que está fuera de la caverna.

Así, pues, las cosas sensibles no son más que sombras de las ideas; por tanto, al tratar de conocer los fenómenos de la naturaleza, los hombres solamente ven sombras, pues la luz del Sol, la verdad, es inasequible para los sentidos.

Platón afirmaba que si el hombre quiere alcanzar la verdad, tiene que renunciar a todo lo corporal, a lo sensible, cerrar los ojos y los oídos, ahondar en su meditación interior y tratar de "recordar" lo que su alma inmortal contempló alguna vez en el mundo de las ideas. Tal es la mística doctrina de la "anamnesis", de la "reminiscencia", que parte del reconocimiento de que el alma es independiente del cuerpo y del mundo exterior circundante, doctrina que descansa, a su vez, en la fe en la inmortalidad del alma.

El método que permite "recordar" las ideas es, según Platón, la dialéctica. Por ella entiende ante todo el arte de plantear cuestiones y de dar las respuestas necesarias para resolver los problemas filosóficos. Por esta razón, la dialéctica platónica, que confina con el método socrático, es el arte de la conservación viva y, a la vez, un instrumento de demostración.

Pero Platón no se limita a esta concepción. Su dialéctica, ligada íntimamente al idealismo objetivo, es también una teoría lógica del conocimiento suprasensible. Al desarrollar la dialéctica idealista, Platón planteó el problema del papel de los conceptos generales en el conocimiento. La dialéctica idealista platónica representa una dicotomía o método de la división de un concepto en dos conceptos contrarios. Su esencia consiste en contraponer, al examinar cualquier problema filosófico, las opiniones opuestas, como, por ejemplo: "el movimiento es" y "el movimiento no es". Al indagar la verdad se puede partir, según Platón, de la hipótesis de que algo es y, al mismo tiempo, de que este algo no es. Así, pues, Platón desarrolló la dialéctica de los conceptos que consiste en el choque

de las opiniones opuestas. Sin embargo, en la interpretación platónica de la dialéctica se pone de manifiesto la lucha del idealismo con la "línea de Demócrito", filósofo que había puesto la antigua dialéctica al servicio de la ciencia, tratando de vincularla a la teoría materialista del conocimiento. Platón, en cambio, pugna por subordinar la dialéctica a su reaccionaria filosofía idealista. Sin embargo, puesto que en la dialéctica se atisba ya la importancia del choque de las opiniones opuestas para el conocimiento de la verdad, no puede negarse que desempeñó un papel importante en el desarrollo de la dialéctica en el mundo antiguo.

En la filosofía de Platón, los problemas de la dialéctica se entrelazan con los de la lógica. Los problemas del concepto, del juicio y del razonamiento los aborda desde el ángulo de su filosofía idealista. En sus obras estudia la vía ascendente de las especies a los géneros supremos (las ideas) y, a la inversa, de éstos a las especies. La primera vía se asemeja a la "inducción" socrática; y la segunda es un intento de resolver en forma idealista el problema de la deducción. Al estudiar la vía que asciende de las ideas específicas a las genéricas, Platón explica qué ideas pueden combinarse entre sí y cuáles se contradicen mutuamente. Platón intentó definir el juicio (el "discurso"), establecer una clasificación de las categorías o de los géneros supremos (ideas), así como formular los principios de identidad y contradicción. Pero siendo como era idealista, consideraba los principios y las formas del pensamiento como esencias (ideas), separadas de la realidad.

El idealismo objetivo de Platón sirvió de fundamento teórico a su ética.

La ética platónica se basa en su doctrina del alma, compuesta de tres partes: la razón, la voluntad y el apetito. La razón es el fundamento de la virtud suprema, la sabiduría; la voluntad lo es del valor, y la superación del apetito es la base de la prudencia. La cuarta virtud —la justicia— es la combinación armónica de las tres primeras: la sabiduría, el valor y la prudencia.

La ética platónica no era más que una variante de la moral religiosa, parte importantísima, a su vez, de la ideología de la nobleza esclavista. Según Platón, la vida moral, en sus manifestaciones más elevadas (la sabiduría y el valor), solamente se daba en un puñado de elegidos, es decir, en los aristócratas esclavistas: el "demos" solamente podía practicar una moral negativa, la moral del sometimiento, cuya virtud era la prudencia. Por lo que toca a los esclavos, Platón no los consideraba como seres humanos y, por tanto, les negaba toda capacidad moral. Según él, la virtud de la justicia se encarnaba en el "Estado ideal", en el que debían ejercer el poder los aristócratas esclavistas. La teoría platónica del Estado se hallaba impregnada del odio de clase del explotador hacia los explotados. En ella, Platón se manifiesta contra la democracia en general y contra la democracia ateniense en particular. Refiriéndose al "Estado ideal" platónico dice Marx que "no es más que la *idealización ateniense del régimen egipcio de castas...*" [61] Platón consideraba que todo el poder político debía estar en manos de la nobleza esclavista a fin de que ésta pudiera mantener sometido por la fuerza al pueblo.

[61] C. Marx, *El capital*, trad. española de W. Roces, t. I, vol. 1, pág. 406. México, D. F., 1946.

En el "Estado ideal" de Platón la sociedad se divide en tres castas: 1ª, la casta de los filósofos o gobernantes; 2ª, la de los guardianes o guerreros, y 3ª, la casta de los agricultores y artesanos. El poder estatal debe pertenecer a unos cuantos elegidos, los filósofos-aristócratas; los guardianes son "vigilantes mercenarios" y forman el aparato estatal de violencia y opresión destinado a mantener el dominio de la clase de los aristócratas esclavistas; los agricultores y artesanos producen todo lo que necesita el Estado. Como vemos, Platón trató de justificar teóricamente el tipo aristocrático de Estado esclavista.

Siendo como era enemigo político de la democracia esclavista ateniense, Platón veía en la república esclavista aristocrática o monarquía el "Estado ideal".

Además del "Estado ideal", admitía cuatro formas imperfectas de gobierno, a saber: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. La primera no satisfacía las exigencias del "Estado ideal", pero se aproximaba a él. La Esparta aristocrática, con las relaciones esclavistas que se habían plasmado en ella, correspondía a la timocracia platónica. En un escalón más bajo aún se hallaba la oligarquía o gobierno de unos pocos: los ricos, los esclavistas, comerciantes y usureros. Platón concentraba el fuego de su crítica en la democracia, ante todo en la democracia esclavista ateniense. Pero, según él, la peor forma de gobierno era la "tiranía" (en el antiguo sentido del término), toda vez que en la Grecia esclavista contribuía frecuentemente a quebrantar el dominio de la aristocracia reaccionaria.

Las concepciones de Platón sobre el arte y la creación artística se hallaban vinculadas íntimamente con su teoría de las "ideas". Según él, la belleza de las cosas sensibles deriva de la idea suprasensible de lo bello. La "idea" de lo bello está más allá de este mundo y es indestructible y eterna. Esta concepción de lo bello como "idea" que se contrapone al mundo real no era sino la antigua doctrina reaccionaria del "arte puro".

Platón combatía el arte avanzado de la Antigüedad, así como la concepción realista del arte que, en aquellos tiempos, representaba la teoría de la "mimesis", teoría que concebía el arte como la imitación de la naturaleza. Al arte que pintaba la vida real lo llamaba Platón "imitación de imitaciones", "sombra de sombras".

A juicio de Platón, las tareas del arte y las de la filosofía se oponen abiertamente. Mientras que el filósofo aspira a conocer el mundo de las ideas, el artista tiende a imitar el mundo de las cosas sensibles. De ahí que Platón expulse a los artistas, entre ellos a Homero, del "Estado ideal". El único género artístico que admite son los himnos en honor de los dioses. Estas ideas estéticas reaccionarias eran hostiles al arte clásico griego, a las grandes creaciones de Homero, Esquilo, Sófocles y Eurípides.

Platón se opuso también a las ciencias naturales de su época, especialmente a la teoría atomista de la materia. Reducía los fenómenos de la naturaleza a relaciones matemáticas y consideraba el triángulo como la esencia de las cosas sensibles. Falto de argumentos contra la cosmología de Demócrito, se limitaba con frecuencia a verter injurias.

Cambiando la forma de ellas, muchos filósofos medievales y, actualmente, numerosos idealistas repiten las concepciones idealistas de Platón.

Estos filósofos ensalzan la teoría platónica del "Estado ideal". Por otra parte, algunos filósofos reaccionarios de nuestros días resucitan las caducas concepciones platónicas bajo la consigna de "¡Volvamos a Platón!" Al señalar el verdadero lugar de la filosofía platónica en la historia de la filosofía, el marxismo-leninismo ha puesto al desnudo su carácter reaccionario.

Al igual que la filosofía de Platón y sus discípulos, la *escuela de Megara,* que combinaba ecléctica mente la ética socrática y elementos de la filosofía eleática y de la sofística, era afín al idealismo de Sócrates. El fundador de la escuela de los megáricos, ***Euclides,*** sostenía que los sentidos nos engañan y que, en verdad, no hay nada que permita diferenciar de lo Uno al Bien, que es indestructible y que permanece siempre inmóvil e idéntico a sí mismo. Como los eleatas y los sofistas, Euclides recurría a la erística o arte de la disputa. La erística megárica fue desarrollada especialmente por Euclides, que se hizo famoso con sus sofismas: los llamados sofismas del "Montón", del "Mentiroso", de los "Cuernos", etc. El sofisma del "Mentiroso" consistía en lo siguiente: si el mentiroso dice que miente, o bien miente y en este caso dice la verdad, o bien dice la verdad y entonces miente; por tanto, si miente no es mentiroso.

El sofisma del "Montón" decía: un solo grano de trigo no forma un montón; si le agregas otro grano más, tampoco tendrás un montón. Agregando cada vez un solo grano de trigo y teniendo en cuenta que uno solo no forma un montón, ¿cuántos granos necesitaremos para tener un montón?

El sofisma de los "Cuernos" dice: lo que no has perdido lo tienes todavía; tú no has perdido los cuernos, luego tienes cuernos.

Los sofismas de Euclides se reducían a un mero juego de palabras (sofismas del "Mentiroso" y de los "Cuernos") o eran una mera vulgarización de las "dificultades" de Zenón de Elea.

Estos sofismas demostraban a qué grado de decadencia filosófica había llegado en aquella época el pensamiento filosófico y ponían de relieve, a su vez, que los megáricos no eran más que epígonos.

A diferencia de la escuela de Megara, la *escuela cínica,* fundada por *Antístenes,* combatía el idealismo platónico y revelaba cierta tendencia materialista. Al rechazar el mundo de las ideas platónicas, los cínicos sólo admitían la existencia de lo singular, de lo sensible, y afirmaban que los conceptos eran sólo nombres vacíos de contenido. Así, pues, al enfrentarse a la concepción platónica que elevaba lo universal al plano de lo absoluto, ellos mismos daban también un carácter absoluto a lo singular.

La ética individualista de los cínicos también se hallaba enderezada contra la filosofía de Platón, contra su doctrina de la "idea" del Bien. Los cínicos admitían un bien específico, singular para cada individuo. El ideal moral de los cínicos se cifraba en la ausencia de turbación (apatía), es decir, en la indiferencia hacia la riqueza, la gloria, el honor, el matrimonio, la familia, la política, etc.

Los cínicos exhortaban a limitarse a satisfacer las necesidades más vitales, expresando así de un modo original la protesta de los pobres, libres, pero sin gozar de todos los derechos, contra sus opresores esclavistas.

Uno de los más populares representantes de la escuela cínica fue *Diógenes de Sínope* (aproximadamente 404-323 a. n. e.).

Con el ejemplo de su propia conducta, Diógenes predicó el desprecio por la cultura y la vuelta al estado "natural". Desafiando a la sociedad, llevaba la vestimenta más primitiva, pasaba la noche donde podía —a la intemperie, en los edificios públicos o incluso dentro de un tonel (el "tonel de Diógenes")—; bebía sólo agua, sacándola con sus propias manos, se alimentaba míseramente, etc.

Al predicar el repudio de los bienes culturales y la vuelta a una vida primitiva, Diógenes no miraba hacia el futuro, sino hacia atrás. Al combatir la cultura esclavista, los cínicos no proponían ningún ideal social positivo.

Al frente de la *escuela cirenaica*, adversaria de los cínicos, se hallaba *Aristipo* (nacido alrededor del año 435 a. n. e.; el año de su muerte se desconoce).

Los cirenaicos admitían la existencia de las cosas fuera del sujeto, pero las consideraban incognoscibles. Afirmaban asimismo que las sensaciones son subjetivas; éstas no reflejan el mundo exterior.

Aristipo de Cirene creó una ética original, que consideraba la sensación no sólo como principio del conocimiento, sino también como fundamento de la conducta humana. Los cirenaicos, decía Lenin, "mezclan la sensación como principio de la teoría del conocimiento y como principio ético".[62]

Esta corriente ética recibió más tarde el nombre de hedonismo (del vocablo griego ἡδονη, placer, satisfacción). Los reaccionarios llamamientos a entregarse a los placeres sensibles reflejaban la mentalidad de los esclavistas en el período de crisis de las ciudades-estados.

Teodoro el Ateo (siglo IV a. n. e.), representante más tardío de la escuela cirenaica, no sólo se manifestó activamente contra el politeísmo, sino que negó la existencia de cualquier dios, fuera el que fuese. Por este motivo, se vio perseguido y fue desterrado de Atenas.

Por sus ideas, también fue afín a los cirenaicos *Evémero* (fines del siglo IV-principios del III a. n. e.), autor de una *Historia sagrada* de la que sólo han llegado a nosotros fragmentos muy pequeños. Evémero negaba la existencia de los dioses; según él, los "dioses venerados" no eran más que antiguos gobernantes que habían instituido su propio culto.

Así, pues, la lucha entre el materialismo y el idealismo, iniciada ya en el siglo VI a. n. e., se agudizó sobre todo en el siglo V y comienzos del IV, adoptando claramente la forma de lucha entre la "línea de Demócrito" y la "línea de Platón". Los filósofos posteriores de la antigua Grecia no pudieron permanecer al margen de la lucha entre ambas tendencias. Los que siguieron la "línea de Demócrito" o se aproximaban a ella, se pronunciaron en favor de la ciencia y en contra de la religión, lucharon por la verdad objetiva y contribuyeron al progreso de la ciencia antigua; por el contrario, los que prosiguieron la "línea de Platón" se pronunciaron en pro de la religión y en contra de la ciencia, negaban la posibilidad de conocer la verdad objetiva y formularon teorías reaccionarias agnósticas y místico-idealistas.

[62] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, pág. 260.

3. La filosofía de Aristóteles.

La guerra del Peloponeso fue una de las causas de la grave crisis que sacudió a las ciudades-estados de la antigua Grecia. Decayeron la artesanía, la agricultura y el comercio. Entre las *polis* griegas (ciudades-estados) se libraban continuas guerras; además, en el seno de ellas sostenían encarnizadas luchas políticas los diferentes grupos de la clase esclavista. Las contradicciones entre los esclavistas y los esclavos, entre los ricos y los pobres, entre los oligarcas y el *demos*, se hicieron más agudas.

Tras de la batalla de Queronea y del Congreso de Corinto (338 a. n. e.) la hegemonía de toda Grecia quedó en manos de Macedonia. Después de derrotar a Persia, Alejandro conquistó una parte considerable del Asia Sudoccidental y fundó un Estado inmenso, que en realidad era un conglomerado de muchos pueblos de Europa y Asia.

El más grande representante de la filosofía de esta época es *Aristóteles* (384-322 a. n. e.).

Había nacido en Estagira y su padre era un médico de la corte del rey Amintas II. Cuando contaba diecisiete años, entró en la Academia de Platón y en ella estudió durante veinte años. Como resultado de graves divergencias con Platón y después de largas disputas con él, rechazó el platonismo y, al morir su maestro, abandonó la Academia.

Durante varios años, desde el 343 a. n. e., Aristóteles se hizo cargo de la educación de Alejandro de Macedonia. En el año 335 fundó en Atenas su escuela, el Liceo, que había de convertirse en uno de los principales centros culturales de la antigua Grecia. La escuela filosófica de Aristóteles también fue llamada peripatética, o escuela de los filósofos que pasean, debido a que Aristóteles solía conversar con sus discípulos mientras paseaba.

En la Atenas de mediados del siglo IV a. n. e. había dos partidos: el promacedónico, integrado por los partidarios de la hegemonía de Macedonia, y el antimacedónico. Aristóteles formaba parte del primero; a la cabeza del partido antimacedónico se hallaba Demóstenes, el famoso orador griego. A la muerte de Alejandro, y en vista de que el movimiento antimacedónico se había fortalecido, Aristóteles se vio obligado a abandonar Atenas. Poco tiempo después murió.

Aristóteles es el más eminente representante de la ciencia griega antigua y, al mismo tiempo, el más grande de sus reformadores. Al hablar de la "ciencia enciclopédica" de Aristóteles, Marx y Engels señalaron la amplitud universal de los intereses científicos del gran filósofo griego.

Marx llamó a Aristóteles "el pensador más grande de la Antigüedad" y Engels lo calificó de la "mente más universal" entre los antiguos filósofos griegos. Aristóteles estudió los problemas de la filosofía, la lógica, la psicología, las ciencias de la naturaleza, la historia, la política, la ética y la estética. Sus ideas filosóficas las expuso en la *Metafísica* y en el tratado *Del alma;* su teoría lógica, en las *Categorías* y en los *Primeros analíticos* y *Segundos analíticos,* así como en los *Tópicos* y otros trabajos. Las obras lógicas de Aristóteles fueron agrupados por sus comentaristas en un solo volumen bajo el título de *Organon* (instrumento u órgano del conocimiento).

Las ideas político-sociales de Aristóteles se exponen en su *Etica a Nicómaco* y en la *Política;* sus concepciones estéticas, en la *Poética.*

En sus ideas filosóficas, Aristóteles oscilaba entre el idealismo y el materialismo.

La crítica de Aristóteles a la filosofía de Platón ha desempeñado un papel importante en la historia del pensamiento filosófico. Aristóteles formuló graves objeciones contra el idealismo platónico.

En primer lugar, demostraba la infecundidad de la teoría platónica de las ideas al postular para cada cosa singular su propia "idea", con lo cual, en vez de explicar efectivamente los fenómenos de la naturaleza, no hacía más que duplicar el número de objetos que exigían explicación. Por otra parte, la argumentación misma de Platón no es muy convincente, según señala con toda justicia Aristóteles. En efecto, si se explica las cosas por medio de las "ideas", hay que admitir entonces que las "ideas" son las causas de las cosas; sin embargo, Platón niega que exista una relación causal entre las "ideas" y las cosas. Además, según Aristóteles, las "ideas" platónicas no pueden explicar el movimiento que se da en la naturaleza. Platón llama "idea" al arquetipo de la cosa, pero, al decir de Aristóteles, esto no pasa de ser una metáfora poética sin ninguna significación filosófica. Por otro lado, de una misma cosa puede haber varios arquetipos y, por tanto, ha de haber también varias "ideas" de ellas; ciertamente, puede haber la "idea" del hombre en cuanto ser vivo, su "idea" como animal bípedo o la "idea" del hombre en tanto que hombre en general. Todo esto atestigua la esterilidad de la teoría platónica de las "ideas" para la ciencia.

Al igual que los "números" pitagóricos, las "ideas" platónicas no pueden explicar los fenómenos de la naturaleza, ya que, según Platón, la esencia (la "idea") se halla separada de aquello de que es esencia. A Aristóteles le parecía imposible que la esencia de las cosas se hallara en un mundo trascendente, separada de las cosas mismas.

Lenin advirtió la significación progresiva de la crítica aristotélica a la filosofía de Platón. "Cuando *un* idealista critica los fundamentos del idealismo de *otro* idealista, el materialismo siempre gana con ello. Cf. Aristóteles *versus* Platón, etc."[63]

Lenin examina la filosofía de Aristóteles en algunos trabajos; en este sentido, tienen una importancia especial sus resúmenes de las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel y de la *Metafísica* de Aristóteles. En el primero de estos trabajos, Lenin estudia la solución que da Aristóteles al problema filosófico fundamental y critica la interpretación idealista hegeliana de las ideas de Aristóteles; en el segundo, caracteriza los rasgos peculiares de la dialéctica de Aristóteles, así como su papel en la trayectoria histórica del conocimiento. También revisten una gran importancia sus observaciones sobre la filosofía aristotélica en el trabajo titulado *Sobre el problema de la dialéctica.*

Aristóteles admite en sus obras la existencia objetiva del mundo material. Según él, la naturaleza es el conjunto de cosas que poseen un sustrato material y que se hallan en eterno movimiento y cambio. El mundo material ha existido siempre y existirá eternamente; para explicarlo no

[63] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* pág. 264.

hay que recurrir al imaginario reino platónico de las ideas. El conocimiento de la verdad es, ante todo, conocimiento de los fenómenos naturales; sensaciones, representaciones y conceptos derivan de las cosas reales.

Así, pues, a la par que critica el idealismo de Platón, Aristóteles se pronuncia contra los principios básicos de toda forma de idealismo. "La crítica aristotélica de las «ideas» de Platón —escribe Lenin— es la crítica del *idealismo, como idealismo en general...*" [64]

Después de negar la existencia del reino de las "ideas" y de condenar el intento de Platón encaminado a descubrir la esencia de las cosas fuera de las cosas mismas, Aristóteles elabora la teoría de que la esencia (la sustancia) se encuentra en las cosas mismas. Aristóteles formula también una teoría de las cuatro causas: *a)* la causa material o materia; *b)* la causa formal o forma; *c)* la causa eficiente o agente, y *d)* la causa final o fin.

Define a la materia y a la forma como "aquello de que se componen las cosas". La materia es el "sustrato último" de cada cosa. "*Causa* en un sentido significa <la materia> que compone una cosa y de la cual surge la cosa; por ejemplo, el bronce es la causa de la estatua, la plata de la copa, como lo son también sus géneros <más generales>." [65] La segunda de las causas es la forma o causa formal. Toda cosa es materia provista de forma. Pero, al mismo tiempo, alejándose de la verdad, dice Aristóteles que la forma es la "esencia" del ente: "En otro sentido se llama forma y modelo, o dicho en otros términos, el concepto de la esencia de lo que es..." [66] Aquí se pone de manifiesto cómo Aristóteles divorcia a la forma de la materia, acercándose así a la "línea de Platón". La materia, según el Estagirita, lleva implícita la posibilidad de su desarrollo y necesita recibir una forma; gracias precisamente a la acción de la forma, la materia se actualiza y convierte en realidad. La causa eficiente se define como "el agente". "También se llama causa a la fuente de que procede el primer principio del cambio o del reposo; por ejemplo, el que da consejo es una causa y el padre es causa del hijo y, en general, aquello que hace es causa de lo hecho, y lo que provoca el cambio lo es de que cambia." [67] La causa "final" (el fin) es concebida erróneamente por Aristóteles como "aquello por lo cual" se producen todos los fenómenos naturales. Abrazando en este caso las posiciones del idealismo, afirma que todo fenómeno lleva implícito desde siempre un fin interno (entelequia) de su desarrollo. En esto se deja sentir la concepción idealista de los fenómenos naturales que es inherente a la filosofía aristotélica, concepción que ve dichos fenómenos a semejanza de la actividad finalista del hombre. "De la causa también se dice que es fin y por éste se entiende aquello con vistas a lo cual se hace una cosa; por ejemplo, la salud es causa del paseo. En realidad, ¿por qué pasea <el hombre>?; para mantenerse sano, respondemos nosotros. Y al hablar así, creemos haber dicho la causa." [68]

[64] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 264.
[65] Aristóteles, *Metafísica*, V, 2, 1013a 24-1013b 21.
[66] Ibídem.
[67] Ibídem.
[68] Ibídem.

Aristóteles explica su teoría de las cuatro causas con ayuda del siguiente símil: el arquitecto que construya una casa y su propio arte son la causa eficiente; el plan es la forma; el material de la obra es la materia, y el edificio ya terminado, la causa final o fin. El carácter dialéctico de estas tesis estriba en que consideran la materia y la forma en su unidad. Aristóteles desarrolla la idea de la interdependencia de la materia y la forma y del devenir de los fenómenos naturales como proceso en el que la materia adquiere una forma.

Aristóteles ve la naturaleza en movimiento, en desarrollo, y éste lo concibe como el proceso en que la materia cobra forma, es decir, como paso de la potencia al acto.

Aristóteles compara el devenir de la naturaleza con la actividad humana, o sea ve la primera antropomórficamente, a imagen y semejanza del hombre. Por supuesto, esta concepción es falsa, ya que ignora la diferencia cualitativa entre el mundo orgánico y el inorgánico, entre la naturaleza y la vida social. Sin embargo, en esa concepción se daba ya un atisbo dialéctico del desarrollo de la naturaleza.

Así como el escultor, al crear la estatua, transforma en acto la potencia contenida en el bloque de mármol aún no esculpido, así también, dice Aristóteles, la planta actualiza la potencia implícita en la semilla. Sin embargo, los atisbos de Aristóteles, sus intentos de explicar dialécticamente los fenómenos naturales, no pasaban de ser atisbos o ejemplos del empleo espontáneo de la dialéctica.

Ahora bien, en contradicción con sus atisbos de la unidad de la forma y la materia, Aristóteles separa antidialécticamente una y otra. Para él, la materia es pasiva y amorfa, mientras que la forma es el principio activo que hace que una cosa sea lo que es. La tendencia aristotélica a contraponer la forma a la materia y a transformar la primera en la esencia de todo ser demuestra con toda claridad cómo el antiguo filósofo griego retrocede ante el materialismo en dirección al idealismo.

Al asemejar el desarrollo de la naturaleza a la actividad humana, Aristóteles llega a la falsa idea de que la forma, en cuanto principio activo, precede en los fenómenos naturales a la materia, en cuanto principio pasivo. El arquitecto que levanta una casa debe tener previamente un plan de construcción; según Aristóteles, el desarrollo de la naturaleza discurre del mismo modo; la forma precede a la realización de los fenómenos naturales. Al extender esta concepción a la naturaleza entera, Aristóteles se ve conducido en fin de cuentas al idealismo, o sea al reconocimiento de que existe una "forma de las formas" o espíritu universal, a la adopción de la concepción teleológica del mundo, a la aceptación de una finalidad originaria en todos los fenómenos naturales.

La doctrina de Aristóteles de la "entelequia", de la "forma de todas las formas" y de la inteligencia universal o Dios revela su idealismo transformado en teología. La inteligencia universal o "primer motor" es la forma desligada totalmente de la materia y, al mismo tiempo, es la causa final, el fin a que tienden todos los fenómenos naturales; por último, es su causa eficiente.

Aunque el "primer motor" está inmóvil es él quien mueve al mundo entero.

Las ideas teológicas y teleológicas de Aristóteles, opuestas a todo lo

que había de progresivo en su "ciencia enciclopédica", se aproximaban a la "línea de Platón". Precisamente a esas ideas se aferraron los escolásticos en la Edad Media y, más tarde, los filósofos idealistas modernos.

Señalando las vacilaciones de Aristóteles entre el materialismo y el idealismo y esclareciendo, a su vez, el carácter idealista de su teoría del "primer motor", decía Lenin: "Naturalmente, esto es idealismo, pero idealismo más objetivo y *lejano, más general* que el de Platón; he ahí por qué en su filosofía de la naturaleza es más frecuentemente = materialismo." [69]

Hay que distinguir el idealismo aristotélico del platónico, pues mientras que Platón elabora un sistema totalmente idealista, Aristóteles formula sus concepciones idealistas entrando en contradicción con la tendencia materialista de su filosofía natural y de su teoría del conocimiento.

La teoría del conocimiento de Aristóteles desempeñó un papel importante en la historia de la filosofía griega.

Aristóteles se apartaba radicalmente de Platón por lo que toca al problema del objeto del conocimiento. Después de rechazar el reino platónico de las "ideas" como una invención estéril, consideraba de acuerdo con Demócrito que la naturaleza, el mundo material, es el verdadero objeto del conocimiento y, sobre todo, la fuente de la experiencia, de la sensación.

La actividad de la sensación se dirige a las cosas singulares, a los fenómenos de la naturaleza; lo que la provoca se halla fuera de la conciencia humana, en el mundo material.

"Este es el *quid* de la cuestión —«se halla fuera»— *fuera* del hombre, independientemente de él. Esto es materialismo." [70]

Según la gnoseología aristotélica, la sensación "percibe las formas sensibles sin la materia". Aristóteles compara la conciencia (el "alma") con la cera que recibe la huella del anillo de oro, sin que quede impreso el oro mismo. Así también la conciencia percibe la forma de los objetos sensibles, pero no su sustrato material.

Por tanto, Aristóteles considera que la sensación es la huella que deja la forma del objeto conocido, pero al mismo tiempo la sensación es para él la fuente del pensamiento teórico, de los conceptos. Con esto sienta una tesis materialismo-sensualista. Afirma, a su vez, que las sensaciones sólo brindan un conocimiento de lo singular, mientras que la misión de la ciencia es conocer lo universal en las cosas singulares; por consiguiente, la fase superior del conocimiento no reside en las sensaciones, sino en los conceptos que derivan de ellas.

Las sensaciones específicas se combinan, según Aristóteles, en la "sensibilidad" común que tiene su asiento en el corazón. Como resultado de la repetición de las sensaciones se forman las representaciones generales. La actividad del intelecto, del pensamiento teórico, consiste en descubrir lo universal en lo singular.

El sensualismo materialista aristotélico se manifiesta nítidamente al afirmar que el camino de la ciencia parte de los objetos y conduce a las leyes, conocidas por nuestra razón. Los sentidos proporcionan imágenes

[69] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 264.
[70] Ibídem, pág. 267.

de los objetos individuales, concretos. Descomponiéndolos en sus elementos integrantes más simples, la razón descubre algo general en ellos. No hay ni puede haber ciencia de lo singular, de lo particular, de lo que es infinitamente diverso y se halla en constante cambio. Sólo puede haber ciencia de lo universal.

El sensualismo materialista y el empirismo de la teoría aristotélica del conocimiento estaban dirigidos contra la doctrina platónica de la anamnesis (reminiscencia).

Mientras que para el idealista Platón no hay más fuente de conocimiento que la reminiscencia del alma inmortal, para el sensualista Aristóteles, que en este problema se acerca al materialismo, el que no tiene sensaciones nada conoce ni puede conocer.

En sus *Lecciones de historia de la filosofía,* Hegel desfiguraba la verdad histórica al presentar a Aristóteles como un consecuente idealista.

Lenin señaló que en la filosofía de Aristóteles se daban puntos de vista contradictorios; descubrió que junto a su idealismo (aunque distinto del idealismo platónico) existían rasgos materialistas que se revelaban en su filosofía de la naturaleza y en su teoría del conocimiento; por último, puso al descubierto las "vacilaciones de Aristóteles entre el idealismo y el materialismo".

Lenin mostró que el verdadero Aristóteles, es decir, el Aristóteles histórico, admitía la existencia objetiva del objeto de conocimiento; demostró, a su vez, que Aristóteles explicaba la sensación de un modo materialista, como la huella que deja el ser, independiente de la conciencia (comparación del alma con la cera), a la par que consideraba la razón como un libro en cuyas páginas nada hay escrito mientras no actúa este ser.

Aristóteles estudió profundamente los problemas de la dialéctica y la lógica.

"Ya Aristóteles —decía Marx— señalaba sagazmente la superficialidad del método que toma como punto de partida un principio abstracto y que no admite la autonegación de este principio en las formas superiores." [71]

Caracterizando la dialéctica espontánea de Aristóteles, citaba Lenin este argumento suyo, tomado de la *Metafísica*:

"«Se plantea un problema difícil (*ἀπορία*): ¿cómo se comporta la materia de tal o cuál cosa con respecto a su contrario? Por ejemplo, si un cuerpo está sano en potencia (*δυνάμει*) y la enfermedad es lo contrario de la salud, ¿el cuerpo está tanto sano como enfermo en potencia?...

"...Además, ¿no es el hombre vivo un cadáver en potencia (*δυνάμει*)?» [72]

Con las categorías de potencia y acto, las tesis dialécticas de Heráclito se vuelven más complejas y profundas en Aristóteles. Al combatir la idea heraclitiana de la lucha de contrarios, Aristóteles admitía dicha unidad en la potencia, aunque la rechazaba en el acto.

Uno de los capítulos más valiosos de la filosofía de la naturaleza de

[71] C. Marx, *Cuadernos de historia de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica.* C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, trad. rusa, pág. 125, Moscú, 1956.
[72] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 305.

Aristóteles es su teoría de las diversas clases o formas de movimiento y desarrollo.

Aristóteles distinguía seis clases de movimiento: movimiento en general, entendido como cambio (*μεταβολή*) que se divide a su vez en: *a)* cambio sustancial: 1) generación (*γένεσις*) y 2) corrupción (φθορά) y *b)* movimiento en sentido estricto (*χίνησις*), dividido a su vez en: 3) paso de un estado a otro de cualidad (*ἀλλοίωσις*); 4) aumento (*ἀΰξησις*) y 5) disminución (φθισις), es decir, cambios de cantidad y 6) desplazamiento (φορά) o cambio de posición.

La teoría aristotélica del movimiento fue una de las grandes adquisiciones de la ciencia griega. Ni Heráclito ni Demócrito habían logrado todavía distinguir diversas clases o formas de movimiento. Correspondió a Aristóteles el mérito de haber planteado por primera vez este problema.

Ninguno de los filósofos griegos anteriores a Aristóteles había analizado tan profundamente el movimiento. Pero el Estagirita estableció también una diferencia falsa y artificial entre los movimientos "perfectos, celestes" y los movimientos "imperfectos, terrestres".

Aristóteles contribuyó considerablemente al estudio de los problemas lógicos. A él se debe la teoría lógica que generalizaba las adquisiciones científicas del mundo antiguo. En su lógica pugnaba por defender, frente a la sofística, los principios del saber científico.

La lógica de Aristóteles se basa en la rigurosa distinción de la verdad y la falsedad. La verdad, según él, es la concordancia del pensamiento con la realidad, y la falsedad surge cuando se une en el pensamiento lo que se halla separado en la realidad, o cuando se separa en el pensamiento lo que se halla unido en ésta.

Aristóteles sostenía que el enlace de los juicios en el proceso discursivo y en la demostración, así como las leyes y reglas lógicas, no son arbitrarios, sino que tienen un fundamento objetivo en el propio ser. Puso de manifiesto la existencia de leyes necesarias de nuestro pensamiento, independientes de la voluntad humana, que deben ser observadas forzosamente en el curso de la demostración. Los filósofos escolásticos medievales dieron un carácter formalista a la lógica aristotélica, arrojando por la borda cuanto había en ella de valioso y materialista.

Según Aristóteles, el principio lógico supremo es el principio de no contradicción, que dice así: "Es imposible que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, considerado en un mismo tiempo y en una misma relación..." [73]

Otro principio del pensamiento correcto es, según él, el principio de tercero excluido, que formula de la siguiente manera: "Si lo falso no es sino la negación de lo verdadero, entonces será imposible que todo sea falso; uno de los miembros de la contradicción debe ser verdadero." [74]

Aristóteles concibe la lógica como la teoría de la demostración, y en ésta distingue dos aspectos: paso de lo particular a lo general (inducción) y paso de lo general a lo particular (deducción).

La vía que lleva al conocimiento de lo general consiste, según Aristóteles, en el ascenso de lo particular a lo general por medio de la in-

[73] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005b 13-1006a 12.
[74] Ibídem, IV, 8, 1012a-1012b 12.

ducción: "...Así como el conocimiento (obtenido) de lo general es imposible sin la inducción, así también (el conocimiento) obtenido por medio de la inducción es imposible sin la percepción sensible." [75]

La dialéctica aristotélica se manifiesta claramente en su modo de abordar el problema de lo general y lo particular. A la doctrina platónica de las "ideas", concebidas como esencias separadas de la realidad, Aristóteles contrapone su intento de examinar lo general en su unidad con lo particular. "En efecto, no podemos decir que existe una casa (en general) fuera de las casas particulares." [76]

Al citar la tesis aristotélica de la unidad de la casa en general y de las casas particulares (sensibles), Lenin llama la atención sobre su modo dialéctico de enfocar el problema de lo general y lo particular.

Sin embargo, Aristóteles no logra resolver el problema del paso de lo singular a lo general, de lo sensible a lo racional. Entrando en contradicción con su propio empirismo materialista, sostiene que la veracidad de una proposición particular solamente puede ser demostrada infiriéndola de una proposición general indubitable.

Lenin no dejó de advertir estas vacilaciones de Aristóteles. "No podemos dudar —escribía— de la objetividad del conocimiento. Fe ingenua en el poder de la razón, en la fuerza, en el poder, en la veracidad objetiva del conocimiento. Y *confusión* ingenua, confusión impotente y lamentable en la *dialéctica* de lo general y de lo particular del concepto y de la realidad del objeto singular percibido por los sentidos, de la realidad de la cosa, del fenómeno." [77]

Aristóteles estudió el problema de los principios generales de la demostración, del silogismo como razonamiento determinado bajo cuya forma suele presentarse la demostración. Creó asimismo la teoría de las figuras y reglas del silogismo y formuló la definición del juicio como forma del pensamiento en la que se afirma o se niega algo de algo.

También hay que incluir entre los méritos de Aristóteles la formulación de una doctrina de las categorías. Su análisis de éstas, al igual que su teoría del concepto, del juicio y del raciocinio, no se limitó a la forma del pensamiento, sino que se extendió también a su contenido.

Aristóteles fue el primero que estableció una clasificación de las categorías. En total, las reducía a las diez siguientes: 1) sustancia o fundamento al que pertenecen todas las demás propiedades (por ejemplo, hombre, caballo); 2) cantidad (dos o tres varas de longitud); 3) cualidad (blanco, negro); 4) relación (grande, pequeño); 5) lugar (en el mercado); 6) tiempo (ayer, el año pasado); 7) situación o postura (echado, sentado); 8) posesión o condición (calzado, armado); 9) acción (muere, habla), y 10) pasión (cortado, quemado).

Aristóteles trató de fijar las categorías de modo que cada una estuviera relacionada con las demás, permitiendo así un conocimiento más cabal del ser.

Si dejamos a un lado a Demócrito, cuyas obras lógicas no han llegado a nosotros, Aristóteles es el primer filósofo griego que estudia de modo especial y con todo detalle las leyes del pensamiento. De él decía Engels

[75] Aristóteles, *Analíticos primeros y segundos*, 81b 2-81b 21.
[76] Aristóteles, *Metafísica*, III, 4, 999a 32-1000a 3.
[77] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, pág. 304.

que "había llegado ya a penetrar en la forma más *sustancial* del pensar dialéctico".[78]

Su análisis de la categoría de cantidad como objeto del conocimiento matemático es un ejemplo del modo dialéctico espontáneo de enfocar las categorías.

La matemática, según Aristóteles, prescinde de la multiplicidad y diversidad de los fenómenos naturales y concentra su atención en la cantidad. Lenin subraya el carácter dialéctico y materialista de la tesis aristotélica según la cual "el matemático deja a un lado el calor, la pesantez y "otros contrarios" sensibles y toma en consideración "solamente lo cuantitativo"... "y con respecto a lo que es sucede exactamente lo mismo". Y Lenin anota a continuación: "He aquí el punto de vista del materialismo dialéctico, pero en forma casual, no consecuente, no desarrollado, efímero." [79]

Aunque en sus investigaciones lógicas Aristóteles llegaba, en última instancia, a conclusiones metafísicas, sus conocimientos científicos universales y la profunda vinculación de sus ideas lógicas con las adquisiciones científicas de su época hicieron que su lógica no fuese, en modo alguno, una lógica formalista, vacía de contenido. Aristóteles no divorciaba las formas lógicas del contenido real; por el contrario, trató de extraerlas del este contenido real, del ser. De ahí que su análisis, sus interrogantes y sus indagaciones sean tan vivos y profundos.

"La profundidad del pensamiento de Aristóteles —escribe Marx— pone al descubierto en forma admirable los problemas especulativos más sutiles. Es, a su modo, un buscador de tesoros. Dondequiera que salte bajo la maleza una fuente viva, apunta certeramente a ella la varita mágica de Aristóteles." [80]

Lenin advierte en la doctrina de Aristóteles "una multitud de cosas en extremo interesantes, vivas, *ingenuas* (frescas), que pasan a la filosofía. Pero en las exposiciones son sustituidas por la escolástica, por el resultado sin movimiento, etc." [81]

Las ideas científico-naturales de Aristóteles generalizaban y desarrollaban las adquisiciones de la antigua ciencia griega. Entre las principales obras de Aristóteles de carácter científico-natural figuran: *Física*, *De la generación y la corrupción*, *Sobre el cielo*, *Meteorología*, *Historia de los animales*, *De las partes de los animales* y *Sobre la generación de los animales*. Sus ideas científico-naturales se hallan ligadas íntimamente a sus concepciones filosóficas. La *Física* de Aristóteles, en la que éste expone su filosofía de la naturaleza, muestra muchos más rasgos materialistas que su *Metafísica*.

En las concepciones filosófico-naturales del Estagirita también se manifiesta acusadamente su dialéctica. Sintetizando y generalizando las doctrinas filosóficas de sus predecesores, especialmente las doctrinas acerca de los primeros principios y cualidades, fuerzas y elementos, Aristóteles ofreció una original visión filosófico-natural del universo. Según él, el

[78] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. de W. Roces, pág. 28, México, D. F., 1945.
[79] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 306.
[80] Marx-Engels, *Gesamtausgabe. Erste Abteilung*, Band 1, zweiter Halband. S. 107, Berlín, 1929.
[81] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 303.

fundamento del mundo consiste en cierto sustrato material o materia primera, dotada de dos pares de propiedades contrarias que se repelen mutuamente, o "cualidades primarias": lo caliente y lo frío; lo seco y lo húmedo. La combinación de estas propiedades (exceptuando los casos de unión simultánea de dos propiedades opuestas) da los cuatro elementos fundamentales, a saber: el fuego (lo caliente y lo seco), el aire (lo caliente y lo húmedo), el agua (lo frío y lo húmedo) y la tierra (lo caliente y lo seco). Aquí están de nuevo las cuatro "raíces" de Empédocles, pero no como elementos eternos, inmutables del universo, sino como sustancias capaces de transformarse las unas en las otras y de penetrarse recíprocamente.

Todo cuerpo compuesto se forma, según Aristóteles, de estos cuatro elementos, tomados en diferentes proporciones cuantitativas. Además, al formar un cuerpo compuesto, estos elementos penetran por completo los unos en los otros, como fundiéndose o disolviéndose recíprocamente. Con su filosofía de la naturaleza, Aristóteles expresaba en forma ingenua la fluencia, la mutabilidad de todos los fenómenos y cuerpos naturales. Así, por ejemplo, la transformación del agua en vapor bajo la acción del calor la explicaba en virtud de que la cualidad de "lo frío" era sustituida en el agua por la cualidad de "lo caliente". Y con una sustitución semejante "explicaba" también la transformación del agua líquida en vapor (o "aire"), el cual se distinguía del agua en que, en vez de la combinación de las propiedades de "lo frío" y "lo húmedo" se tenía la combinación de "lo caliente" y "lo húmedo"; es decir, "lo frío" era sustituido por "lo caliente". Con ese mismo y puro espíritu filosófico-natural podía concebirse igualmente la transformación del agua en "tierra", después de la cual quedaba el residuo seco de las sustancias disueltas en el agua. En este caso, según Aristóteles, "lo húmedo" (en el agua) había sido sustituido por "lo seco" en el residuo terroso (formado después de la evaporación de la tierra).

Cada uno de los cuatro elementos está en la naturaleza en un lugar especial, el lugar que le es propio: el fuego y el aire, arriba; el agua y la tierra, abajo.

Aristóteles admitía también un quinto elemento o éter divino del que se componían el cielo y las estrellas. Según la teoría del "quinto elemento", llamado posteriormente en latín *quinta essentia* (quintaesencia), la naturaleza se dividía en dos esferas distintas: terrestre y celeste.

La importancia de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles consistía en que sistematizaba y generalizaba las ideas del mundo antiguo sobre la naturaleza. Estas ideas apuntaban al descubrimiento (aunque en forma muy ingenua y abstracta) del principio de la conexión universal y del devenir, de la penetración mutua y del entrelazamiento recíproco de los fenómenos naturales, sin un estudio concreto y detallado de esos mismos fenómenos, es decir, separadamente, aislados unos de otros.

Aristóteles era adversario del atomismo. Negaba la existencia de partículas materiales útimas e indivisibles, ya que, según él, la partícula más diminuta de cualquier cuerpo se compone de los mismos cuatro elementos que el cuerpo en su conjunto. Dividiendo el cuerpo en partículas cada vez más pequeñas, nunca llegaremos por principio a separar el agua de la tierra y, a mayor abundamiento, "lo seco" de "lo caliente", etc. Por

tanto, al ser divididos los cuerpos, las partículas conservan la misma composición del cuerpo entero.

La idea de la penetración mutua de las sustancias, en cuanto idea filosófico-natural deducida del sistema filosófico de un pensador dado, no de los hechos observados empíricamente, conducía a veces a conclusiones que estaban en abierta contradicción con la realidad. No obstante, eran tenidas por verdaderas, ya que concordaban con la concepción general filosófico-natural. Así, Aristóteles creía que un cuerpo pequeño, agregado a otro mayor, debía adquirir las propiedades de este último al mezclarse con él. Por ejemplo, el agua añadida al vino debía convertirse en vino, y éste, agregado al agua, debía transformarse en agua.

Es evidente que estas "cualidades" o propiedades fundamentales de los cuerpos, a que se refiere Aristóteles, reflejan las percepciones directas e inmediatas de dichos cuerpos por nuestros órganos sensoriales y ante todo por el sentido del tacto. Efectivamente, al tacto apreciamos la temperatura, la frialdad, la humedad o sequedad de un cuerpo. Esta concepción representa la primera fase en la historia del conocimiento y corresponde en el proceso cognoscitivo individual a las sensaciones inmediatas. Decía Lenin que "la sensación se nos presenta como lo más primitivo y lo más conocido, pero *en ella* se encuentra necesariamente también la *cualidad*..." [82]

De acuerdo con la teoría cosmológica de Aristóteles, que tiene un carácter geocéntrico, la Tierra ocupa el centro del universo esférico, finito en el espacio e infinito en el tiempo. Alrededor de ella giran unas esferas especiales, en las que están fijados los planetas, y el cielo con las estrellas fijas en él.

Esta teoría cosmológica fue desarrollada posteriormente (siglo II a. n. e.) por Ptolomeo.

El sistema geocéntrico aristotélico-ptolemaico se mantuvo en pie hasta la revolución astronómica provocada por el gran sabio polaco Nicolás Copérnico.

Pese a su ingenuidad y a la pobreza en sus datos experimentales, la filosofía natural de Aristóteles desempeñó un papel importante en la historia del conocimiento de la naturaleza, ya que trazaba un cuadro relativamente armónico del universo. A medida que fueron desprendiéndose las ciencias naturales especiales de la ciencia entonces indivisa, fue poniéndose de relieve la caducidad de diversos capítulos de la filosofía natural de Aristóteles. Al fundarse la mecánica por Galileo se puso en claro la inconsistencia de las ideas aristotélicas sobre los elementos. El nacimiento de la química contribuyó a enterrar definitivamente la doctrina de los cuatro elementos.

Entre las aportaciones de Aristóteles a las ciencias naturales figuran su demostración de la esfericidad de la Luna (sobre la base del estudio de sus fases) y de la esfericidad de la Tierra (mediante el estudio de la forma de la sombra que proyecta sobre la Luna).

Las ideas biológicas de Aristóteles también ejercieron una gran influencia sobre el desarrollo de la ciencia griega. Junto con sus discípulos, describió unas 500 especies animales. Asimismo, realizó uno de los pri-

[82] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 215.

meros intentos de clasificación de los animales en dos grupos (animales con sangre y sin sangre) y después los dividió en géneros y especies.

La teoría aristotélica del alma vegetativa, sensitiva e intelectiva representaba un intento de clasificación de los seres vivos en vegetales, animales y hombres.

Las vacilaciones de Aristóteles entre el idealismo y el materialismo se convirtieron en vacilaciones entre la religión y la ciencia. Y en la medida en que se apartaban de la "línea de Platón" y se aproximaban a la "línea de Demócrito", sus concepciones filosóficas y científico-naturales contribuyeron al progreso de la ciencia.

Aristóteles desempeñó un papel importante en la historia de la estética griega. En oposición a la reaccionaria doctrina platónica de lo bello —lo bello como "idea"—, sustentaba una concepción realista del arte, viendo en éste una reproducción (mimesis) de la realidad.

Aristóteles admitía la naturaleza cognoscitiva del arte y rechazaba el punto de vista platónico que contraponía el arte y el conocimiento. Según él, la fuente de la imaginación, de la fantasía, como capacidad de crear imágenes, estaba en la sensación; a diferencia de Platón, reconocía la significación estética de la percepción sensible.

La estética de Aristóteles se basa en su teoría de la potencia y el acto. El arte es la reproducción de la realidad por medio de la representación creadora de lo posible. El género artístico supremo es la tragedia, cuya influencia social es muy importante. A juicio de Aristóteles, la tragedia ennoblece al hombre mediante la "purificación" *(catarsis)* de sus afectos de todo lo feo y mezquino.

Las concepciones políticas y sociológicas del Estagirita se hallaban imbuidas de la idea de la necesidad de fortalecer el Estado esclavista.

Partiendo de esto, sostenía que era justo y conveniente que unos hombres fueran esclavos y otros señores. A despecho de la verdad histórica, afirmaba que, en sus relaciones mutuas, el señor y el esclavo se guiaban por la comunidad de intereses.

Aristóteles consideraba perfectamente natural la existencia de la esclavitud y aspiraba a perpetuar el dominio de los esclavistas sobre los esclavos.

La relación del señor con el esclavo es la del alma con el cuerpo, sobre el cual ella impera por su propia naturaleza y al cual gobierna.

La definición que da Aristóteles de la esclavitud revela el carácter de clase de sus concepciones político-sociales. "El que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sino a otro, es, por su propia naturaleza, esclavo. Y un hombre pertenece a otro aun cuando, siendo hombre, se convierte en propiedad." [83]

Para Aristóteles el esclavo no es sino un "instrumento vocal" propiedad del señor, que es un "animal político", miembro de la sociedad.

Aristóteles creó una teoría peculiar acerca del origen del Estado, según la cual el Estado procede de la familia. Esta, de la que son miembros el señor y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, representa la primera forma de comunidad humana. La familia esclavista es la célula inicial de la que ha nacido el Estado. A la unión de varias

[83] Aristóteles, *Política.* I, 4, 1254a, 15.

familias la llamaba Aristóteles "aldea", viendo en ella una forma de transición entre la familia y el Estado.

Después de rechazar la teoría platónica del "Estado ideal", aristocrático, Aristóteles crea su propia doctrina del Estado esclavista, conforme a la cual el Estado esclavista representa la forma más perfecta de comunidad humana. El poder estatal no debe estar en manos de los ricos ni de los pobres, sino que debe pertenecer a la capa media de los esclavistas. "En todo Estado —dice— tenemos tres clases de ciudadanos: los muy ricos, los extremadamente pobres y los ciudadanos que se hallan en medio de unos y otros. Puesto que, según se admite comúnmente, la virtud se halla en el término medio, es evidente que lo mejor es también poseer con moderación los bienes de fortuna." [84]

Aristóteles divide las formas de gobierno en "normales" (monarquía, aristocracia y *politeia*) y anormales (tiranía, oligarquía y democracia). La mejor forma de gobierno para Aristóteles es la forma "media" o *politeia*.

El fondo de clase de las ideas sociales de Aristóteles radica en su lucha contra los esclavos y en la defensa de los intereses de las capas medias esclavistas." ¿Sería justo acaso —se pregunta— que los pobres, porque son la mayoría, empezasen a repartirse la fortuna de los ricos?" [85]

Pero, al mismo tiempo, sostiene que no puede admitirse que la minoría oligárquica, formada por los ricos, dilapide los bienes de la ciudad-estado.

Las ideas sociológicas de Aristóteles se entrelazan íntimamente con sus ideas éticas y con sus concepciones en el campo de la economía política. En su *Etica* critica la "idea" platónica de Bien, "idea" que como todas las demás "ideas" de Platón se halla separada de la vida real, por lo cual debe ser rechazada, junto con todo el mundo de las "ideas".

A este propósito dice Aristóteles: "Soy amigo de Platón, pero soy más amigo de la verdad." [86]

Los problemas éticos deben abordarse, según Aristóteles, en íntima relación con los problemas de la vida social. La ética es la doctrina moral del hombre en cuanto ser social o "animal político".

Según la ética aristotélica, la moralidad se da en el hombre por su propia naturaleza, pero sólo en potencia, correspondiendo a la vida social transformar esta posibilidad en realidad. El carácter de clase de la ética aristotélica como ideología de los esclavistas se revela en su afirmación de que el esclavo, por su propia naturaleza, no puede llevar una vida virtuosa y de que sólo los hombres libres pueden vivir una vida moral. El ciudadano virtuoso debe evitar en su conducta tanto el exceso como el defecto: la moralidad estriba en observar cierta medida.

La medida de la moralidad debe corresponder, según Aristóteles, a la medida de la riqueza. El hombre libre puede ser virtuoso en consonancia con la cuantía de sus bienes. Así, la virtud de la "magnanimidad" sólo puede darse en los ricos; un pobre no puede ser "magnánimo".

Según Aristóteles, la justicia puede ser "distributiva" y "niveladora" o "conmutativa". La justicia "distributiva" se relaciona con el reparto

[84] Aristóteles, *Política*, IV, 10, 1295b, 2.
[85] Ibídem, III, 10, 1281a.
[86] Aristóteles, *Etica*, trad. rusa, pág. 7 (I, 4), 1908.

de los bienes entre los miembros de la sociedad de acuerdo con su posición social. Debe ser distinguida de la justicia "niveladora" que tiene relación con el intercambio. De este modo, Aristóteles pasa de los problemas de la ética a los de la economía política.

Aristóteles se pronuncia contra el desenvolvimiento de las relaciones monetario-comerciales en la antigua Grecia. La ciencia especial de la "administración doméstica" (economía) es, a juicio suyo, el arte de procurarse los medios necesarios para la vida y los elementos útiles para el Estado o para la familia. A la "economía" contrapone la "crematística" o arte de hacer negocios con el dinero mismo. La "economía" es el arte socialmente útil de amasar una fortuna, mientras que la "crematística" es el arte de impulsar el comercio y la usura.

Las ideas de Aristóteles sobre economía política constituyen una valiosa adquisición del mundo antiguo. Al llamarle "titán del pensamiento", Marx señaló la significación histórica de su modo de abordar los problemas de la economía política, particularmente el problema de las peculiaridades de la forma equivalencial del valor como relación entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto y como relación entre el trabajo privado y el trabajo social.

"Estas dos últimas características de la *forma equivalencial* —escribe Marx— se nos presentarán todavía con mayor claridad si nos remontamos al gran pensador que analizó la *forma de valor*, como tantas otras formas del pensamiento, de la sociedad y de la naturaleza. Nos referimos a *Aristóteles*." [87]

Marx subraya asimismo su modo de abordar el problema de la forma-dinero de la mercancía, su análisis del intercambio y otras ideas económico-políticas suyas, pero a la vez pone al descubierto las causas de la inconsecuencia y de las limitaciones de sus atisbos en el campo de la economía política. "Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma de valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto como *equivalentes*, porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y su fuerza de trabajo*... Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es haber *descubierto en la expresión de valor* de las mercancías una *relación de igualdad*. Fue la limitación histórica de la sociedad de su tiempo la que impidió desentrañar en qué consistía «en rigor» esta *relación de igualdad*." [88]

En el pensamiento aristotélico se resumen las ideas filosóficas, científico-naturales y políticas de la antigua Grecia, así como las conquistas de la ciencia indivisa griega hasta finales del siglo IV a. n. e. Del seno de esta ciencia única, aún no suficientemente diversificada, Aristóteles destacó una serie de dominios científicos (la filosofía, la lógica, la matemática, la teoría de la naturaleza inorgánica, la doctrina del mundo orgánico, la teoría del Estado, etc.), creando así, desde un punto de vista teórico, la posibilidad de que fueran desprendiéndose sucesivamente de esta ciencia indivisa las ciencias particulares.

[87] C. Marx, *El capital*, trad. española de W. Roces, t. I, pág. 66, México, D. F., 1946.

[88] Ibídem, pág. 67.

La crítica aristotélica del idealismo y misticismo platónicos, los elementos materialistas de la filosofía natural y de la teoría del conocimiento de Aristóteles, que lo aproximan a la "línea de Demócrito", junto con su lógica y su dialéctica representan valiosas adquisiciones de la ciencia del mundo antiguo.

4. Desarrollo de la filosofía en el período helenístico (siglos III-I a. n. e.). Epicuro

La crisis de las ciudades-estados de la antigua Grecia en el siglo IV a. n. e. estaba determinada por la agravación de las contradicciones entre las relaciones esclavistas de producción y el nivel alcanzado por las fuerzas productivas de la sociedad.

Ya en ese período histórico, el modo esclavista de producción no creaba las condiciones necesarias para elevar el rendimiento del trabajo, ni para impulsar la técnica y ampliar la división social del trabajo.

Marx señala que la producción basada en la esclavitud se caracteriza por un gasto superfluo de material y de medios de trabajo.

"Esta es una de las razones que encarecen la producción basada en la esclavitud. Aquí, para emplear la feliz expresión de los antiguos, el obrero sólo se distingue del animal y de los instrumentos muertos en que el primero es un *instrumentum vocale*, mientras que el segundo es un *instrumentum semivocale* y el tercero es un *instrumentum mutum*. Por su parte, el obrero hace sentir al animal y a la herramienta que no es un igual suyo, sino un hombre. Se complace en la diferencia que los separa de ellos a fuerza de maltratarlos y destruirlos pasionalmente. Por eso, en este régimen de producción impera el principio económico de no emplear más que herramientas toscas, pesadas, pero difíciles de destruir por razón de su misma tosquedad." [89]

Después de la desintegración del Imperio de Alejandro de Macedonia, que carecía de una base firme y que representaba una agrupación temporal militar-administrativa, se abre un nuevo período en la historia de la sociedad esclavista: el período helenístico. Gran cantidad de tribus y pueblos quedaron agrupados en este imperio sólo de un modo exterior y continuaron con el modo peculiar de vida que llevaban antes. Esto contribuyó también a acelerar la descomposición del imperio.

El período helenístico de la historia del mundo antiguo abarca los tres últimos siglos anteriores a nuestra era, desde el 323 (año de la muerte de Alejandro de Macedonia) hasta el 30 a. n. e. (año en que Roma conquista a Egipto, último gran Estado helenístico).

En su primera fase, el helenismo desempeñó un papel fecundo en la historia de la sociedad esclavista, sobre todo en los países del Cercano Oriente.

Entre las ciudades que destacaron en el período helenístico figuraba, en primer lugar, Alejandría. Era entonces el centro de las relaciones comerciales y, además, el foco principal de la cultura helenística. El desarrollo del comercio y de la navegación, de la técnica y la artesanía, uni-

[89] C. Marx, *El capital*, trad. española, t. I, págs. 219-220, nota.

do a la ampliación de los vínculos comerciales con los pueblos de Oriente y Occidente, impulsaron el progreso de la ciencia de aquel tiempo.

Los hombres de ciencia del período helenístico, que residían principalmente en Alejandría, laboraban en el campo de las matemáticas, la mecánica, la física, la geografía, la fisiología y la medicina. Los sabios alejandrinos desarrollaron la teoría lingüística y estilística de la Antigüedad, junto con la crítica literaria, y estudiaron también la historia, la prosa artística y la poesía. La Biblioteca de Alejandría poseía un riquísimo fondo de manuscritos.

El sabio-astrónomo Hiparco fue uno de los primeros en crear la teoría del movimiento aparente del Sol, de la Luna y de los planetas; elaboró asimismo un catálogo estelar que incluía más de mil estrellas. Eratóstenes de Cirene fue el primero que midió la circunferencia de la Tierra.

En la cosmología antigua prevalecían las doctrinas geocéntricas que consideraban erróneamente a la Tierra como el centro inmóvil del universo. Sin embargo, ya Aristarco de Samos, que, según la expresión de Engels, había anticipado *la teoría copernicana de la Tierra y del Sol*,[20] formuló la hipótesis de que la Tierra gira alrededor del Sol y de su propio eje.

Las matemáticas del período helenístico estaban representadas por sabios tan eminentes como Euclides y Arquímedes. En su obra fundamental, *Elementos de aritmética y geometría*, se sintetizaba todo el desarrollo alcanzado por las matemáticas en la Grecia clásica y se sentaban los fundamentos de la geometría.

Los trabajos de Arquímedes de Siracusa en el campo de la mecánica marcaron el comienzo de la investigación minuciosa y exacta de la naturaleza. Arquímedes estudió analíticamente los fenómenos mecánicos. No es menor la importancia del "principio de Arquímedes" (sobre el peso específico de los cuerpos) para la valoración de la ciencia helenística. Arquímedes se hizo célebre con sus inventos mecánicos. Se le atribuía la invención de muchas máquinas, entre ellas el polipasto (máquina para levantar cargas), la rueda hidráulica, etc.

Los médicos alejandrinos estudiaron la anatomía humana y llegaron a realizar disecciones en cadáveres. Herófilo estudió la relación de los nervios con el cerebro.

El mérito histórico de los sabios alejandrinos consiste en haber elaborado los primeros métodos de observación rigurosa y de experimentación, que no había llegado a conocer la ciencia griega en la época de las ciudades-estados.

En el período helenístico, la tendencia materialista fue impulsada por el gran representante de la filosofía y de la ciencia de la Antigüedad, *Epicuro* (341-270 a. n. e.).

Epicuro nació en la isla de Samos; como su padre, era maestro de escuela. Influido por la lectura de las obras de Demócrito, empezó a interesarse por la filosofía. Enseñó filosofía, primeramente en las ciudades del Asia menor; más tarde, en 307-306 a. n. e., fundó en Atenas una escuela filosófica llamada el "Jardín" por el lugar en que estaba enclavada. Dicha escuela se convirtió en el centro principal del materialismo

[20] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 150.

y del ateísmo del mundo antiguo. Basándose en las nuevas conquistas de las ciencias naturales, Epicuro trataba de fundamentar cada vez más profundamente la filosofía materialista, y se trazaba asimismo el objetivo filosófico de conocer las leyes que rigen la naturaleza y de asegurar a los hombres una vida feliz.

En las "veladas" organizadas por Epicuro se discutían temas filosóficos y políticos. Los círculos epicúreos desempeñaban el papel de agrupaciones políticas. En el "Jardín" de Epicuro, las mujeres disfrutaban de los mismos derechos que los hombres.

Epicuro se oponía a los sofistas-retóricos de su época; señalaba que en sus discursos, henchidos de un *pathos* artificial, se eludían, pasándolos en silencio, los problemas más palpitantes, o sea los problemas relativos a la paz y a la guerra, a los tratados leoninos impuestos por la fuerza a los griegos, etc. "Y cuando en las reuniones públicas hablan de las consecuencias de la guerra y la paz o de cualquier otro problema de este género, entonces guardan silencio sobre la ira o la opresión de alguien en nuestros días." [91]

La epístola de Epicuro a su antiguo esclavo Misa merece especialmente la atención: "...La eliminación del sufrimiento no es un remedio universal contra el dolor."[92] Para Epicuro este "remedio" consistía en la destrucción del yugo macedónico.

Y en otra epístola escribe: "¡Oh, si pudiéramos derrocar en el futuro a (nuestros) enemigos más malvados, los macedonios!" [93]

El papel histórico de Epicuro en el desenvolvimiento de la ciencia estriba en su defensa del materialismo y del ateísmo democritianos frente a los ataques de que eran objeto por parte de místicos y teólogos; consiste igualmente en haber fundamentado e impulsado la concepción materialista del mundo. Epicuro combatió resueltamente el platonismo y sometió a crítica el idealismo aristotélico.

La filosofía epicúrea consta de tres partes: la física, la canónica y la ética.

Según Epicuro, las partículas materiales indivisibles o átomos, que se mueven en el vacío, constituyen el fundamento de cuanto existe. Todos los fenómenos de la naturaleza se reducen a diferentes combinaciones de átomos.

Nada procede de lo que no existe y nada puede convertirse en algo inexistente, afirma Epicuro; fuera del universo no hay nada que pueda penetrar en él o provocar en éste algún cambio. En estas tesis se atisbaba ya que la materia eterna e indestructible es el fundamento de todos los fenómenos naturales y se postulaba, a su vez, la necesidad de explicar la naturaleza, partiendo de ella misma, sin recurrir a ningún principio extranatural.

Epicuro distinguía los cuerpos físicos y los elementos (átomos) que los componen. Señalaba que los átomos son indivisibles e inmutables, pues

[91] Philodemus de rhetor. (VII' IV C IV, versus 4-11). Philodemi volumina rhetorica evidet Siegfried Sudhaus. Vol. II. Lipsiae, Teubner, 1896, pág. 257.

[92] Philodemus de divitiis (VH² III 87).

[93] Philodemus *περί των φιλοσόφων* (VH'VIII c 5, 7). Los fragmentos antes citados de las obras de Epicuro fueron traducidos al ruso para la presente obra por el profesor D. I. Kardashev, ya fallecido.

de no ser así todo se convertiría en la nada; estos átomos tienen una "naturaleza íntegra", es decir, solidez, puesto que no hay nada donde pudieran disolverse.

Los átomos poseen las formas más diversas y esto explica también, según Epicuro, el infinito número de fenómenos naturales diversos. Engels hacía notar que Epicuro había modificado la teoría de Demócrito al atribuir "a los átomos no solamente diferencias de magnitud y de forma, sino también de *peso;* es decir, que Epicuro ya conocía a su manera el peso atómico y el volumen del átomo." [94]

Los átomos poseen forma, peso y magnitud, mientras que los cuerpos físicos, compuestos de átomos, tienen también color, olor, sabor y otras cualidades que los hombres perciben.

Epicuro afirma que el movimiento rectilíneo de los átomos (en virtud de su peso) se conjuga con su desviación de la línea recta; esta desviación de los átomos tiene un carácter espontáneo y se halla condicionada internamente. Y en ella consiste la diferencia fundamental entre el atomismo de Epicuro y el de Demócrito.

La teoría atomista de Epicuro, una de las grandes aportaciones del materialismo antiguo, ha contribuido al fortalecimiento de la ciencia en su lucha contra las ideas reaccionarias acerca de un motor divino universal. La teoría de la desviación espontánea de los átomos representa un intento materialista, y a la vez dialéctico-elemental, tendiente a descubrir la fuente del movimiento de la materia en la materia misma.

No es casual que después de más de dos milenios los ideólogos de las clases explotadoras traten despectivamente la doctrina de este gran materialista y ateo de la Antigüedad y combatan furiosamente su idea de la desviación espontánea de los átomos.

Marx fue el primero que subrayó, en su tesis doctoral sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza y la de Epicuro,* la profunda significación filosófica de la teoría epicúrea de la desviación espontánea de los átomos. Y Lenin rechazaba la afirmación de Hegel de que la idea de Epicuro de un movimiento curvilíneo de los átomos es "arbitraria y aburrida".

Al igual que Demócrito, Epicuro combatía al idealismo que negaba en los fenómenos naturales su sujeción a leyes. En la teoría epicúrea de la desviación espontánea de los átomos se atisbaba ya el carácter dialéctico del movimiento de la materia, a la par que dicha teoría rechazaba la concepción fatalista de las leyes de la naturaleza. A juicio de Epicuro, la necesidad de las leyes naturales no significa en absoluto que el hombre sea un mero juguete del destino. "No debemos hacer violencia a la naturaleza, sino someternos a ella; y nos someteremos, cumpliendo los deseos necesarios así como los naturales, siempre que éstos no dañen, y aplastando implacablemente los nocivos." [95]

La misión de la filosofía consiste, según Epicuro, en brindar una teoría general de los fenómenos naturales y especialmente de los astronómicos, basándose para ello en la física de los átomos. Epicuro rechazó las ideas astronómicas de los platónicos por considerarlas anticientíficas.

[94] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* trad. rusa, pág. 23.
[95] Colección Vaticana, f. XXI. *Los materialistas de la antigua Grecia,* ed. rusa, página 220.

Epicuro coronó la ciencia de su tiempo con una teoría cosmológica que postulaba la eternidad e infinitud del universo: "...Hay infinitos mundos [por su número] semejantes o desemejantes [al nuestro]." [96]

La teoría epicúrea del conocimiento parte del principio de que las cosas materiales actúan sobre los órganos sensoriales del hombre.

Siguiendo a Demócrito, Epicuro sustenta la teoría de la "emanación" o de las "imágenes". Así, la visión se explica en virtud de que las imágenes que se separan de la superficie de las cosas actúan sobre el ojo humano. De la misma manera nacen las sensaciones auditivas, olfativas y otras. Y el propio pensamiento teórico es resultado de una elaboración posterior de las sensaciones.

Gran interés reviste el modo epicúreo de abordar el problema de la verdad, rechazando en primer lugar toda duda acerca de la posibilidad de conocer la verdad objetiva. Según Epicuro, la falsedad y el engaño aparecen como resultado de las adiciones "hechas por el pensamiento [a la percepción sensible] con relación a [lo que espera] sea confirmado o refutado, pero que después no se confirma [ni se refuta]." [97]

Epicuro rechazaba toda intervención divina, cualquiera que fuese, en el desenvolvimiento de la naturaleza o en el destino del mundo y del hombre. Los dioses habitan en los espacios vacíos entre los mundos (en los intermundos), sin que tengan nada que ver con la naturaleza ni con los hombres.

La ética epicúrea es una ética atea. Para que los hombres puedan gozar libremente de la vida terrena deben luchar contra el temor a la muerte y a los dioses. El fin de la vida es el placer.

Para Epicuro, el placer consiste en la ausencia de dolor. "Así que cuando decimos que el placer es el fin, no queremos entender los placeres de los lujuriosos ni los que consisten en el deleite sensible, como se figuran algunos, ignorantes de nuestras doctrinas o en desacuerdo con ellas, o que las entiendan falsamente, sino que entendemos por él estar libres del dolor en el cuerpo y de las perturbaciones del alma." [98]

La doctrina epicúrea de la felicidad como fundamento natural de la vida moral (eudemonismo) no significa de ninguna manera la prédica amoral de los burdos placeres sensibles, como tratan de hacer ver los vulgarizadores y falsificadores de la historia de la filosofía. Epicuro enseñaba la necesidad de subordinar las inclinaciones sensuales a la razón.

Con el fin de desacreditar las concepciones materialistas y ateas de Epicuro, los pensadores idealistas y la Iglesia han presentado un cuadro falso de la ética epicúrea.

La verdadera limitación de esta ética consistía en su individualismo y en su carácter contemplativo. Para Epicuro, el ideal supremo de vida era la *ataraxia* (tranquilidad de ánimo, ausencia de turbación), entendiendo por ella el estado del sabio, que ha llegado al conocimiento de la naturaleza y que, por ello, se ha liberado ya del temor a la muerte.

La teoría social de Epicuro se caracteriza por su peculiar doctrina del

[96] Epicuro, *Carta a Herodoto.* (En *Los materialistas de la antigua Grecia*, página 184.)

[97] *Los materialistas de la antigua Grecia*, ed. rusa, pág. 185.

[98] Epicuro, *Carta a Meneceo.* (En *Los materialistas de la antigua Grecia*, páginas 211-212.)

"contrato social". Marx señala que "...en Epicuro se encuentra por primera vez la idea de que el Estado se basa en un contrato mutuo entre los hombres, en el *contrat social* (συνθήκη)." [99]

Los fundadores del marxismo apreciaban en alto grado el materialismo y el ateísmo de Epicuro, así como su importante papel en el desenvolvimiento de la concepción materialista. Marx le llamó el más grande ilustrado griego.

Epicuro figura entre los grandes pensadores del pasado, cuyo papel y valor han sido tergiversados por los idealistas. Sus concepciones materialistas y ateas despertaron el odio de idealistas y teólogos.

Al defender a Epicuro de la crítica tendenciosa y unilateral del idealista Hegel, Lenin señaló los rasgos fundamentales de su concepción materialista del mundo y fijó su papel en la historia de la filosofía de la antigua Grecia. Como desmostró Lenin, la teoría epicúrea del conocimiento parte ante todo del reconocimiento de que existe la realidad objetiva de los "objetos fuera de nosotros". Hegel guarda silencio acerca de esto en su *Historia de la filosofía*, como lo guarda también sobre una tesis análoga de la teoría aristotélica del conocimiento.

Oponiéndose a la deformación hegeliana de la verdad histórica, Lenin formula así la tesis fundamental de Epicuro:

"Hegel ha *ocultado* (NB) absolutamente *lo principal:* (NB) la existencia de las cosas *fuera de* la conciencia humana e *independientemente* de ella." [100]

Lenin caracteriza la crítica que hace Hegel a Epicuro, con relación al problema filosófico fundamental, como "un ejemplo de las deformaciones y calumnias a que somete un idealista al materialismo". [101]

Los historiadores reaccionarios de la filosofía desfiguran la historia del materialismo antiguo y combaten a Demócrito y a Epicuro como si fueran contemporáneos suyos. En oposición a la verdad, afirman que la teoría epicúrea es un "compromiso" entre el materialismo y el idealismo, y para complacer al fideísmo de nuestros días tratan del convertir al antiguo materialista y ateo en un teólogo.

Al empezar el siglo III a. n. e. y como resultado de la crisis que sufrió la sociedad esclavista primero en Grecia y después en Roma, fueron reforzándose cada vez más las tendencias reaccionarias en el seno de la ideología esclavista. Se extendieron las ideas religiosas místicas, se cultivaron la astrología, la demonología y otras seudociencias. Alejandría se convirtió en centro del oscurantismo religioso. La descomposición y decadencia de la ideología esclavista hallaron expresión en la mística, el escepticismo y el eclecticismo.

Tampoco pudo sustraerse a esta decadencia la escuela estoica, una de las escuelas filosóficas más duraderas e influyentes del mundo antiguo. La *filosofía estoica* fue fundada en Atenas alrededor del año 300 a. n. e. por *Zenón* (hacia 336-264 a. n. e.), de la ciudad de Citio, en la isla de Chipre.

La escuela estoica recibió este nombre por el lugar donde se reunían

[99] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. rusa. (*Obras completas*, t. III, pág. 127.)
[100] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, pág. 273.
[101] Ibídem, pág. 274.

sus adeptos: el Pórtico Pintado (*στοὰ ποικίλη*). Como los epicúreos, los estoicos dividían la filosofía en tres partes: física, ética y lógica.

Para los estoicos, el fundamento de todos los fenómenos naturales es un *pneuma* (aliento, soplo) ígneo. Por la condensación y rarificación de este principio se forman el aire, el agua y la tierra.

En los primeros estoicos se daban algunos atisbos dialécticos, ya que admitían la mutabilidad de los fenómenos naturales, así como su paso de un estado a otro. Marx y Engels caracterizaron la concepción de la naturaleza de los antiguos estoicos como una concepción heraclitiana, dinámica y viva.

Sin embargo, el "logos", que en Heráclito consiste en la sujeción de los fenómenos del universo a leyes, en los estoicos se convierte en un "espíritu universal". Rasgo característico de su filosofía es el fatalismo, que somete a los hombres a un destino ciego.

La teoría del conocimiento de los primeros estoicos mostraba ciertos elementos materialistas. Zenón y sus discípulos decían que el alma es como un papiro perfectamente preparado para que se pueda escribir en él. La representación la concebía como la huella que dejan en el alma los objetos exteriores. Los recuerdos de las representaciones obtenidas anteriormente sirven de base a las representaciones generales. Los juicios y las inferencias dan un conocimiento verdadero. El criterio de la verdad consiste en la representación "que aprehende" su objeto.

Los estoicos aproximaban la lógica a la retórica y a la gramática. Al dividir los juicios en simples y compuestos, estudiaban la dependencia de la verdad o falsedad del juicio compuesto respecto de los juicios simples que lo forman.

Posteriormente, los elementos materialistas del estoicismo antiguo quedaron reducidos a cero y la escuela estoica se convirtió en uno de los principales centros de la filosofía idealista reaccionaria de la sociedad esclavista.

Los filósofos e historiadores reaccionarios ensalzan por todos los medios el idealismo de los estoicos y toman de ellos algunas ideas muy provechosas para los ideólogos de las clases explotadoras. Entre los idéologos burgueses goza de especial difusión la ética estoica, según la cual la virtud por sí sola puede darnos la felicidad, sin que sean necesarios los bienes materiales. El fin más alto de la vida humana es la "apatía", es decir, la liberación total de las pasiones, del placer, de la concupiscencia, de la tristeza y del temor. De aquí partieron los hilos que llevaron posteriormente al ascetismo cristiano. Semejante ética invitaba a los trabajadores a aceptar sumisamente su destino de esclavos, a buscar la felicidad en la "virtud" y a no luchar contra sus opresores.

El *escepticismo* es también una doctrina característica de la filosofía helenística decadente. *Pirrón* (hacia 365-275 a. n. e.), fundador de la corriente escéptica, sostenía que las cosas son absolutamente incognoscibles. De ellas no podemos decir nada verdadero ni falso; más todavía, ni siquiera podemos afirmar si existen o no. De ahí que Pirrón propugnara la suspensión de cualquier juicio, la renuncia total al conocimiento. La suspensión de todo juicio da una quietud de ánimo, libera de la duda y nos hace indiferentes ante las pasiones, ante la alegría y el dolor. El ideal

del sabio escéptico es la *ataraxia*. Diógenes Laercio cita el siguiente hecho como ejemplo de ataraxia.

Habiéndose embarcado Pirrón un día de tormenta llamó la atención de sus turbados compañeros de viaje hacia un cerdo que mantenía una absoluta indiferencia y que continuaba comiendo con la mayor tranquilidad. Entonces les dijo: "He ahí la *ataraxia* que debe poseer el sabio."

El escepticismo expresaba los rasgos más regresivos de una filosofía decadente que renunciaba a conocer la verdad objetiva, a la par que predicaba el alejamiento de la vida y la total indiferencia hacia ésta.

La difusión de las ideas de Pirrón y sus discípulos ponía de manifiesto la profundidad de la crisis experimentada por la sociedad esclavista, así como la descomposición de su supraestructura ideológica.

Vemos, por tanto, que la filosofía de la antigua Grecia se distinguía por su gran variedad y riqueza de corrientes. En ella se dieron los gérmenes o brotes de todas las concepciones del mundo posteriores. La filosofía de los antiguos griegos se desarrolló cuando ya había surgido, tanto en Grecia como en los países de Oriente, la división entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, división que representaba un fenómeno progresivo en la época en que la comunidad primitiva era desplazada por el régimen de la esclavitud. Numerosas y variadas escuelas filosóficas griegas se formaron en la época en que se agudizó la lucha política entre los diferentes sectores de la clase esclavista y en que las contradicciones entre los esclavos y los esclavistas se ahondaban cada vez más. La ampliación de los vínculos comerciales de la antigua Grecia con los pueblos de Oriente contribuyó a que los griegos conocieran la cultura de esos pueblos y se familiarizaran con sus adquisiciones científicas y sus ideas filosóficas.

Dentro de cada una de las dos tendencias fundamentales y opuestas entre sí de la filosofía griega —o sea el materialismo y el idealismo—, fueron plasmándose diversas escuelas y tendencias.

El antiguo materialismo griego era, a la vez, una concepción dialéctica espontánea del mundo, pero en su seno fue apuntando también una tendencia antidialéctica a la desarticulación y al análisis. Esta tendencia constituía el germen inicial, aún no desarrollado, del materialismo mecanicista y metafísico futuro. Las ideas de los antiguos materialistas griegos sobre la materia, sobre el devenir de ella y su sujeción a leyes se caracterizaban por su gran diversidad.

En su concepción de la materia, las escuelas materialistas más antiguas partían de la percepción inmediata, concreto-sensible, de la naturaleza. Al desarrollarse posteriormente, el materialismo griego antiguo llegó a la concepción más profunda y más generalizada de la materia como fundamento material de los fenómenos naturales, fundamento que la razón podía conocer por medio de los órganos sensoriales. Esto se relacionaba con la aplicación del análisis lógico al concepto de materia, concebida como el conjunto de las partículas materiales. A su vez, el concepto de partícula material variaba en las distintas escuelas materialistas; se revelaron divergencias sobre el modo de abordar el estudio de las partículas materiales —modo cuantitativo o cualitativo— y surgió el problema de la divisibilidad o indivisibilidad de esas partículas, del carácter de su movimiento.

Los antiguos materialistas también se plantearon y resolvieron de dis-

tinta manera el problema del movimiento de la materia, formularon los primeros atisbos del automovimiento de la materia, del devenir por medio de la lucha de contrarios, y dieron respuestas diversas a esta cuestión.

En el curso de la lucha del determinismo contra la teología, fue resolviéndose el problema de la sujeción de la naturaleza a leyes objetivas; los materialistas rechazaron la teleología por ver en ella un modo anticientífico de abordar los fenómenos naturales y expusieron distintas concepciones de la necesidad. Pero en el propio determinismo, dirigido contra el idealismo y la religión, se anidaba cierta tendencia fatalista, que fue superada por el materialismo sobre la base de su atisbo dialéctico espontáneo del carácter contradictorio del movimiento.

En los problemas gnoseológicos también se puso de manifiesto la diversidad de corrientes filosóficas de la antigua Grecia. Enfrentándose a la "línea de Platón", los materialistas defendían el materialismo sensualista contra el racionalismo idealista. Se enriqueció cada vez más la teoría materialista del conocimiento y fue adquiriendo mayor profundidad la concepción de las relaciones mutuas entre los grados sensibles y racional del proceso cognoscitivo.

El idealismo, opuesto al desarrollo de la "línea de Demócrito", se dividió a su vez en diversas escuelas y corrientes; encabezaban el campo idealista los representantes del idealismo objetivo, del platonismo. Pero, junto a este racionalismo idealista, aparecieron también los primeros brotes de un sensualismo idealista. Durante el período de desintegración de la antigua sociedad esclavista griega se propagaron especialmente diversas formas del escepticismo, del agnosticismo antiguo (escuela de Pirrón, escepticismo académico que sustituyó en la Academia al idealismo platónico). En ese mismo período se elevó cada vez más el papel de las escuelas decadentes místico-idealistas y religiosas. En todos estos múltiples y variados gérmenes de diversas concepciones del mundo se revelaba ya el contenido fundamental de la historia de la antigua filosofía griega: la lucha entre la "línea de Demócrito" y la "línea de Platón".

La riqueza de ideas de la antigua filosofía griega, la existencia de gran número de escuelas dentro de ella, la aguda lucha entre el idealismo y el materialismo y la íntima relación entre las concepciones filosóficas de los antiguos pensadores griegos y los acontecimientos políticos de esta agitada época demuestran que la filosofía griega ocupa un lugar prominente en la historia de la cultura y que, al mismo tiempo, constituye una importante fase del progreso del conocimiento humano.

5. Desarrollo de la filosofía en la antigua Roma. El materialismo de Tito Lucrecio Caro

Las contradicciones inherentes a la sociedad esclavista alcanzaron una tensión extrema en la antigua Roma, donde la lucha de clases de los esclavos contra los esclavistas adoptó la forma de levantamientos armados de masas que se prolongaron durante largos años. Hasta el siglo IV a. n. e. inclusive, la economía de la antigua Roma se caracterizaba por el predominio de la pequeña propiedad agrícola, de la economía natural y del modo patriarcal de vida. Sin embargo, ya en esa época se había iniciado el pro-

ceso de concentración de la propiedad privada particular y se libraba una lucha entre la aristocracia gentilicia (los patricios) y los plebeyos (pequeños propietarios que carecían de derechos). La forma ideológica dominante era la religión politeísta.

Bajo la república esclavista, a partir del siglo III a. n. e., se desarrolla el modo esclavista de producción, se extiende la gran propiedad agraria y se arruinan los campesinos. Durante este período, la República Romana sostiene una serie de guerras de conquista, que traen consigo el sometimiento de muchos pueblos del sur de Europa y del norte de Africa al poder romano. Como resultado de estas guerras de conquista aumenta en Roma el número de esclavos, cuyo trabajo se aprovecha principalmente en los grandes latifundios. El aumento de estos latifundios va acompañado de la expropiación de las tierras de los campesinos. La acumulación de inmensos recursos en dinero contribuyen a elevar las especulaciones financieras y la usura.

En el transcurso de los siglos III-I a. n. e. se desarrolló una encarnizada lucha de clases entre la nobleza esclavista y los campesinos arruinados. Expresión de las contradicciones más agudas de aquel tiempo fue la lucha de los esclavos contra los esclavistas, lucha que, en los siglos III-I a. n. e., se transformó en abiertas sublevaciones armadas. La primera sublevación de los esclavos en Sicilia (138-132 a. n. e.), encabezada por Ennio y Cleón, terminó con la victoria de los sublevados. Los esclavos derrotaron a las tropas de los esclavistas y mantuvieron su dominio durante varios años. La segunda insurreción de los esclavos en Sicilia (104-101 a. n. e.), encabezada por Trifón (Salvio) y Atenión, marcó el comienzo de una serie ininterrumpida de acciones armadas. De las rebeliones de los esclavos, la que alcanzó más éxito y mayor volumen fue la acaudillada por Espartaco (74-71 a. n. e.). Para aplastarla, los esclavistas romanos se vieron obligados a recurrir a medidas militares excepcionales y a poner sus fuerzas en extrema tensión.

Más de una vez, la lucha de los esclavos contra los esclavistas iba acompañada en Roma de la lucha de los plebeyos contra los patricios, de la lucha de la población urbana sin derechos, de los campesinos pobres y de los pueblos avasallados contra las altas capas explotadoras de la sociedad esclavista. A consecuencia de los levantamientos armados de los esclavos y de las guerras civiles entre diferentes sectores de los hombres "libres", cayó la República esclavista romana, siendo sustituida en el siglo I de nuestra era por una dictadura militar. En el transcurso de los siglos I-V de la era actual, el Imperio Romano se extendió considerablemente merced a nuevas conquistas. Pero la crisis del sistema económico esclavista y las sublevaciones de los esclavos y de los pueblos sojuzgados hundieron al imperio en la decadencia hasta que éste se derrumbó a fines del siglo V.

La intensidad de la lucha entre los esclavos y esclavistas, así como entre los plebeyos y patricios, determinó también el carácter de la lucha ideológica que se libraba en el seno de la sociedad romana.

En la ideología esclavista de la antigua Roma figuraban en lugar preeminente los problemas del Estado, del derecho y la moral. En la creación de la teoría del derecho corresponde un papel muy importante a los pensadores políticos romanos. La esencia de clase del derecho romano estribaba en sancionar legislativamente la explotación de los esclavos y de

las capas más pobres de la población; el derecho romano salvaguardaba la propiedad privada y los privilegios de los esclavistas, a la vez que ponía a los esclavos fuera de la ley. La explotación del hombre por el hombre era considerada como una relación eterna y "natural" entre los hombres.

La filosofía inició su desarrollo en Roma a mediados del siglo II a. n. e. y alcanzó su máximo florecimiento en el siglo siguiente. Después de la conquista de Grecia por Roma (en 146 a. n. e.), se establecieron estrechas relaciones entre ambos países y, tras de hallar entre los romanos un terreno propicio, la cultura helénica se convirtió en una de las fuentes de la cultura romana.

La historia de la filosofía de la antigua Roma es la historia del desenvolvimiento del materialismo y de su lucha con el idealismo. La línea de Demócrito estaba representada en ella por la doctrina materialista de Lucrecio; la línea de Platón, por el eclecticismo de Cicerón, y por la filosofía de los estoicos y de otros idealistas más tardíos, los místicos.

En la filosofía idealista romana imperaba el eclecticismo, orientación filosófica que arraigó en la Academia y también en las escuelas estoica y peripatética. Al igual que los filósofos idealistas griegos, los filósofos romanos defendían la religión y combatían a la ciencia antigua. Sin embargo, estas reaccionarias tendencias idealistas y religiosas no pudieron detener los avances del pensamiento científico romano.

Las necesidades económicas y el progreso técnico, especialmente la construcción de edificios, puentes y caminos, etc., impulsaron en Roma el desarrollo de la ingeniería. La obra de Marco Vitruvio, *Los diez libros de la arquitectura*, dio a conocer a los romanos lo que los griegos habían aportado en este campo. Las ciencias naturales contaban entre sus representantes a Plinio el Viejo, autor de una *Historia Natural* en 37 libros, y a Columela, que escribió el tratado *Sobre la agricultura* en 12 libros. Los progresos de la medicina romana estaban asociados al nombre de Galeno.

Los ideólogos de las capas más progresivas de la clase dominante, partidarios de la democracia esclavista, defendían la tendencia epicúrea materialista. El primer representante del epicureísmo romano fue *C. Amafinius* (segunda mitad del siglo II a. n. e.).

En la propagación de la filosofía materialista y especialmente del atomismo antiguo, ejercieron gran influencia en Roma los materialistas griegos, sobre todo el epicúreo *Fedro*, que escribió una obra antirreligiosa *Sobre los dioses*, y *Filodemo* de Gadara, cuyas obras gozaban de gran popularidad en la sociedad romana. Probablemente, Filodemo fue maestro de Lucrecio.

Filodemo escribió diversas obras abordando los problemas de la religión, la lógica, la retórica, la economía y la historia de la filosofía. En su tratado lógico *De los signos y las designaciones* desarrollaba el método inductivo y una teoría empirista del conocimiento. Filodemo demuestra que los conceptos científicos se forman sobre la base de los hechos observados y que, sobre esta misma base, se formulan las hipótesis acerca de las causas de los fenómenos inasequibles a nuestra percepción y se establecen también las previsiones científicas. La lógica inductiva de Filodemo estaba dirigida contra la lógica dogmática de los estoicos y contra el agnosticismo de los escépticos.

Hacia el siglo I a. n. e. se remonta la actividad del gran pensador de la antigua Roma, filósofo materialista y ateo, *Tito Lucrecio Caro* (aproximadamente 99-55 a. n. e.), ideólogo de la democracia esclavista romana. No se dispone de datos acerca de su vida.

Lucrecio figuraba dentro de la corriente atomística del materialismo antiguo, fundada por Leucipo y Demócrito y continuada por Epicuro.

Su poema filosófico *De rerum natura* ("Sobre la naturaleza de las cosas") es la exposición más completa y sistemática del atomismo antiguo, ya que de las obras de Leucipo y Demócrito sólo se conservan algunos fragmentos y de los libros de Epicuro no han llegado a nosotros más que tres cartas y algunas máximas.

Lucrecio aspiraba a vincular la filosofía con las exigencias vitales de la sociedad romana de su tiempo. Quería liberar a sus contemporáneos de las tradiciones reaccionarias que nublaban sus mentes y, sobre todo, de la preponderancia de la religión romana, que se caracterizaba por su rígido dogmatismo, por sus terribles supersticiones y su acusada hostilidad contra el conocimiento científico.

Lucrecio Caro era un ateo militante. En su poema decía que la religión sume a la humanidad en el mayor infortunio, ofusca la razón de los hombres, les induce a cometer acciones inmorales y crímenes y, por último, esclaviza y humilla al hombre.

Al oponerse a la religión, Lucrecio pretendía fundamentar sistemáticamente una concepción materialista de la naturaleza. Basándose en las tesis fundamentales epicúreas, en su doctrina de la naturaleza, Lucrecio recogía ampliamente los datos de las ciencias naturales de la Antigüedad, sumando a ellos sus juicios originales y sutiles observaciones.

El materialismo de Lucrecio arranca de esta primera tesis: nada puede nacer de la nada, por voluntad divina. Si las cosas surgieran de la nada, los seres no necesitarían de ningún germen para nacer; los hombres nacerían entonces del mar; los peces, de la tierra, y el ganado mayor y menor caería del cielo; en cada árbol se daría toda clase de frutos, etc.

Lucrecio llegó a atisbar la ley de la conservación de la materia: nada se convierte en nada. Poniendo de manifiesto la eternidad de la materia, decía que en el mundo no se da nunca una aniquilación absoluta, sino pura y sencillamente la descomposición de los cuerpos compuestos en sus elementos componentes, los átomos, invisibles por su pequeñez. No vemos las corrientes de aire que forma un huracán, pero sí podemos percibir su inmenso poder destructivo. La ropa se humedece a orillas del mar y se seca al sol; sin embargo, no vemos cómo se sedimentan y se secan las partículas de la humedad. El anillo que llevamos puesto durante largo tiempo cada vez se vuelve más delgado, el pavimento va borrándose bajo las pisadas de la multitud, etc.

Lucrecio solamente admitía la existencia de los cuerpos y del espacio vacío; la porosidad de los primeros y su diferente peso específico demuestran, según él, que existe el vacío. Todo lo demás no son más que propiedades *(coniuncta)* de los cuerpos o fenómenos *(eventas)* suyos. Las propiedades de las cosas existen objetivamente, pero no por sí mismas, sino en los cuerpos. Propiedad es aquello que no puede ser separado en absoluto de un cuerpo; por ejemplo, el peso, de la piedra; el calor, del fuego, y la humedad, del agua.

También el tiempo es una propiedad de la materia; no existe por sí mismo, al margen del movimiento o reposo de los cuerpos.

Los cuerpos se dividen en simples y compuestos. Los cuerpos simples (los principios o las semillas de las cosas) son las partículas ínfimas de materia que no pueden ser desintegradas ni destruidas. Lucrecio piensa que la divisibilidad infinita de la materia es imposible. Si la materia fuese infinitamente divisible, la destrucción de las cosas habría llegado tan lejos en el pasado infinito que todo se hallaría en un estado de disgregación y ya nada permanecería unido. Y si las partículas materiales ínfimas se compusieran, a su vez, de infinitas partes, de tal modo que el proceso de división no conociera ningún límite, entonces la cosa más diminuta, en virtud de su inagotabilidad, no podría distinguirse en nada del universo. Lucrecio apela al sentido común que, según él, nos obliga a reconocer la existencia de partículas muy pequeñas y absolutamente indivisibles.

Lucrecio no utilizó nunca el vocablo griego "átomo"; en vez de él, empleaba los términos "principios de las cosas", "primeros cuerpos", "cuerpos generadores" y "semillas", así como "elementos", "corpúsculos", etcétera.

En su poema escribe:

> Porque serán materia de mi canto
> La mansión celestial, sus moradores;
> De qué principios la naturaleza
> Forma todos los seres, cómo crecen,
> Cómo los alimenta y los deshace
> Después de haber perdido su existencia:
> Los elementos que en mi obra llamo
> La materia y los cuerpos genitales,
> Y las semillas, los primeros cuerpos,
> Porque todas las cosas nacen de ellas.[102]

Para poder explicar todos los fenómenos de la naturaleza, hay que admitir, según Lucrecio, la existencia de los átomos y del vacío:

> Estriba, pues, toda naturaleza,
> En dos principios: cuerpos y vacío
> En donde aquéllos nadan y se mueven...[103]

Aunque todas las cosas, todos los fenómenos naturales, son cambiantes y pasajeros, los "primeros cuerpos" (los átomos) de que se componen son eternos e indestructibles. Son también indivisibles, tienen solidez y peso y son tan diminutos que escapan a nuestra vista; además, son homogéneos por su masa e impenetrables; se distinguen por su forma y magnitud y (en las combinaciones) por su posición y cantidad. Estos "primeros cuerpos" carecen de color, olor, sabor o sonido; tampoco tienen suavidad, flexibilidad, porosidad u otras cualidades. Todas estas cualidades se dan exclusivamente en los cuerpos compuestos. Pero las propiedades de éstos dependen de la forma de los átomos componentes, así como de su

[102] Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*, pág. 35 (II, 70-79), trad. esp. de José Marchena, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946.
[103] Ibídem, pág. 47 (I, 558-560).

cantidad y posición. Al cambiar la posición de los átomos o alterarse el orden en que se combinan, cambian también las cualidades de las cosas. No toda combinación de átomos es posible, ya que los átomos se combinan con sujeción a determinadas leyes.

Las formas de los átomos son muy diversas, pero esta diversidad no es infinita; sólo es infinito el número de átomos de cada especie (en este punto, Lucrecio se adhiere a las ideas de Epicuro y se separa de Demócrito). La limitación de la diversidad de formas de los átomos se pone de manifiesto en la constante repetición de las cosas del mismo género (por ejemplo, en los fenómenos hereditarios).

En el modo de concebir el movimiento de los átomos, Lucrecio se suma a Epicuro. Distingue tres clases de movimiento: 1) movimiento por impulso; 2) movimiento rectilíneo hacia abajo, en virtud del peso, y 3) desviación espontánea *(clinamen)* de los átomos con relación a esta línea recta en su caída vertical.

La tesis de la desviación de los átomos demuestra el carácter dialéctico espontáneo de las ideas de Lucrecio, al igual que de las de Epicuro, sobre el automovimiento de la materia.

> Y has de entender también, ínclito Memmio,
> Que aun cuando en el vacío se dirijan
> Perpendicularmente los principios
> Hacia bajo, no obstante, se desvían
> De línea recta en indeterminados
> Tiempos y espacios; pero son tan leves
> Estas declinaciones, que no deben
> Apellidarse casi de este modo.
>
> Pues si no declinaran los principios,
> En el vacío, paralelamente,
> Cayeran como gotas de la lluvia;
> Si no tuvieran su reencuentro y choque,
> Nada criara la naturaleza.[104]

Lucrecio refutó la idea de los representantes de la escuela atomista que creían que el choque de los átomos podía explicarse por la gran velocidad del movimiento de los átomos más pesados en el vacío. Según él, la formación de los mundos sólo puede explicarse por causas internas, por la desviación (espontánea) de los átomos.

Así, pues, en la doctrina de Lucrecio se da ya el atisbo dialéctico de que el movimiento se halla unido indisolublemente a la materia y de que aquél no es sino el automovimiento de ella, que se opera sin ninguna intervención de los dioses. Si los dioses son los que han creado y gobiernan al mundo, ¿de dónde proviene entonces —se pregunta Lucrecio— la injusticia que reina en él; de dónde tanto dolor, tanto sufrimiento e infortunio?

> ... No puede ser hecha por los dioses
> Máquina tan viciosa e imperfecta.[105]

[104] Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, ed. cit., pág. 78 (II, 273-285).
[105] Ibídem, pág. 210 (V, 282-283).

Continuando las tradiciones del materialismo antiguo, Lucrecio sostenía que el cambio es universal y eterno en la naturaleza y que constantemente se produce una formación y destrucción de mundos; afirmaba asimismo la eterna renovación de la naturaleza mediante la generación de unos fenómenos y la corrupción de otros. En el movimiento infinito de los átomos, movimiento que se produce eternamente, aquéllos participan en infinitas combinaciones mutuas que dan origen a todos los fenómenos naturales.

Lucrecio consideraba que el universo es infinito. No es posible que tenga límites, ya que fuera del universo no puede existir nada. Si fuera finito, hace ya mucho que toda la materia, al caer cada vez más bajo, se habría amontonado en el fondo del universo y todo el movimiento habría cesado. Pero no hay reposo en ninguna parte; la materia que engendra las cosas se mueve eternamente; por tanto, en el universo no hay ninguna región que esté absolutamente abajo. Tan infinita como el espacio es la materia. Y dado que el universo no tiene límites, tampoco puede tener un centro. Al ser infinito el universo, no podemos pensar de ninguna manera que nuestro mundo sea el único existente. En el universo nacen, se desarrollan y perecen innumerables mundos.

Al igual que los demás mundos, la Tierra ha surgido de la combinación de los átomos. A su vez, todo está sujeto en ella a un cambio y devenir constantes.

Lucrecio trataba de explicar las causas naturales del origen de la tierra, del mar, del cielo y de los astros; de la vida terrestre, de las plantas y, por último, del hombre.

En el poema se intenta explicar, desde el punto de vista del materialismo antiguo, fenómenos como el trueno y el relámpago, la lluvia, el rocío, los torbellinos, el viento, el granizo, la nieve, la escarcha, así como los temblores de la tierra, la acción de los volcanes, las propiedades magnéticas, etc. También ofrece el poema explicaciones originales, aunque no científicas, de los eclipses de Sol y de Luna, así como de otros fenómenos cósmicos y astronómicos.

Lucrecio sostiene que la vida procede directamente, por generación espontánea, de los "principios". En tiempos remotos, de la tierra aún joven nacieron los organismos por este orden: primero, las plantas; después, los animales y el hombre. Ahora que la tierra ha envejecido sólo nacen de ella, por generación espontánea, los animales pequeños. También atisbó Lucrecio el fenómeno de la lucha de los animales por la existencia, lucha que lleva a la extinción de las especies que no se adaptan a las condiciones del medio. Así se explicaba Lucrecio el hecho de que hubieran desaparecido de la faz de la tierra muchas especies animales que existieron anteriormente; como advierte Herzen, esto demuestra que Lucrecio debió conocer algunos fósiles. Refiriéndose a las especies extinguidas, Lucrecio criticó la doctrina de Empédocles, doctrina según la cual en otros tiempos habían existido seres monstruosos (semifieras, semihombres, etc.).

Lucrecio distinguía el alma *(anima)* o principio vital y el espíritu *(animus)* o conciencia e inteligencia. Tanto el alma como el espíritu son materiales y se componen de átomos sumamente sutiles y pequeños. El espíritu tiene su asiento en el centro del pecho, mientras que el alma se halla dispersa por todo el cuerpo. Espíritu y alma nacen y mueren simultánea-

mente con el cuerpo. La muerte significa la desintegración del cuerpo, del alma y del espíritu en sus principios componentes.

Lucrecio consideraba absurda la doctrina de la transmigración y de la inmortalidad de las almas. Según él, la íntima relación entre el cuerpo, el espíritu y el alma demuestra que las ideas acerca de un reino de ultratumba y sobre los castigos después de la muerte no son más que invenciones. Lucrecio rechazaba primeramente el temor a la muerte. La muerte no es nada; no representa un sufrimiento, sino la liberación de los sufrimientos. Después de morir, ya no somos; por tanto, no hay sensaciones ni sentimientos. El temor de los hombres a la muerte proviene de su ignorancia de las leyes de la naturaleza.

Siguiendo a Epicuro, Lucrecio criticaba la doctrina de Platón conforme a la cual las almas existen por sí solas, fuera del cuerpo; asimismo criticó su teoría de la preexistencia de las almas y de la *anamnesis*, la mística doctrina del "alma universal", etc.

La teoría del conocimiento de Lucrecio tiene un carácter materialista. Parte del criterio de que la percepción sensible proporciona un conocimiento de la realidad objetiva y de que las cualidades de las cosas existen objetivamente, no sólo en nuestra conciencia.

La acción de los átomos, que componen los objetos exteriores, sobre los átomos que forman los órganos sensoriales provoca las sensaciones, cuyos datos generaliza la razón, dando origen al conocimiento.

La teoría materialista ingenua de Lucrecio sobre las sensaciones (visuales, auditivas, gustativas, etc.) se basa en la doctrina de las imágenes (simulacros), que emanan sin cesar de todas las cosas. Gran interés reviste la intuición de Lucrecio de que la intensidad del estímulo externo debe tener cierta magnitud para que pueda producirse la sensación. Lucrecio expone con todo detalle la doctrina atomista de las imágenes, o de la emanación:

> Por lo cual es preciso que confieses
> Las emisiones de los simulacros
> Que hieren muchos ojos y producen
> La visión: en efecto, los olores
> De ciertos cuerpos son emanaciones
> Continuas: de este modo emana el frío
> De los flúidos; calor del Sol emana,
> Y la sal que se come las riberas
> Del mar emana: y los sonidos varios
> Sin cesar por el aire van volando...
> ... tanta certeza
> Tenemos de que envían emisiones
> De sí todos los cuerpos de continuo,
> Que a todas partes giran sin pararse,
> Y sin interrumpir jamás su flujo,
> Pues tenemos continuas sensaciones,
> Ver, oler y aun oir podemos siempre [106].

Lucrecio exagera un tanto el papel de las sensaciones, pues considera que pueden darnos por sí solas una certeza absoluta y que los datos de los sentidos no pueden ser refutados.

[106] Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, ed. cit., pág. 163 (IV, 301-319).

Así en la relación de los sentidos
Si no hay seguridad y confianza,
Los juicios que formares es preciso
Te salgan todos falsos e ilusorios.[107]

Las sensaciones, según Lucrecio, engendran en nosotros conceptos verdaderos y con su verdad destruyen la falsedad. Ahora bien, los datos sensoriales son interpretados por la razón, y esta interpretación puede ser falsa, ya que la razón también puede equivocarse. Así, las ilusiones visuales nacen de las ficciones de la razón, introducidas por el sujeto cognoscente en la interpretación de los datos de la percepción sensible, a consecuencia de lo cual cree ver lo que en realidad no ve.

Lucrecio admitía que la razón (el pensamiento teórico) desempeña una importante función en el proceso cognoscitivo; la razón amplía nuestro conocimiento, pero sus productos solamente son verdaderos cuando se basan en los datos de los sentidos.

Al explicar los fenómenos de la naturaleza, Lucrecio aplicaba el principio epicúreo de la pluralidad de los mundos, según el cual los mismos fenómenos pueden ser provocados por diferentes causas; y, como Epicuro, sostenía también que sólo deben admitirse como causas los fenómenos naturales, no los sobrenaturales.

La teoría epicúrea de la multiplicidad de las causas desarrollada por Lucrecio y la exclusión de todo factor sobrenatural en la explicación científica de los fenómenos naturales y sociales representan una valiosa aportación de la escuela epicúrea a la teoría materialista de la causalidad.

Para demostrar la sujeción natural de los fenómenos a leyes, Lucrecio aducía la experiencia de la propia vida; señalaba, por ejemplo, que el suelo mejor labrado da también mejores frutos. Esta idea se relacionaba, a su vez, con el considerable desarrollo de la agricultura y de la astronomía en la antigua Roma.

En la filosofía de Lucrecio ocupa un lugar importante la física, a la que trataba de convertir en fundamento del conocimiento de la naturaleza. A este propósito escribía Marx: "En Lucrecio que, en general, fue el único de todos los antiguos que comprendió la física epicúrea, hallaremos un estudio más a fondo del problema." [108]

Lucrecio impulsó la filosofía materialista en medio de una apasionada lucha contra todas las formas de idealismo: doctrina platónica de la inmortalidad del alma, teoría aristotélica de la "causa final", doctrina pitagórica de la transmigración de las almas, etc. Se opuso asimismo con redoblado brío a la doctrina estoica idealista-religiosa de Dios, como creador, rector y artífice del mundo, fuente del orden y de la belleza del universo. A la voluntad divina, contraponía Lucrecio las leyes inquebrantables de la naturaleza *(foedera naturae)*, demostrando que todo lo crea ella por sí sola, sin necesidad de ninguna ayuda del cielo. Según Lucrecio, la sociedad se halla subordinada también a esas leyes inquebrantables, pues de lo contrario se disolvería.

Al criticar a los escépticos que no admiten la evidencia de los datos

[107] Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, ed. cit., pág. 173 (IV, 725-728).
[108] C. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, trad. rusa, pág. 41.

sensibles, Lucrecio califica sus teorías de "montón de palabras", de "pura palabrería". Y afirma también que si destruimos nuestra confianza en los sentidos, derribamos lo que sostiene nuestra propia vida.

Pero, al mismo tiempo, Lucrecio se pronunciaba contra el dogmatismo, contra la confianza ciega en la autoridad de las escuelas. Al exponer sus ideas materialistas, invitaba al lector a pensar por cuenta propia, a observar la naturaleza y seguir indagando.

En Lucrecio, la concepción materialista de la naturaleza se combina con una visión idealista de la vida social; sin embargo, también aquí se dan atisbos muy valiosos para su tiempo. Supone Lucrecio que los hombres primitivos vivían como animales y traza un cuadro de la paulatina evolución de la cultura material y espiritual de la humanidad. Los hombres primitivos ignoraban todavía el uso del fuego; no conocían la familia, las relaciones sociales ni el Estado, ni tampoco las leyes, la moral, ni el lenguaje. Todo esto fue producto de un largo proceso de desarrollo. Cuando aprendieron a encender el fuego, frotando ramas de árboles o piedras, se produjo el primer cambio importante en la vida humana. Más tarde, tuvo gran importancia el descubrimiento del arte de elaborar los metales (primero, el hierro, y después, el cobre). Para procurarse el necesario sustento, los hombres se valieron primeramente de sus manos desnudas, de sus dientes y sus uñas; después comenzaron a utilizar palos y piedras como instrumentos de trabajo y, por último, aparecieron los instrumentos de metal. Gracias a ellos, se perfeccionó el cultivo de la tierra, la elaboración de tejidos, etc. Al principio, los hombres se alimentaban de lo que les ofrecía el propio suelo: frutos silvestres, bellotas, bayas, hierbas, etc. Tomaban sus alimentos crudos hasta que, más tarde, aprendieron a cocerlos.

En los primeros tiempos, las relaciones entre los sexos no se sujetaban a ninguna regla; posteriormente, en cierta fase de desarrollo, apareció la familia. Más tarde aún, surgió la propiedad privada y el Estado, que pasó, a su vez, por distintas fases: primero, como poder de los reyes, y después, como poder elegido por el pueblo .

La unión de los hombres para formar la sociedad se llevó a cabo, según Lucrecio, sobre la base de un pacto en virtud del cual se comprometían a abstenerse mutuamente de causarse daño y de recurrir a la violencia. El Estado, el derecho y las leyes descansaban sobre un principio contractual, y por tanto, eran fruto de un acuerdo entre los hombres. El origen y desarrollo del lenguaje constituyó asimismo un proceso natural: primero, los hombres recurrían a la mímica para darse a entender; más tarde, imitando a los animales, expresaron sus emociones por medio de sonidos. Con la aparición de la sociedad, se creó una lengua común para todos los hombres, lengua que se enriqueció cada vez más; la existencia de palabras abstractas denotaba ya un alto nivel de desenvolvimiento lingüístico.

Con el progreso de la vida social surgió la escritura y comenzaron a desarrollarse las ciencias y las artes (la música, la poesía, etc.).

Al vislumbrar que la necesidad es la fuerza motriz del avance social, Lucrecio consideraba que el progreso humano es resultado del desarrollo de la razón que busca los medios adecuados para satisfacer las necesidades de la sociedad.

Lucrecio era un ilustrado-ateo que aspiraba a extirpar radicalmente la fe en los dioses. Como otros pensadores ilustrados, veía el origen de la religión en el temor del hombre primitivo a las terribles fuerzas de la naturaleza; dicho origen lo encontraba asimismo en una falsa interpretación de los sueños y en el desconocimiento de las causas naturales de cuanto acaece. Al sostener que las imágenes de los dioses eran fruto de la fantasía humana, el ateísmo de Lucrecio fue más allá que el de Epicuro. Lucrecio criticó la doctrina epicúrea según la cual los dioses viven en los espacios vacíos situados entre los mundos.

En el libro V de su poema, Lucrecio habla de la naturaleza de los dioses, considerándolos algo totalmente inasequible para nuestros sentidos y para nuestra razón, algo sin relación alguna con todo lo existente. La necesidad de que la humanidad se libere del temor a los dioses es la idea central del poema.

Lucrecio se inclinaba en favor de la forma democrática del Estado esclavista y sostenía que la autoridad elegida por el pueblo representaba una forma de gobierno más progresiva que el poder real. Le resultaban odiosos el "ansia de dinero" y la "ciega persecución de honores". Lucrecio se refería despectivamente a los honores que tanto seducían a la aristocracia romana, así como al afán de lucro, característico de la nobleza adinerada (orden de los caballeros), y protestaba asimismo contra el lujo y la excesiva riqueza.

Las aspiraciones de la aristocracia romana de convertirse en "dueña del mundo" suscitaban en Lucrecio una profunda indignación. Era enemigo de la guerra y partidario de que las disputas entre los Estados se arreglaran pacíficamente. Con vivos colores, pintó el cuadro de la decadencia de las costumbres en la sociedad romana, culpando de ella a la religión dominante. Después el punto de vista político, la lucha de Lucrecio contra la religión tenía gran importancia, ya que ésta constituía en Roma el baluarte ideológico de la reaccionaria aristocracia esclavista.

Siguiendo a Epicuro, Lucrecio consideraba que la felicidad es el fin de la vida humana, felicidad que se alcanza mediante la imperturbabilidad, mediante el sosiego de ánimo. Para alcanzar esta imperturbabilidad hay que eliminar el dolor y liberarse de toda inquietud y de todo temor. Como a Epicuro, también era ajena a Lucrecio la idea de una transformación revolucionaria de la sociedad; la ataraxia, ideal de vida del sabio, expresaba el carácter pasivo, contemplativo, de la concepción del mundo de la democracia esclavista en la época de la descomposición del régimen de la esclavitud. Según Lucrecio, a medida que se libera de los falsos temores, de las bajas pasiones y de las necesidades superfluas que le hacen desdichado, el hombre conoce las leyes de la naturaleza y estudia la ética o ciencia que señala las vías que conducen a la felicidad.

Lucrecio no espera que el futuro traiga la felicidad al género humano. Según él, ya en su tiempo ha envejecido la tierra y, como está agotada, recompensa exiguamente el trabajo del agricultor; el mundo es un mundo decrépito que se acerca a su fin. La "muerte inmortal" le acecha. Estos conceptos expresan claramente la limitación histórica de las ideas sociales y de toda la visión del mundo de los ideólogos esclavistas, sordos a la idea de una transformación revolucionaria. Sin embargo, en las condiciones de la antigua Roma, el sistema materialista de Lucrecio repre-

sentaba la cima de la filosofía antigua; era, a su vez, la teoría materialista más avanzada, teoría imbuida de las ideas dialécticas del cambio universal y eterno de la naturaleza, del devenir y de su renovación constante, de la generación y aniquilación de los mundos, etc.

La antigua Roma tuvo en Lucrecio a un eminente filósofo materialista y ateo, combatido furiosamente por la Iglesia durante siglos. La Iglesia Romana ha cultivado la idea de que la filosofía epicúrea es una doctrina inmoral. Durante largos siglos, la reacción feudal ha entregado al olvido la gran obra de Lucrecio. Sólo en 1473 se publicó por vez primera su poema.

Obstinado enemigo del materialismo romano fue el contemporáneo de Lucrecio, famoso orador y jefe político de las postrimerías de la República Romana, *Marco Tulio Cicerón* (106-43 a. n. e.), típico representante del eclecticismo romano. Sus obras, por estar dirigidas contra el materialismo y el ateísmo, gozaron de gran popularidad entre la aristocracia romana, pese a la inconsistencia y a la extrema superficialidad de sus ideas filosóficas. Cicerón fue el primero que vertió al latín muchos términos filosóficos especiales. La terminología filosófica latina, aceptada comúnmente en los países de Europa Occidental, procede de Cicerón.

Su concepción idealista del mundo expresaba claramente los intereses de la clase esclavista. Cicerón se inclinaba ante la aristocracia romana, cuyo esplendor era para él el fin último de la existencia del Estado. Dos de sus obras, *De la república* y *De las leyes,* están destinadas a la apología del Estado esclavista. Cicerón era partidario de un acuerdo entre los estamentos *(concordia ordinum),* concibiéndolo, ante todo, como la unidad del orden senatorial y del orden de los caballeros. Según Cicerón, la propiedad privada es la institución fundamental de la sociedad y el Estado existe para protegerla, de modo que garantice a los pudientes la posibilidad de disfrutar tranquilamente de sus bienes y defienda su propiedad de los atentados de los desposeídos. El ideal político ciceroniano era el Estado esclavista, concebido como una combinación de los regímenes monárquico, aristocrático y democrático. A su modo de ver, ese ideal se plasmaba en la República romana de su tiempo. Cicerón aprobaba que se engañara al pueblo concediéndosele unas libertades políticas ilusorias. Consideraba que la masa del pueblo no era razonable ni estaba apta para gozar de la libertad; sin embargo, a los esclavistas les convenía distraerla con el espejismo de las libertades políticas. También recomendaba que se fomentase en el pueblo las creencias religiosas, la fe en los dioses, en los adivinos, etc. Creía igualmente que era una ocupación baja e indigna del hombre la de procurarse con el trabajo físico los medios de existencia. Los trabajadores asalariados merecían todo su desprecio por ser hombres que "se venden a sí mismos".

Cicerón trató de justificar filosóficamente su reaccionaria moral religiosa, apelando a su teoría del "consentimiento común de los hombres" *(consensus gentium)* y de las "ideas innatas" *(notiones innatae).* Consideraba indiscutible la concepción moral-religiosa que, según él, habían profesado los pueblos en todos los tiempos. A su vez, atribuía un gran valor a la creencia en la adivinación y en la inmortalidad del alma.

Su hostilidad al materialismo y al ateísmo se puso de manifiesto al tergiversar las doctrinas de la escuela atomista, doctrinas que aparecían,

por ello, como algo absurdo. Las obras de Cicerón *Sobre la naturaleza de los dioses*, *De los límites del bien y del mal* y *Disputas tusculanas* se distinguen por sus violentos y triviales ataques contra el epicureísmo.

También figuraba dentro del campo idealista el escritor romano *Marco Terencio Varrón* (116-27 a. n. e.). Se ocupó de los problemas de la matemática y la agricultura, de la historia y la jurisprudencia, de la literatura y la lingüística. Trató de fundamentar la ética y la definió como la ciencia del sumo bien y de la conducta humana. En su obra fundamental, *Antigüedades*, sustentaba la doctrina idealista platónica de un mundo ultraterreno y concebía a Dios como espíritu universal.

En conjunto, las ideas de Varrón se caracterizaban por su burdo eclecticismo.

Una tendencia bastante influyente, dentro de la filosofía idealista de la aristocracia romana, fue el idealismo *estoico*. En esta filosofía desempeñó un papel importante *Panecio de Rodas* (alrededor de 185-110 a. n. e.), fundador de la escuela helenística llamada la "Stoa Media" y maestro de los estoicos romanos.

Mucio Escévola, discípulo y continuador de Panecio, escribió que las creencias religiosas pueden considerarse desde dos puntos de vista: con relación a su verdad y a su utilidad. Decía también que las teorías filosóficas deben permanecer ocultas para el pueblo; a éste hay que inculcarle creencias religiosas, ya que es conveniente permanezca en el error. Escévola distingue tres doctrinas distintas acerca de los dioses: la de los poetas, la de los filósofos y la de la religión oficial. Las doctrinas de los poetas, empezando por Homero, son absurdas y nocivas para la moral pública, ya que atribuyen a los dioses actos inmorales; deben ser desechadas, pues carecen de todo valor tanto desde el punto de vista de la verdad como de la utilidad. Las teorías filosóficas (físicas) sobre los dioses son valiosas desde el ángulo de la verdad, pero resultan innecesarias e incluso nocivas para el pueblo; por esta razón, no deben ser de su dominio. En cuanto a la doctrina de la religión estatal, base del culto, debe ser aceptada por todos. Escévola exige que se observe escrupulosamente el culto de la religión oficial y él mismo desempeñó el cargo de sacerdote, que era hereditario en su familia, aunque en su teoría filosófica sostenía que los dioses no son sino grandes hombres de otros tiempos y que la divinización de los héroes constituye el fundamento de la religión.

En los tiempos del Imperio Romano, en las condiciones de decadencia y crisis del modo esclavista de producción y de agudización de la lucha de clases entre los esclavos y los esclavistas, la filosofía de la clase dominante se convirtió definitivamente en una concepción del mundo reaccionaria, místico-idealista. La convicción de que los hombres estaban en una situación sin salida, la resignación ante el despotismo y la arbitrariedad y, al mismo tiempo, la democratización de la clase dominante; tales eran los rasgos principales de la vida espiritual de la clase esclavista de Roma en aquella época.

La insatisfacción que producía la situación existente a una parte de la sociedad se traducía en la idealización de los tiempos lejanos. Así, Ovidio y Virgilio cantaban la "vida paradisíaca" de una remota "edad de oro".

Con el siglo III a. n. e. se abre la época de la crisis y decadencia de

la sociedad esclavista romana. Cada vez se ahonda más y más el proceso de descomposición económica, política, intelectual y moral de la sociedad esclavista. La clase dominante de la antigua Roma crea entonces su último sistema filosófico: el neoplatonismo.

En esa misma época, el estoicismo romano se acerca cada vez más al platonismo hasta que degenera definitivamente en una doctrina reaccionaria, idealista-religiosa.

Lucio Anneo Séneca, fundador del estoicismo romano, de la "Nueva Stoa", nació entre los años 6 y 3 a. n. e. y murió el año 65 de la era actual. Hijo de un retórico, que pertenecía al orden de los caballeros, fue preceptor de Nerón, heredero del trono. Durante los primeros años del reinado de Nerón, Séneca ocupó una elevada posición; disfrutaba de una inmensa influencia en la corte y llegó a ser uno de los hombres más ricos de Roma. "Este estoico que predicaba la virtud y la indiferencia fue el primer intrigante en la corte de Nerón, lo cual no dejaba de hacerse sin servilismo; logró además que Nerón le regalase dinero, haciendas, huertos, palacios, y aunque predicaba la pobreza evangélica de Lázaro, él mismo era, en verdad, como el rico de esa parábola." [109]

En la doctrina de Séneca se conjugaban el fatalismo y el misticismo, característicos de su concepción del mundo, con el panteísmo estoico y la teoría platónica de la inmortalidad del alma.

Para Séneca, la ética es la parte fundamental de la filosofía. Sus concepciones morales tienen un carácter idealista subjetivo. Según él, la felicidad se halla en el interior de nosotros mismos y es independiente del mundo exterior. En la naturaleza impera el destino, el hado; la marcha de los acontecimientos en el mundo no puede modificarse en nada. El destino conduce al que lo desea; al que no, lo arrastra *(volentem fata ducunt, nolentem trahunt)*. La virtud del hombre consiste en aceptar el destino y someterse a él. No está en nuestras manos poder cambiar las cosas en el mundo exterior, en la vida política y social.

Séneca trataba de encubrir los intereses de los explotadores, predicando la compasión y el amor al prójimo: todos los hombres son hermanos, pues todos tienen una misma naturaleza racional. El cuerpo del esclavo pertenece al señor; pero su espíritu es señor de sí mismo. Así, pues, la ética de Séneca servía para justificar moralmente la explotación esclavista; con ella, se pretendía esfumar la intensidad de la lucha de clases entre los esclavos y los esclavistas y convertir la moral idealista religiosa en una especie de opio para las clases explotadas de la sociedad.

En la doctrina estoica del liberto *Epicteto* (nace hacia el año 50 de nuestra era y muere alrededor del año 138) se expresaba cierta protesta de las masas oprimidas contra el régimen social esclavista.

Como Sócrates, redujo su obra a la enseñanza verbal y no dejó nada escrito. Un discípulo suyo, *Flavio Arriano*, recogió sus lecciones en los libros *Disertaciones de Epicteto, Pláticas amistosas de Epicteto* y *Pequeña guía.*

De acuerdo con la doctrina de Epicteto, la virtud es el bien supremo para el hombre y sólo en ella radica la felicidad. Tesis fundamental de

[109] F. Engels, *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, 1935, t. XV, pág. 607.

su ética es la que afirma que los bienes o males externos no pueden aumentar o disminuir en absoluto la felicidad.

Al predicar el fatalismo, afirmando que en nada puede alterarse la marcha de las cosas, Epicteto invitaba a soportar mansamente todas las penalidades de la vida y a aceptar con resignación la explotación, la falta de derechos del esclavo y la opresión social y política. La esencia de la ética de Epicteto se resume en esta sentencia: "¡Sufre y abstente!" Condenaba la explotación desde un punto de vista moral y trataba de llamar a "la conciencia" de los esclavistas. "Recuerda —decía refiriéndose a ellos— que a ti, hombre ocioso, te sirven los que trabajan; a ti, que comes, te sirven los que no comen; a ti, que hablas, los que callan, y a ti, que estás libre de cuidados, los que están atados por sus quehaceres."

Oponiéndose a Platón y Aristóteles, decía Epicteto que todo trabajo merece respeto. Consideraba asimismo que cada hombre estaba obligado a tomar parte en la vida social y a buscar, en todos sus actos, no el bien personal, sino el colectivo. Según su doctrina, la esencia del hombre es la razón; todo su Yo está en la razón, en el espíritu.

A la par que negaba la inmortalidad del alma, Epicteto afirmaba que el hombre puede alcanzar en su vida terrena la perfección absoluta y la felicidad.

La existencia del filósofo aquí en la tierra no sólo es fácil, sino bella. Transigiendo con el régimen esclavista, Epicteto sostenía que el destino ha predeterminado el papel que debe desempeñar cada uno en la vida: a unos les ha tocado ser esclavos, y a otros, señores. Estas exhortaciones a la resignación y a la pasividad revestían un carácter reaccionario y servían objetivamente los intereses de la clase esclavista.

Entre los partidarios del estoicismo romano figuraba también el emperador *Marco Aurelio Antonino* (121-180). En sus *Soliloquios*, obra impregnada de pesimismo, se reflejaba el proceso de descomposición de la sociedad esclavista. Marco Aurelio recomendaba una absoluta indiferencia hacia todo lo que acontece en el mundo. De acuerdo con su doctrina, el destino que le ha tocado a cada uno es el que corresponde a su naturaleza y el que más le conviene; de ahí que sea insensato tratar de modificar nuestra situación social. En su filosofía, Marco Aurelio propugna que el hombre renuncie al mundo exterior y dirija su mirada al mundo subjetivo de las experiencias internas individuales. Al considerar que el régimen esclavista era eterno e inmutable, Marco Aurelio no veía ninguna salida al estado de decadencia de la sociedad de su tiempo, predicando por ello el misticismo y la autocontemplación.

Al justificar desde un punto de vista moral el dominio de clase de los esclavistas, los estoicos trataban de atenuar la violencia de la lucha de clases, difundiendo la idea reaccionaria de la "amistad" de los hombres, independientemente de su posición social. Por tanto, la filosofía estoica trataba de perpetuar el régimen de la esclavitud y defendía los intereses de la clase dominante; ello explica el éxito que tuvo entre los esclavistas romanos.

Además de la filosofía estoica, entre las nobleza esclavista romana se hallaba ampliamente difundido el escepticismo.

La *escuela escéptica*, en la que figuraban Enesidemo, Agripa, Sexto Empírico y otros, se distinguía por su indiferencia hacia los problemas sociales y políticos. Oponiéndose a las llamadas escuelas "dogmáticas"

(epicúrea, estoica, académica y peripatética), los escépticos afirmaban que la verdad es incognoscible. De acuerdo con su doctrina agnóstica, ni la percepción sensible ni el pensamiento proporcionan un conocimiento de la verdad. De aquí deducían la necesidad de suspender todo juicio, tanto sobre la esencia de las cosas como sobre el valor de ellas. La suspensión del juicio conduce, conforme a su doctrina, a la *ataraxia* que tan vanamente buscaban los epicúreos y los estoicos. El agnosticismo de los escépticos romanos, su renuncia a enjuiciar los fenómenos de este mundo, ponía de relieve con fuerza especial el carácter regresivo de la ideología de las clases dominantes en la época de la decadencia del régimen esclavista. El escéptico Enesidemo escribió dos obras, *Discursos pirrónicos* y *Esbozos pirronianos;* también dejó diez "tropos" o modos de refutar. Enesidemo intentó especialmente quebrantar las doctrinas materialistas antiguas acerca de la causalidad en la naturaleza. Afirmaba asimismo que la percepción sensible depende de diversas condiciones y que, por ello, hay que admitir la absoluta relatividad de los datos de los órganos de los sentidos. Y, tratando de fundamentar esta afirmación, se remitía a la diversidad de opiniones, costumbres y leyes.

Posteriormente, los escépticos romanos redujeron sus "demostraciones" de la incognoscibilidad del mundo a dos "tropos" que decían así: *a)* ni la percepción ni el pensamiento proporcionan un conocimiento cierto; por esto, no puede haber verdades evidentes por sí mismas; *b)* si no hay verdades evidentes por sí mismas, pierde también toda su validez el conocimiento obtenido por medio de razonamientos.

Destacado representante del escepticismo romano fue *Sexto Empírico* (siglo II de nuestra era), autor de las obras tituladas *Elementos pirronianos* y *Contra los matemáticos.* Afirmaba que el escéptico absoluto no pronuncia ningún juicio que tenga pretensiones de verdad, aspirando solamente a poner en guardia a los hombres contra el pernicioso "dogmatismo", que los conduce a la confusión y a actos erróneos. Afirmaba asimismo que el escéptico debe satisfacer, naturalmente, sus propias necesidades, acatar las costumbres y leyes de su país, llegando incluso a observar los ritos religiosos. Pero no puede obrar así por convicción, ya que no tiene convicción alguna. A juicio de Sexto Empírico, las convicciones humanas, sobre todo los ideales morales, representan un obstáculo en el camino de la felicidad del hombre, ya que provocan vehementes deseos e intensas pasiones. Ahora bien, la felicidad radica en la tranquilidad de ánimo y en la moderación de los afectos; por esta razón, Sexto Empírico se pronunciaba resueltamente contra todo género de principios morales, por considerarlos no sólo superfluos, sino dañinos.

El escepticismo neopirrónico, que se manifestaba claramente en Sexto Empírico, traducía la vacuidad ideológica y la descomposición moral de la clase esclavista romana, su decadencia y falta de horizontes, su ausencia de interés por la actividad política y social.

Al combatir el materialismo, los escépticos servían objetivamente a la religión, puesto que su desconfianza en el poder de la razón despejaba el camino a la fe. El escepticismo, hostil al conocimiento científico, contribuyó a la propagación de las doctrinas místico-religiosas que llegaron a prevalecer en el Imperio Romano durante los últimos siglos de su existencia.

La agonía de la antigua sociedad esclavista se expresaba en las doc-

trinas místico-religiosas, en la filosofía judeo-alejandrina y en el neoplatonismo.

Los brotes del *neopitagorismo* romano se remontan al siglo I a. n. e., época en que, como resultado de las sublevaciones de los esclavos, de la guerra civil y de las calamidades naturales (inundaciones, malas cosechas, etc.) que se abatieron sobre la República Romana, comenzaron a difundirse entre los esclavistas actitudes místico-religiosas y a propagarse intensamente los cultos místicos orientales, así como delirantes ideas acerca de un próximo fin del mundo. Entre los primeros neopitagóricos figuraba en Roma Nigidio Figulo, amigo de Cicerón. Pero el más conocido representante del pitagorismo es Apolonio de Tiana (siglo I de nuestra era).

Otra de las corrientes religiosas y místicas, aparecidas en el Estado romano, fue la filosofía judeo-alejandrina, cuyo exponente principal fue *Filón* (nacido hacia el año 25 a. n. e. y muerto alrededor del año 40 de la era actual).

Filón influyó considerablemente en la teología cristiana. Pugnaba por fundir la teología con las doctrinas idealistas de Platón y de la Stoa, recurriendo para ello al método de la interpretación alegórica, distinguiendo en los dogmas religiosos un sentido literal (corpóreo) y otro simbólico (espiritual). Elevando infinitamente a Dios sobre el mundo, Filón sostenía que Dios actuaba sobre éste por medio de unas esencias o ideas en el sentido platónico que él identificaba con los ángeles de la religión judaica. Conforme a su doctrina, las ideas residen en el Logos o razón divina que colma el abismo que media entre Dios y el mundo, como eslabón intermedio entre ambos. Para Filón, el fin supremo de la vida consiste en el éxtasis místico, que asemeja el hombre a Dios.

El fundador de la doctrina mística del neoplatonismo (escuela alejandrino-romana) fue *Plotino* (204-270), que expone en las *Enéadas* sus ideas filosóficas. De acuerdo con su doctrina, el fundamento último de todo lo existente es Dios, primera esencia inasequible e inefable que trasciende al ser y al pensamiento y que se halla por encima de todos los opuestos y de todas las determinaciones. En virtud de su superabundancia, este "supraser" engendra de su propio seno todo lo existente por un proceso de irradiación o emanación. Las emanaciones de Dios representan distintas fases de un proceso en el que la perfección va degradándose. Lo primero que nace de Dios es el Intelecto Universal, que contiene el mundo inteligible de las ideas; el segundo grado del proceso de emanación es el Alma del Mundo, de la que son partes las almas singulares; finalmente, por una tercera emanación se crea el mundo sensible de los fenómenos. El fin último de la vida humana consiste en el retorno a Dios, en la liberación del alma respecto del cuerpo, en la semejanza con Dios y en la unidad con él en el éxtasis. La actividad político-social la situaba Plotino por debajo de la contemplativa, y si bien es cierto que soñaba con el Estado "ideal" platónico, sólo pretendía con ello que los "elegidos" pudieran consagrarse plenamente a la contemplación de Dios.

Los más destacados representantes de la escuela de Plotino fueron sus discípulos *Porfirio* (nacido hacia el año 232 ó 233 y muerto a principios del siglo IV), *Jámblico* (siglo IV) y *Proclo* (siglo V).

El *neoplatonismo* era una de las formas más reaccionarias de la con-

cepción del mundo de la nobleza esclavista, formas nacidas de la decadencia y descomposición del régimen de la esclavitud, cuando se apagaba la luz de la razón y la ciencia, y la filosofía idealista se hundía en las tinieblas del misticismo, fundida por completo con la religión. Su profundo pesimismo y desconsuelo ante la vida terrena; la concepción de la naturaleza humana como naturaleza corrompida, pecadora y débil, la desconfianza en la razón libre y autónoma del hombre y la ciega aceptación de la revelación; tales eran los rasgos esenciales del neoplatonismo.

El último representante de la filosofía romana fue el idealista ecléctico *Anicio Boecio* (480-524). Vertió del griego al latín algunas obras de Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, etc., y escribió varios tratados sobre lógica, aritmética y teoría de la música, así como un libro de ética titulado *La consolación de la filosofía*. Boecio adoptó la filosofía de Platón, pero dándole un matiz neoplatónico; en su ética siguió en parte a los estoicos.

El cierre de la última escuela filosófica por el emperador Justiniano en Atenas el año 529 puede considerarse formalmente como el fin de la filosofía antigua.

En los primeros siglos de nuestra era surgió y se desarrolló en la sociedad esclavista el *cristianismo primitivo*. Originariamente, expresaba la protesta pasiva y espontánea de las masas oprimidas formadas por los pobres de las ciudades, los campesinos y los esclavos, cuya situación se había hecho terriblemente dura, contra la opresión esclavista social y nacional bajo el Imperio Romano. Sobre la base de este descontento de las capas inferiores de la sociedad esclavista, y en una época en que era patente la debilidad y desorganización de las masas oprimidas provocadas por la derrota de las sublevaciones de los esclavos, surgió la idea de la impotencia de la naturaleza humana y de su carácter pecador; asimismo, nacieron las esperanzas en una ayuda sobrenatural y en el próximo advenimiento de un salvador o mesías que habría de castigar a los opresores, aniquilar el mal en el mundo e instaurar el reino del bien, de la felicidad y la justicia.

Los primeros cristianos hablaban frecuentemente no del perdón universal, sino de un próximo juicio final que descargaría todo el peso de la justicia sobre sus enemigos. Creían en una pronta y milagrosa transformación de la vida terrena, condenaban la riqueza y ensalzaban la pobreza. Las ideas de los cristianos primitivos se caracterizaban por su igualitarismo.

Sin embargo, pese a su hostilidad al paganismo y, sobre todo, a la filosofía antigua, el cristianismo estaba impregnado de elementos de las antiguas religiones orientales y de la filosofía idealista de la Antigüedad. "La nueva religión universal, el cristianismo —escribía Engels—, había ido naciendo calladamente, mientras tanto, de una mezcla de teología oriental universalizada, sobre todo de la judía, y de la filosofía griega vulgarizada, principalmente de la estoica." [110]

Al hablar del cristianismo primitivo, Engels subrayaba que éste "se hallaba tan lejos de la posterior religión universal fijada en los dogmas

[110] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. II, pág. 371. Moscú, 1955.

del Concilio de Nicea como el cielo de la tierra; en este Concilio, era completamente desconocida." [111]

En la segunda mitad del siglo II, las capas medias de la sociedad, formadas por los comerciantes, artesanos ricos y agricultores, comenzaron a ocupar una posición preeminente en las comunidades cristianas. La organización de éstas empezó a cambiar; fue cobrando forma y se estableció una jerarquía eclesiástica, encabezada por los obispos. Desaparecieron las tendencias igualitarias y, con el fin de esfumar las contradicciones de clase, se instituyó la caridad. La Iglesia predicaba la humildad, la resignación, la obediencia sumisa a los señores, la lealtad al poder estatal y la no resistencia al mal.

La desvalorización de la vida terrena, de sus bienes e intereses, se convirtió en uno de los móviles principales del cristianismo. En ellos se manifestaba el empeño de las altas jerarquías eclesiásticas de apartar la atención de las masas trabajadoras de los intereses sociales, de la lucha efectiva contra sus opresores.

Durante este período, se inició la creación de un sistema dogmático general y único. La ideología cristiana se desarrolló en un proceso de lucha contra las herejías que reflejaban los intereses de clase y las ideas de los cristianos de las capas sociales más bajas —los esclavos, colonos e indigentes urbanos— y se desarrolló asimismo en lucha con las corrientes paganas y materialistas de la filosofía grecorromana.

La descomposición y la crisis del régimen de la esclavitud condujo en el siglo V al hundimiento del Imperio Romano. La institución del colonato (sistema de arrendamiento de parcelas de tierra), que se había gestado en las entrañas de la sociedad esclavista, constituía ya en germen las relaciones feudales de producción. Como resultado de las contradicciones de clase cada vez más agudas, se hundió el podrido régimen esclavista, dejando paso a un nuevo régimen, al feudalismo.

El cristianismo primitivo fue una de las fuentes espirituales de la ideología religiosa del feudalismo, que era, a su vez, parte integrante de la supraestructura feudal. Mientras que la ideología esclavista había sancionado las viejas formas de explotación, el cristianismo medieval empezaba a justificar y sancionar otras nuevas, las formas feudales.

A fines del siglo II de nuestra era, sale en defensa de la "línea de Demócrito" contra las doctrinas idealistas reaccionarias de los filósofos-epígonos, contra el politeísmo y el cristianismo, el gran satírico del mundo antiguo Luciano, que se burla implacablemente tanto de las fantasías idealistas como de las supersticiones religiosas.

Luciano de Samosata (nacido hacia el año 120 y muerto después del 180), de origen sirio, fue primero retórico y como tal adquirió nombradía en Asia Menor, Grecia y Roma, consagrándose más tarde al estudio de la filosofía. Tras de sentirse atraído por las ideas de los cínicos, se convirtió en decidido partidario del materialismo de Demócrito y Epicuro. En sus obras satíricas, sometió a una profunda e ingeniosa crítica las doctrinas religiosas difundidas a la sazón en Grecia, Roma y los

[111] F. Engels, *Sobre la historia del cristianismo primitivo*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XVI, 2ª parte, 1936, pág. 419.

países de Oriente, entre ellas la antigua religión griega v romana, diversos cultos orientales y el cristianismo.

"Una de nuestras mejores fuentes sobre los cristianos primitivos —escribe Engels— es Luciano de Samosata, este Voltaire de la antigüedad clásica que trata con el mismo escepticismo a todas las formas de superstición religiosa y en el cual no hay, por eso, ningún motivo religioso-pagano o político para ver a los cristianos de modo distinto a cualquier otra organización religiosa. Por el contrario, a causa de sus supersticiones, él se burla de todos: de los que adoran a Júpiter no menos que de los que veneran a Cristo..." [112]

La sátira lucianesca estaba dirigida también contra la decadente filosofía antigua de su época, contra el platonismo, el idealismo estoico, etc., así como contra el epicureísmo vulgar que había degenerado en el hedonismo o "filosofía del placer".

"Para apreciar la verdadera significación de las últimas doctrinas filosóficas de la Antigüedad en la época de la desintegración del mundo antiguo, a *Jacques le Bonhomme* (Juan Simplón, es decir, Max Stirner.-*Red.*) le bastaría fijar la atención en la verdadera situación de sus adeptos bajo el dominio universal romano. Entre otras cosas, podría encontrar en Luciano una detallada descripción de cómo el pueblo los consideraba unos bufones públicos, a los que contrataban los capitalistas, procónsules, etc., de Roma como bufones cortesanos, para que éstos, al disputar en la mesa con los esclavos por unos huesos o por un pedazo de pan y después de recibir un vinillo agrio especial, entretuvieran al alto dignatario y a sus huéspedes con divertidas palabras como «ataraxia», «afasia», «hedoné» y otras." [113]

Siendo como era ateo y materialista, Luciano rechazaba por completo y sometía a su burla satírica la fe en la inmortalidad del alma, en los espíritus y apariciones, en las profecías y exorcismos, en la magia y en otros desvaríos que difundían en aquel tiempo los filósofos idealistas.

A la vez que llamaba "amigos de la mentira" a los platónicos, estoicos, peripatéticos y a otros idealistas de su época, Luciano hablaba de Demócrito como de un pensador cuyas ideas compartía y apoyaba. "Juro por Zeus que por hombre muy notable —escribía Luciano—... tengo yo al famoso Demócrito de Abdera; estaba él tan convencido de la imposibilidad de fenómenos semejantes que se encerró en un monumento sepulcral a extramuros de la ciudad, escribiendo allí noche y día sus obras. Y cuando algunos jóvenes quisieron intimidarle con sus bromas, disfrazándose de difuntos, vestidos de negro y cubiertos con máscaras, que figuraban calaveras, y le rodearon y empezaron a danzar, mientras una compacta multitud saltaba en torno suyo, no sólo no se asustó con aquellas demostraciones, sino que ni siquiera les dirigió la mirada y continuó escribiendo, mientras les decía: «¡No hagan más tonterías!» Tan firmemente estaba convencido de que el alma fuera del cuerpo no es nada." [114]

[112] F. Engels, *Sobre la historia del cristianismo primitivo. (Obras completas*, trad. rusa, t. XVI, 2ª parte, pág. 411.)

[113] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. (Obras completas*, trad. rusa, t. III, pág. 128.)

[114] Luciano, *Obras ateas escogidas*, trad. rusa, pág. 208. Moscú, 1955.

Luciano apreciaba especialmente la doctrina materialista y atea de Epicuro, al que consideraba el más grande de los pensadores.

Según Luciano, entre los partidarios de la religión y los discípulos de Epicuro se sostenía una aguda lucha, en la que él mismo participaba activamente, defendiendo al epicureísmo. En su obra *Alejandro o El falso profeta*, Luciano relata su choque con el "taumaturgo" Alejandro y dice que éste libraba una "batalla irreconciliable y encarnizada" contra Epicuro.

Para Luciano, la obra filosófica más importante era los *Principios fundamentales* de Epicuro y nos cuenta que el embaucador y falso profeta Alejandro la había quemado: "... Después de tomar en sus manos los *Principios fundamentales*, libro que, como tú sabes, es el más bello de todos y en el cual estaban las sentencias de la sabia doctrina de este varón, lo quemó en la plaza con el fuego formado con una higuera, como si estuviera quemando a la filosofía misma." [115]

La lucha entre el materialismo y el idealismo, entre la ciencia y la religión, librada a lo largo de toda la historia de la sociedad esclavista, continuó también con no menos intensidad en la época de decadencia y descomposición de la antigua Roma.

*

Al igual que la historia de la filosofía del antiguo Oriente, la historia de la filosofía de Grecia y Roma demuestra que en la época de la esclavitud surgió y se desarrolló la primera forma del materialismo, el materialismo antiguo.

La historia de la filosofía de los países del mundo antiguo demuestra, a su vez, que la lucha entre el materialismo y el idealismo, sostenida durante ese período, era también una lucha entre la ciencia y la religión. Los antiguos materialistas de China, India, Grecia y Roma oponían sus ideas ateas a las creencias religiosas de su época y rechazaban las fantásticas concepciones religiosas del mundo antiguo.

Pese a sus rasgos peculiares, las teorías filosóficas de los antiguos materialistas chinos, indios, griegos y romanos tenían algunos rasgos comunes.

En primer lugar, el materialismo de los pueblos antiguos se caracterizaba por ser, en sus rasgos generales, la concepción del mundo de los grupos esclavistas más avanzados, que defendían las formas democráticas del Estado esclavista, contribuían al desenvolvimiento progresivo de la producción, de la cultura y la ciencia en la sociedad esclavista que había desplazado al régimen de la comunidad primitiva y que, por último, combatían el estancamiento y el oscurantismo.

En segundo lugar, este materialismo era aún, en gran parte, un materialismo ingenuo. Los materialistas de los pueblos antiguos admitían la existencia objetiva y la materialidad del mundo, pero, como no podían basarse todavía en una investigación experimental de la naturaleza, en conocimientos científico-naturales sistemáticos, estudiaban la naturaleza tal como aparecía a la observación directa e inmediata. Para ellos, el

[115] Luciano, *Obras ateas escogidas*, pág. 266.

fundamento de la unidad material de los fenómenos naturales estaba en el agua o en el aire, en el fuego o en otros "principios" materiales. Sin embargo, no se detuvieron en estas representaciones sensibles del fundamento material de los fenómenos de la naturaleza, sino que trataron de forjar una representación más abstracta de la materia (concepto de átomo y de otras partículas materiales), aunque tampoco en este caso podían basarse sus representaciones en un análisis científico de los fenómenos naturales, en el experimento.

En tercer lugar, partiendo del reconocimiento de la unidad material de los fenómenos naturales, los materialistas antiguos formularon algunas ideas fecundas sobre la cognoscibilidad de la naturaleza y, oponiéndose a los idealistas, sostuvieron la posibilidad de conocer la verdad objetiva, atribuyeron una importancia primordial a las sensaciones en el proceso cognoscitivo, señalaron el papel de la razón en este proceso y, por último, se plantearon el problema de la correlación y de los nexos entre los factores sensible y racional del conocimiento. Los materialistas del mundo antiguo consideraban que el objeto del conocimiento no es el reino de las ideas, sino el mundo material, la naturaleza, y que las sensaciones, siendo como son la impresión que las cosas materiales dejan en la conciencia humana, constituyen, a su vez, el fundamento de la actividad de la "razón" (del pensamiento teórico).

En cuarto lugar, las concepciones filosóficas de los antiguos materialistas chinos, indios, griegos y romanos tenían de común el que estas concepciones se entrelazaran íntimamente con las ideas científico-naturales y políticas, formando con todas ellas una ciencia única e indivisa.

Los materialistas antiguos llegaron a formular la idea de la indestructibilidad de la materia, de la eternidad e infinitud del universo y de un número infinito de mundos que nacen, se desarrollan y perecen.

Los filósofos del mundo antiguo eran, a la vez, investigadores de la naturaleza. Esta particularidad del desenvolvimiento de la filosofía y de las ciencias naturales determinó la forma adoptada por el materialismo antiguo, así como el modo mismo de explicar los fenómenos naturales.

El determinismo de los antiguos filósofos materialistas orientales, griegos y romanos era parte indisoluble de su concepción materialista del universo y contribuyó al progreso de la ciencia aún no diversificada en aquellos tiempos. Las primeras ideas científicas sobre las relaciones naturales, objetivas, causales, al profundizar el conocimiento que tenían los hombres de los fenómenos naturales, constituyeron una de las más grandes adquisiciones del materialismo antiguo en su lucha contra la religión y el idealismo.

Y, en quinto lugar, las diversas tendencias del materialismo ingenuo de los antiguos se caracterizaban, en general, por su modo dialéctico espontáneo de abordar la realidad.

La primitiva idea materialista que concebía el mundo como la corriente de un río sirvió de base a la dialéctica espontánea de los antiguos materialistas. Los numerosos intentos encaminados a abordar dialécticamente los fenómenos naturales, aunque no eran más que intentos, constituyen uno de los méritos más elevados del materialismo antiguo. Los materialistas de los pueblos antiguos no llegaron a descubrir las leyes del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del conocimiento; sin em-

bargo, ya en ellos se dieron fecundos atisbos del movimiento y desarrollo del mundo y de sus fenómenos, de su conexión universal y de la lucha y unidad de contrarios.

Tales son los rasgos generales, propios de las numerosas y variadas doctrinas materialistas de los pensadores de la época de la esclavitud; tales son también los rasgos esenciales de la primera forma de materialismo.

A los nombres de los filósofos materialistas van asociadas las más importantes conquistas de las ciencias naturales del mundo antiguo, ciencias que formaban con la filosofía materialista un todo único e indiviso. En cambio, la filosofía idealista frenaba el progreso del conocimiento científico de la naturaleza al fortalecer las fantasías religiosas.

Así, pues, ya en el mundo antiguo la lucha entre el materialismo y el idealismo era la ley fundamental del desarrollo filosófico. A este propósito, escribe Lenin: "¿Puede envejecer en dos mil años de desarrollo de la filosofía la lucha entre el idealismo y el materialismo? ¿La lucha de las tendencias o líneas de Platón y Demócrito en filosofía? ¿La lucha de la religión y la ciencia? ¿La lucha entre la negación y la admisión de la verdad objetiva? ¿La lucha entre los partidarios del conocimiento suprasensible y sus adversarios?" [116]

La lucha entre el materialismo y el idealismo en la filosofía del mundo antiguo expresaba, en última instancia, la lucha ideológica que libraba la democracia esclavista —progresiva en aquellas circunstancias históricas— contra la reaccionaria aristocracia esclavista.

[116] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. española, págs. 138-139. Moscú, 1948.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE LA EPOCA DEL FEUDALISMO

(Su desarrollo hasta la formación de las relaciones capitalistas)

El régimen feudal no se estableció en los distintos países simultáneamente, sino en diversos períodos históricos. Así, por ejemplo, en China, según muchos historiadores, esto aconteció aproximadamente en los siglos III-II a. n. e.; en la India, en los primeros siglos de la era actual; en Transcaucasia y Asia Central, en los siglos IV-VI; en los países de Europa Occidental, en los siglos V-VI, y, finalmente, en Rusia, en el siglo IX de nuestra era.

Sin embargo, en todos los países, independientemente de las formas de la sociedad y de la época de su aparición, la base de las relaciones feudales de producción era la propiedad del señor feudal sobre la tierra y sobre otros medios de producción y su propiedad incompleta sobre el productor, el campesino dependiente o siervo de la gleba.

Una peculiaridad importante de la economía feudal en los países de Oriente (China, India, algunos países del Oriente Arabe, del Asia Central, etc.) consistía en la propiedad del Estado feudal sobre la tierra y el agua; propiedad que se combinaba con los restos que aún quedaban de la comunidad rural, sometida al poder del señor feudal (despotismo oriental). Con esto se relaciona en gran parte el hecho de que durante largo tiempo subsistieran las supervivencias del régimen esclavista, sobre todo bajo la forma de la esclavitud doméstica.

El nacimiento y desarrollo de esta nueva formación económico-social, es decir, del feudalismo, constituía una avance histórico-universal y era prueba de que la vieja formación esclavista, agotadas ya sus fuerzas, se desintegraba. Esta tesis general es válida asimismo tanto para los países de Oriente como para los de Occidente.

A lo largo de su trayectoria histórica, la sociedad feudal pasó por diferentes fases. En las primeras (siglos V-VIII en Europa Occidental y IX-XVI en Rusia) las relaciones feudales imperaban totalmente en la economía de la sociedad. Desde los siglos XIV y XV aproximadamente, en Occidente, y a partir del siglo XVII en Rusia comenzó a desarrollarse con relativa rapidez la economía monetario-comercial y, más tarde, nacieron las relaciones capitalistas en las entrañas del feudalismo, lo que marcó el comienzo de la desintegración de este régimen.

En los países de Oriente, la economía feudal, que poseía rasgos bastante peculiares en comparación con la de Occidente, siguió subsistiendo hasta el siglo XIX aproximadamente, aunque en sus últimas fases conocía también un proceso de descomposición. En cuanto a las relaciones capitalistas, antes del siglo XIX no habían adquirido un desarrollo importante.

Tanto en Oriente como en Occidente, la lucha de clases entre los explotadores y los explotados constituía el contenido fundamental de la historia de la sociedad feudal. Junto a los campesinos dependientes y siervos de la gleba que luchaban contra los señores feudales, combatían también las masas trabajadoras urbanas (los artesanos, los pobres de la ciudad, etc.) contra los señores feudales y otras capas explotadoras (comerciantes, usureros, propietarios de grandes talleres artesanales, etc.). En los países de Europa Occidental, sobre todo, en las fases postreras del feudalismo, en que el régimen político y social de la sociedad feudal comenzaba a trabar el desarrollo del comercio y la industria, la burguesía incipiente empezó a luchar contra las fuerzas feudales dominantes; era frecuente que los movimientos antifeudales estuviesen encabezados por elementos burgueses. Al mismo tiempo, sobre la base de las contradicciones entre los diversos intereses económicos y políticos se produjeron choques entre las distintas capas sociales de la propia clase dominante (por ejemplo, entre los señores feudales seculares y los eclesiásticos, entre la aristocracia feudal y los pequeños terratenientes feudales, etc.).

Bajo el feudalismo, las múltiples manifestaciones de la lucha de clases y de los conflictos entre los diversos grupos sociales hallaron expresión en la ideología, y dentro de ella en las concepciones filosóficas vinculadas íntimamente en aquella época con el pensamiento político-social, por un lado, y con la religión, por otro.

"La oposición revolucionaria al feudalismo —escribía Engels— se manifiesta a lo largo de toda la Edad Media. Y de acuerdo con las circunstancias de la época aparece como misticismo, abierta herejía o sublevación armada." [1]

La ideología dominante en la sociedad feudal era la de la clase de los señores feudales, en cuyas manos se concentraban los principales medios de producción, el poder político y las instituciones ideológicas de la sociedad.

La forma ideológica que prevalecía entonces era la religión. El clero formaba parte de la clase feudal. En muchos países, la Iglesia poseía la mayor parte de las tierras y otras riquezas. En virtud de su firme organización centralizada, basada en principios jerárquicos, era frecuente que el poder de la Iglesia fuese superior al de los Estados feudales seglares, agotados las más de las veces por el desmembramiento feudal y las guerras intestinas.

Al señalar las causas de que la concepción del mundo de las clases dominantes en la Europa medieval tuviera principalmente un carácter teológico, escribía Engels: "La Iglesia, con sus terratenientes feudales, constituía un nexo real entre los diversos países; la organización feudal de la Iglesia sancionaba con la religión el régimen político seglar de ca-

[1] F. Engels, *La guerra de los campesinos en Alemania*, trad. rusa, pág. 34. Moscú, 1953.

rácter feudal. Además, el clero era entonces la única clase ilustrada. De donde derivaba, por supuesto, que el dogma de la Iglesia constituyese también el punto de partida y la base de todo pensamiento. Todo el contenido de estas ciencias: el derecho, las ciencias naturales y la filosofía, se ajustaba a la doctrina de la Iglesia." [2]

El dominio de la ideología religiosa en la vida espiritual de la sociedad era tan absoluto que tanto las acciones contra el feudalismo como contra la Iglesia adoptaban, por regla general, una forma religiosa. Las masas trabajadoras, influidas por la religión, que desde hacía siglos era la forma de concepción del mundo tradicionalmente adoptada, no podían forjar por sí solas una concepción científica del universo, ya que se veían agobiadas por la opresión feudal, condenadas a trabajar de un modo extenuante para los señores feudales, desperdigadas y desorganizadas políticamente y privadas de cultura e instrucción. Los pensadores de las capas avanzadas de la sociedad feudal, que se oponían a la reacción feudal y clerical y que, en algunos casos, llegaban a sustentar ideas materialistas y ateas, no podían criticar abiertamente, en aquellas condiciones, las bases de la concepción religiosa del mundo, ni contar tampoco con que las más amplias masas populares respaldaran franca y conscientemente sus ideas materialistas y ateas. Por esta razón, la oposición revolucionaria al feudalismo y a la Iglesia oficial, que se puso de manifiesto a lo largo de toda la Edad Media, se revestía frecuentemente de un ropaje religioso, bien fuese tratando de limitar el alcance de la religión para dejar paso al conocimiento científico (teísmo, doctrina de las dos verdades, etc.), bien imprimiendo nuevas formas (herejías, reformas, etc.) a la concepción religiosa del mundo, de modo que reflejara, en mayor o menor medida, los sentimientos, los intereses y las necesidades de las fuerzas progresivas, antifeudales, de la sociedad (campesinos, artesanos, comerciantes, etc.). Las capas burguesas incipientes estaban interesadas en el progreso científico y en el debilitamiento de la dictadura espiritual de la Iglesia que sancionaba el dominio de los señores feudales, si bien es cierto que dichas capas no chocaban todavía abiertamente con el clero dominante.

Tales son algunos rasgos generales de la vida ideológica de la época feudal. Sin embargo, en virtud de que el feudalismo abarca un período histórico inmenso y a causa de que el régimen feudal fue formándose de un modo peculiar conforme a las diversas condiciones de lugar y de tiempo, el desenvolvimiento ideológico y cultural de los pueblos durante la época feudal ofrece, tanto en Occidente como en Oriente, importantes rasgos específicos. Así, por ejemplo, en los primeros tiempos del feudalismo, los pueblos de Oriente habían alcanzado un progreso material y espiritual bastante superior al de los pueblos de Occidente.

El dominio de la ideología religiosa y la preponderancia de la Iglesia en la vida espiritual de la sociedad no significaba de ninguna manera que la sociedad feudal representase un retroceso total en el desenvolvimiento cultural de la humanidad. Sería un burdo error, señalaba Engels, ver los

[2] F. Engels, *El socialismo jurídico,* C. Marx y E. Engels, *Obras completas,* trad. rusa, t. XVI, pág. 295.

siglos medios como una mera interrupción del curso de la historia, provocada por milenios de barbarie.

"Pues no se trata en absoluto de rechazar pura y simplemente todo el contenido ideológico de dos milenios, sino de criticar, de desprender de su envoltura pasajera los resultados obtenidos en el seno de una forma idealista falsa, pero inevitable para su tiempo y para la marcha misma de su desarrollo." [3]

En la época del feudalismo, la cultura antigua, esclavista, fue desplazada gradualmente por otra nueva, más adelantada: la cultura feudal. Los pueblos orientales, y más tarde los de Occidente, avanzaron considerablemente en el campo de la ciencia, de la técnica, del arte y de la cultura en su conjunto, aprovechando para ello las conquistas de las civilizaciones del antiguo Oriente.

Son absolutamente falsas las afirmaciones de los reaccionarios historiadores burgueses —"europeocentristas"— en el sentido de que la cultura material y espiritual de los pueblos orientales permaneció "estancada" e inmutable en la época feudal. Continuando las valiosas tradiciones culturales del antiguo Oriente, los pueblos orientales enriquecieron, en dicha época, con grandes adquisiciones, el tesoro de la cultura universal. Importante avance en el desenvolvimiento artístico de la humanidad representaron las grandes creaciones de los poetas y escritores de Oriente, como, por ejemplo, el poema indio *Ramayana*, de Tulsi Das; el poema de Firdusi *Shah-Name*, el poema del pensador y poeta armenio Rustaveli, *El caballero de la piel de tigre*, las obras del poeta azerbaidjano Nizami, del poeta uzbeko Navoi y de otros.

Ya en las condiciones del feudalismo temprano, sobre todo en los países orientales —China, India, países árabes y Asia Central—, el pensamiento científico avanzó sucesivamente, sobre todo en el campo de las ciencias naturales.

En la época feudal, el desarrollo y perfeccionamiento de la agricultura de regadío y de la artesanía, así como el incremento de las relaciones comerciales, se hallaban ligados íntimamente a la adquisición y aplicación de los conocimientos científicos astronómicos, geográficos, técnicos, matemáticos, etc. Los chinos inventaron el papel, la porcelana, la brújula, la pólvora y la imprenta y, asimismo, realizaron otros descubrimientos científicos que se convirtieron en patrimonio de todos los pueblos. En la época feudal, ya eran bien conocidos en la India la elaboración térmica del hierro, a la vez que su empleo y el del acero en la fabricación de armas y en otras ramas de la producción. Los sabios indios llevaron a cabo importantes investigaciones astronómicas, descubrieron el sistema de numeración decimal, las reglas para la extracción de raíces cuadradas y cúbicas, para sumar en columnas, para establecer una progresión geométrica, para formar una tabla de senos, etc.

Asimilando el legado de las civilizaciones más antiguas (civilizaciones china, india, griega y romana), los pueblos del Califato Arabe crearon en la Edad Media (siglos VII-XIII) una rica y variada cultura. Los árabes inventaron el reloj mecánico y el reloj de agua, el papel de algodón y de lino; descubrieron métodos para la obtención del ácido sulfúrico y del

[3] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 157. Moscú. 1957.

ácido nítrico, fundaron observatorios astronómicos, compusieron un catálogo de estrellas, describieron geográficamente casi todos los países del mundo conocidos hasta entonces, etc.

Junto con los filósofos y hombres de ciencia árabes, Al-Kindí, Ibn Rochd (Averroes) e Ibn Jaldún, también enriquecieron en esta época el pensamiento científico y filosófico de la humanidad el matemático y astrónomo de Asia Central, Jorezmi, los filósofos y hombres de ciencia iranotadjikos Omar Hayyam, Ibn-Sina (Avicena) y otros.

En los países de Europa Occidental, donde después de la caída del Imperio Romano y bajo el dominio absoluto de la Iglesia se había producido durante varios siglos cierta decadencia de la ciencia y la cultura, los avances del pensamiento científico se iniciaron poco después que en los países de Oriente. A partir de los siglos XII y XIII aproximadamente, y como resultado del desarrollo de la producción mercantil, del perfeccionamiento de la artesanía, de la ampliación del comercio y del crecimiento de las ciudades, se elevó el interés por la ciencia, se difundieron los conocimientos, entre ellos los heredados del mundo antiguo, de los países árabes y de otros países orientales, y, por último, despertó y se desarrolló el pensamiento científico. Con sus traducciones de las fuentes clásicas de la Antigüedad y con sus propias obras, los sabios medievales dieron a conocer a la sociedad europea las conquistas de la cultura antigua y de la cultura de Oriente. Aunque la Iglesia Católica Romana, a la sazón dominante, y la preponderancia de la escolástica en la filosofía medieval obstaculizaban el conocimiento experimental de la naturaleza, a partir de los siglos XII y XIII aparecieron en los países europeos diversos inventos técnicos y fueron acumulándose conocimientos científico-naturales. Se perfeccionó y comenzó a ser utilizada en la navegación la aguja magnética o brújula, fueron inventados el reloj y los anteojos, la fabricación del papel, etc.

A despecho de la escolástica, que apoyaba y propagaba las doctrinas teológicas anticientíficas en el campo de las ciencias naturales (por ejemplo, la teoría geocéntrica de Ptolomeo, que concebía la Tierra como el centro inmóvil del universo, rodeado por ocho "esferas de planetas y estrellas"), las ideas científicas avanzadas (como el heliocentrismo, propuesto ya en el siglo III a. n. e. por Aristarco de Samos) contaban también con partidarios en plena Edad Media (entre ellos, Nicolás Oresmes en el siglo XIV y, posteriormente, Nicolás de Cusa en el XV).

Sin embargo, en la época feudal, tanto en Europa Occidental y Oriental como en Oriente, el progreso científico se veía contenido y trabado por la amplia difusión de las supersticiones religiosas, de la astrología, de la alquimia y de otras "teorías" seudocientíficas, que concebían el mundo saturado de fuerzas incognoscibles y sobrenaturales, de "trasmutaciones maravillosas", etc.

Al pensamiento filosófico progresivo de esta época se le planteaba la tarea de combatir semejantes doctrinas teológicas y místicas, que frenaban el progreso de la ciencia.

Para que el conocimiento científico, engendrado por las necesidades crecientes de la producción y por las relaciones cada vez más estrechas entre los diferentes países, pudiera encontrar un cauce más amplio para su desarrollo, se requería que los brotes de saber científico se liberaran de

la concepción religiosa-escolástica del mundo, propia de la Edad Media. Ello exigía que renacieran y se desarrollaran ulteriormente las tradiciones de la filosofía materialista, vinculada íntimamente con las ciencias naturales, y que se crearan una filosofía y un método de pensamiento, basados, por oposición a la escolástica, en el conocimiento experimental de la naturaleza. Aunque en la época feudal no se daban aún las condiciones necesarias para resolver plenamente esta tarea, sin embargo, la tendencia materialista comenzó a abrirse paso en la filosofía y la ciencia.

Bajo el feudalismo se plantearon también nuevas tareas al pensamiento político-social y a la sociología. Los pensadores avanzados, que expresaban los intereses de las fuerzas antifeudales de la sociedad, se oponían a la arbitrariedad feudal, al estancamiento económico y cultural, y luchaban por la desaparición del aislamiento feudal y en favor del establecimiento de estrechas relaciones entre todas las regiones de cada país en particular y entre los diversos países. Mientras que los ideólogos y jefes políticos de la aristocracia feudal dominante trataban de justificar, desde un punto de vista teórico, el carácter "natural y eterno" del orden feudal, presentándolo como un orden "instituido por Dios" y envolviéndolo con un "velo de santidad", la lucha de las fuerzas sociales progresivas contra la opresión feudal planteaba al pensamiento social la necesidad de esclarecer el origen terreno de todas las formas de la vida política y social.

En el seno de la misma clase feudal no existía ni podía existir plena unanimidad en cuanto a los problemas políticos y sociales. Los representantes del sector de los señores feudales que se oponía al desmembramiento estatal propio del feudalismo luchaban contra la opresión extranjera y contra las pretensiones de dominio de los señores feudales eclesiásticos y se dirigían al pensamiento social para que éste fundamentara teóricamente las ideas progresivas y contribuyera al afianzamiento de un Estado secular único, centralizado e independiente de otros Estados.

Gran importancia adquirieron en esta época los problemas éticos. En los primeros siglos de existencia del régimen feudal, las concepciones morales progresivas de los antiguos, imbuidas de fe en el hombre y en las fuerzas humanas e impregnadas del anhelo de disfrutar racionalmente de los bienes mundanos, dejaron paso a la prédica de la sombría y pesimista moral religiosa que afirmaba el carácter pecador del hombre, su incapacidad para descifrar los secretos de la naturaleza, la existencia de recompensas celestiales, etc. Pero, más tarde, a medida que crecía la producción material y se elevaban la lucha política y el nivel cultural de la sociedad, surgieron las ideas humanistas; nuevamente el hombre, con sus intereses, goces y dolores terrenos, pasó a ocupar el centro de la ética. La determinación de las relaciones entre el individuo y la sociedad, entre el hombre y las fuerzas que rigen el mundo, así como entre la moral y la religión, halló expresión en las doctrinas filosóficas, sociales y políticas de la época.

En las teorías filosóficas de la época feudal ocupaba un lugar importante el problema de las relaciones de la filosofía con la religión, la llamada "filosofía de la religión". La mayoría de los filósofos de la clase feudal, aferrados a las posiciones del idealismo, subordinaban abiertamente la filosofía a la teología; en cambio, los pensadores avanzados pugnaban, de modo directo o indirecto, por independizar a la filosofía de la

religión, limitando el objeto de la primera al estudio de las leyes del ser y del conocimiento y excluyendo las cuestiones teológicas del "quehacer" filosófico.

Uno de los rasgos característicos de la filosofía de la época feudal consiste en que las ideas de las corrientes dominantes, oficiales y, en su mayor parte, reaccionarias, se exponían principalmente en tratados filosófico-teológicos especiales, mientras que las ideas filosóficas avanzadas sólo en raras ocasiones podían exponerse en obras propiamente filosóficas, por lo cual hay que buscarlas con frecuencia en los trabajos del pensamiento político-social progresivo, en las creaciones literarias, en las doctrinas heréticas, etc. En algunos casos, las ideas filosóficas avanzadas aparecían también en las obras de los filósofos, hombres de ciencia y escritores idealistas, opuestos a las concepciones teológicas y religioso-dogmáticas a la sazón imperantes.

Bajo el feudalismo, en las doctrinas filosóficas y sociológicas de los pueblos orientales (de China, India, Japón, países del Califato Arabe, Asia Central y Transcaucasia), así como de los pueblos de Europa Occidental y de Rusia se reflejaron las condiciones históricas y específicas y las peculiaridades de la trayectoria de desarrollo político-social de esos pueblos; pero en esas doctrinas se dieron también los rasgos generales y característicos de toda la filosofía de la época feudal.

De acuerdo con los períodos históricos en que el régimen feudal domina plenamente (hasta la formación de las relaciones capitalistas en las sociedades feudales), en el presente capítulo expondremos la historia del pensamiento filosófico dentro de los siguientes límites: en los países de Oriente hasta los siglos XVII-XVIII, en los países de Europa Occidental hasta el XIII y en Rusia hasta el siglo XVI inclusive.

I. El pensamiento filosófico y sociológico en los países de Oriente

1. China.

La ciencia histórica no ha resuelto definitivamente todavía el problema de cuándo se opera en China el paso del régimen esclavista al feudalismo. Sin embargo, muchos historiadores chinos consideran que ya en tiempos de la dinastía Han (siglo II a. n. e.-siglo II de la era actual) prevalecían en China las relaciones feudales de producción, aunque el trabajo servil desempeñaba todavía un papel importante.

Un hecho característico de este período lo constituían las donaciones de tierras del emperador a sus parientes y a quienes se distinguían en la lucha contra la dinastía Tsin. Para recompensar sus servicios se les entregaba también, junto con las tierras, familias campesinas que quedaban en una situación de dependencia. Las tierras donadas por el emperador no se consideraban de propiedad hereditaria, sino en usufructo vitalicio. También en esta época comenzó a extenderse el arriendo de tierras. Los grandes terratenientes entregaban en parcelas sus propias tierras a los campesinos dependientes a fin de que las cultivaran, pero quedándose ellos con la mitad o con una parte aún mayor de la cosecha. Los campesinos que trabajaban las tierras del Estado debían pagar además la renta co-

rrespondiente a éste. Todo esto trajo consigo la ruina y el avasallamiento de los campesinos que antes eran libres.

Bajo el Imperio de los Han, China se volvió bastante poderosa. Durante el reinado de U Ti (140-87 a. n. e.) se establecieron relaciones comerciales entre China y Occidente, quedando abierta una ruta comercial para las caravanas desde China al Asia Menor.

El período de la dinastía Han se señaló por una serie de grandes levantamientos campesinos.

A partir del siglo III, después de la desintegración del Imperio de los Han, China entró en un largo período de lento desarrollo económico, político y cultural, que se prolongó casi hasta mediados del siglo XIX. Como resultado de la lucha intestina de los grupos feudales-militares y de los ininterrumpidos ataques exteriores de las bárbaras tribus nómadas, a principios de este período se operó un proceso ininterrumpido de desintegración del Imperio en varios Estados autónomos y de reunificación de ellos en un Estado único. A consecuencia de las guerras intestinas y exteriores decayó la economía del país y muchas ciudades y obras de irrigación quedaron destruidas.

Después de una prolongada lucha contra los conquistadores extranjeros, se unificó el país a principios del siglo VII bajo el poder de la dinastía Tang (618-906), abriéndose entonces un período de florecimiento económico y cultural. En este tiempo, al mantenerse el régimen de propiedad estatal sobre la tierra, se amplió el sistema de compraventa de las tierras parceladas, que usufructuaban los campesinos.

Gran impulso recibieron la producción de tejidos, de porcelana, la poligrafía, la fabricación de papel, etc. En los siglos VIII-IX aparecieron las primeras organizaciones gremiales, que agrupaban a los artesanos y comerciantes.

En la época Tang florecieron extraordinariamente la escritura china, la ciencia, la literatura y el arte. Sin embargo, ya a fines del siglo IX, el Imperio Tang se vio sacudido por una profunda crisis. El fortalecimiento del poder de los señores feudales locales y sus acciones contra el Estado centralizado, unido a la ruina en masa de los campesinos, agravada por un nuevo sistema de impuestos, condujeron a las grandes sublevaciones campesinas que asestaron un golpe demoledor al Imperio Tang, precipitando su caída.

El Imperio Tang se desintegró en una serie de Estados feudales autónomos, pero varias décadas después el país quedó unificado nuevamente bajo el poder de la dinastía Sung (960-1279).

Durante los siglos X-XIII, sobre China pendió la amenaza real de ser conquistada por las poderosas tribus vecinas, pero los gobernantes feudales siguieron la política de entenderse con sus enemigos exteriores y de apaciguarlos.

En esta época, las contradicciones de clase se agudizaron aún más en China. Los campesinos, desvalijados por los señores feudales terratenientes y por el Estado feudal y los usureros, se alzaron contra sus opresores. En las ciudades se ahondaron las contradicciones entre las ricas capas sociales, entre los comerciantes y los usureros, por un lado, y los artesanos y pequeños comerciantes, por otro. El descontento popular con la

política interior y exterior de la corte imperial se transformó en una serie de sublevaciones que se sucedieron unas a otras.

A principios del siglo XIII, empezó la invasión de China por los mongoles, invasión que llegó a su término en 1280 con la subyugación del país. El pueblo chino cayó bajo el yugo de los janes mongoles, que colocaron en el poder a su propia dinastía Yuan (1280-1368). Sin embargo, un amplio movimiento popular contra los invasores, que actuaban de común acuerdo con los señores feudales chinos, condujo a la expulsión de los mongoles del territorio chino, surgiendo así una nueva dinastía china, la dinastía Ming (1368-1644).

Bajo el gobierno de los Ming, crecieron rápidamente las ciudades chinas y se construyeron puentes y caminos; asimismo, se desarrollaron la producción artesanal y la manufactura. También adquirió gran impulso el comercio. En el siglo XVI comenzaron a instalarse comerciantes extranjeros en las ciudades portuarias chinas. A fines de ese mismo siglo y principios del siguiente se establecieron las relaciones comerciales entre China y Rusia.

En el campo fue operándose una concentración sucesiva de las tierras en manos de los señores feudales y del Estado feudal, lo que condujo a un empobrecimiento cada vez mayor de los campesinos y a una terrible agravación de su situación. Nuevamente estallaron rebeliones de los campesinos y de los pobres de las ciudades.

La dinastía Ming fue sustituida por una dinastía extranjera, la dinastía manchú Tzin (1644-1912).

El pueblo chino quedó bajo un doble yugo: el de los señores feudales nativos y el de los feudales manchúes. La dominación manchú frenó el desarrollo económico y cultural de China.

La historia de la China feudal es la historia de la encarnizada lucha de clase de los campesinos chinos contra los señores feudales.

"En toda la historia universal —escribe Mao Tse-Tung— hubo pocas sublevaciones y guerras campesinas tan grandes por su amplitud como las que hubo en China. Sólo esta lucha de clase de los campesinos, sólo estas sublevaciones y guerras campesinas fueron las verdaderas fuerzas motrices del desarrollo histórico en la sociedad feudal china." [4]

La historia del gran pueblo chino no solamente está preñada de tradiciones revolucionarias, sino también de descubrimientos de significación universal.

Un importante acontecimiento en la trayectoria histórica de la ciencia china fue la edición, a mediados del siglo XV, de un diccionario enciclopédico, compuesto de 11.095 libros, que contenía valiosos materiales con respecto a la astronomía, la geografía, la técnica, la medicina, la filosofía natural, etc.

La ciencia, la literatura y el arte chinos ejercieron una gran influencia sobre la cultura de los países vecinos, sobre todo Corea, Indochina, Japón y otros.

Los progresos económicos y culturales del pueblo chino, alcanzados en el transcurso de la lucha liberadora de las masas populares contra los señores feudales y contra los esclavizadores extranjeros y en medio de

[4] Mao Tse-Tung, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 141. Moscú, 1953.

los choques de los distintos grupos de la clase feudal dominante, se reflejaron en el desenvolvimiento de la filosofía china.

En el siglo II a. n. e., Liu An y sus discípulos escribieron el libro *Huainan-tsi*. La doctrina expuesta en él tiene un carácter místico; sin embargo, también encierra algunos elementos materialistas. Según este libro, el fundamento del universo es un "éter vital originario" *(huan-tsi)*. La parte más ligera y más pura del éter es el principio masculino o positivo de la naturaleza *(yan-tsi)* y la parte más pesada y turbia es el principio femenino o negativo *(yin-tsi)*. El principio positivo es el Cielo y el negativo, la Tierra. De la mezcla de ambos han surgido todas las cosas.

En el período a que nos estamos refiriendo, las dos grandes corrientes filosóficas chinas —el *taoísmo* y el *confucianismo*— se transformaron en un sentido místico y fantástico. En el taoísmo se reforzaron considerablemente los elementos de magia y, sobre esta base, la alquimia se difundió ampliamente durante ese tiempo en China. El misticismo también se fortaleció en el confucianismo. Algunos filósofos prosiguieron en los siglos II y I a. n. e. la senda filosófica trazada por Confucio. El más eminente de ellos era *Tun Chun-Shu* (siglos II-I a. n. e.). Los filósofos de la escuela de Tun Chun-Shu convirtieron la filosofía de Confucio en una doctrina religiosa. Afirmaban que en el universo hay un señor supremo que rige el movimiento de todas las cosas, tanto en la naturaleza como en la sociedad humana. Sostenían también que en su libro *Chun-tsiu* ("Primavera y otoño"), Confucio había definido la ley de los tres estados del desarrollo histórico: edad de la decadencia y del desorden, edad del establecimiento de la paz y edad de la gran paz. Los siglos de decadencia y desorden se caracterizaban por las luchas entre los príncipes independientes; los del establecimiento de la paz, por la unificación de toda China; finalmente, lo característico de los siglos de la gran paz era la incorporación de las tribus bárbaras que rodeaban a China a la civilización y a la armonía universal.

Los adeptos de la escuela de Tun Chun-Shu afirmaban que los emperadores gobiernan, en todas las épocas, por "mandato del Cielo". Las buenas o las malas acciones del emperador provocan, respectivamente, la alegría o la cólera del Cielo. La ira celeste se manifiesta en forma de cambios insólitos en la naturaleza. Con esta doctrina, la escuela de Tun Chun-Shu santificaba el poder del emperador, al mismo tiempo que le advertía la necesidad de no actuar en una forma demasiado arbitraria e insensata, que perjudicara a los intereses de la clase dominante.

Las concepciones idealista-religiosas de Tun Chun-Shu y sus discípulos se convirtieron en la ideología dominante, oficial.

Después de las guerras campesinas libradas en el confín de la primera y la segunda dinastía Han, Wan Chun y otros pensadores se opusieron a la doctrina de Tun Chun-Shu.

Wan Chun (Chun Jen, nacido el año 27 y muerto aproximadamente en el 97) es el más eminente de los filósofos materialistas chinos. Expuso su doctrina en un extenso trabajo polémico titulado *Lun Hen* ("Reflexiones críticas").

Según Wan Chun, el mundo está formado por una sustancia material eterna, *tsi*, y por *tao*, la ley que rige el desarrollo de la realidad misma. Unos *tsi* se hallan arriba, en el espacio celeste, y otros abajo, en la tierra,

presentándose en estado de condensación en forma de cuerpos. Existen eternamente dos clases de *tsi*, los rarificados *(yan-tsi)* y los condensados *(yin-tsi)* y de su acción mutua nacen todas las cosas.

También el hombre, dice Wan Chun, está formado por la sustancia material *tsi*. "El *tsi* engendra al hombre de la misma manera que el agua genera el hielo; el agua se condensa y se convierte en hielo; el *tsi* se condensa y se forma el hombre... Este *tsi* eterno es la esencia más sutil del Cielo y la Tierra." [5]

Para Wan Chun no existe una diferencia radical entre el hombre y los animales. Todo ser vivo se distingue de los muertos por un mayor grado de condensación del *tsi* y de su energía vital, concentrada en los órganos de la circulación sanguínea.

Wan Chun sometió a crítica la mística doctrina de la "voluntad del Cielo", según la cual el Cielo rige la conducta humana; si el hombre infringe esta "voluntad", el Cielo lo castiga como corresponde. Wan Chun llamaba "ignorantes" a los idealistas confucianos que predicaban esta doctrina.

Pese a sus limitaciones, las ideas materialistas de Wan Chun tenían una significación progresiva, ya que apuntaban contra las invenciones, tan difundidas en aquella época, sobre la inmortalidad del alma. "La sangre en las arterias —decía Wan Chun—: he ahí lo que puede generar la energía vital. Pero cuando el hombre muere, cesa la circulación sanguínea y, al cesar, trae consigo la desaparición de la energía vital. Y, al desaparecer ésta, el cuerpo se desintegra y convierte en polvo... La muerte del hombre recuerda la extinción del fuego... Afirmar que el hombre, después de morir, posee (todavía) conciencia, equivale a decir que el fuego, después de apagarse, sigue dando luz." [6]

Las concepciones gnoseológicas de Wan Chun tenían también un carácter materialista. Para él, las sensaciones constituyen la fuente del conocimiento. Por ello, rechazaba todas las lucubraciones acerca de un conocimiento sobrenatural. "Si el hombre no oye ni ve [lo que lo rodea], no puede tener tampoco una representación de ello... No hay conocimiento sobrenatural." Al rechazar las leyendas de los confucianos idealistas relativas a un supuesto conocimiento sobrenatural de los antiguos, Wan Chun escribía: "todo eso es falso".

La doctrina de Wan Chun encierra elementos de dialéctica espontánea, como, por ejemplo: su idea del desarrollo de la naturaleza como proceso natural de las cosas mismas; su concepción de la acción mutua entre el *yan-tsi* y el *yin-tsi* como principios opuestos del mundo material y, por último, su idea de la vida y la muerte como dos aspectos de un proceso único.

Sin embargo, junto a estas tendencias dialécticas, en su doctrina aparecen también rasgos antidialécticos. Así, al afirmar que "el Cielo y la Tierra no cambian, el Sol y la Luna no se hallan sujetos a variaciones y las estrellas no desaparecen". Wan Chun creía asimismo que el destino del hombre se hallaba prefijado de antemano, desde su nacimiento. Por consiguiente, la doctrina de Wan Chun reviste un carácter fatalista.

[5] Wang Chun, *Lun Hen*, cap. XXIII, § 3; cap. VII, § 1 (en lengua china).
[6] Ibídem, cap. XXIII, § 3.

Las ideas materialistas de Wan Chun sobre los fenómenos de la naturaleza estaban relacionadas con el hecho de que, en su tiempo, las ciencias naturales, sobre todo la astronomía y la medicina, habían alcanzado en China un nivel de desarrollo relativamente alto.

Durante los siglos II-IV se difundió en China la ideología taoísta, interpretada en sentido teológico.

El gran pensador idealista *Wan Pi* (226-249), en sus comentarios al *Tao te kin*, desarrolló el taoísmo en una dirección idealista, especulativa. Afirmaba que no se puede dar una definición positiva del *tao;* sólo podemos decir que *tao* no es algo y que podemos expresarlo con el concepto de "no ser". Según Wan Pi, el concepto de "no ser" es el concepto fundamental, mientras que el de "ser" es un concepto secundario, derivado del de "no ser".

También alcanzaron gran difusión las ideas del antiguo filósofo chino Chuan Chou (Chuan-tsi). En este período, eran adeptos suyos Sian Siu (siglo III) y Ho Sian (siglo III-principios del IV), que suponían que no existían grandes contradicciones entre la ideología de Chuan-tsi y la de Confucio. Creían que *tao* es la naturaleza y que todas las cosas provienen del *tao*, es decir, han surgido por sí mismas. El cuerpo del hombre puede gozar plenamente de los bienes de este mundo; sin embargo, su espíritu debe remontarse por encima de la realidad y no soportar la carga de la vida real.

Ya en el ocaso de la dinastía Han, Wan Fu y Chun Chan-Tun se destacaron como pensadores muy progresivos.

Wan Fu (segunda mitad del siglo II) desarrolló las ideas materialistas de Lao-tse, Siun-tse y Wan Chun; estudió el problema de las categorías *tao*, como ley general del universo, y *tsi*, como sustrato material del mundo; sus ideas tenían un carácter antirreligioso. Wan Fu se opuso asimismo a las tesis idealistas acerca de las cualidades "innatas" del hombre y señaló que sus hábitos se forman en el curso de su actividad. "La esencia del hombre —decía Wan Fu— está en su actividad cotidiana; el hombre adquiere sus conocimientos con su aprendizaje diario."

Chun Chan-Tun (179-220) fue un audaz flagelador de la mística y de la superstición. Criticando la doctrina idealista del "*tao* celeste", difundida en aquel tiempo, afirmaba que los hombres no necesitaban esta doctrina en su vida práctica. Sólo interesa, subrayaba él, a los brujos y adivinadores que "embaucan a las gentes sencillas". Y escribía: "Sólo creen en el [místico] *tao* del Cielo los soberanos que se hallan en el error y los ministros que contribuyen a la ruina del Estado y a la destrucción de la familia."

A causa de sus convicciones y de sus denuncias contra la política antipopular de los gobernantes de la dinastía Han, Wan Fu y Chun Chan-Tun fueron declarados oficialmente herejes.

También en esta época, otros pensadores chinos sometieron a crítica el régimen imperante. En el libro *Bao Pu-tsi*, aparecido a comienzos del siglo IV, se exponen las ideas de Bao Chen-Yan. Decía Bao Chen-Yan que en épocas remotas no había habido reyes; posteriormente, aparecieron unos hombres fuertes que empezaron a atormentar a los débiles, mientras los inteligentes engañaban a los más simplones. Después de sojuzgar a los débiles y a los simples, los fuertes se convirtieron en "señores" de ellos.

Esto no sucedió de ninguna manera por voluntad del "Cielo". La vida del pueblo era dura, pero cuando tuvo que soportar impuestos y gabelas se hizo más dura aún.

La protesta de Bao Chen-Yan contra la opresión feudal adoptaba una forma idealista.

En el siglo IV, el *budismo* alcanzó gran difusión en China (budistas indios habían llegado a este país ya antes de nuestra era y en los primeros siglos de ella). El budismo influyó considerablemente en la evolución de la religión taoísta. Muchos monjes budistas se convirtieron en terratenientes, reforzando la explotación que sufría el pueblo. Los budistas predicaban fantásticas ideas acerca de la transmigración de las almas y sobre cierto paraíso celeste. Con ayuda de una refinada escolástica, los predicadores budistas trataban de demostrar la inmortalidad del alma, el carácter ilusorio de la existencia, y propagaban la sumisión a los conquistadores, la resignación ante los infortunios de la vida terrena y la no resistencia al mal.

En el siglo V y principios del VI, Wan Chen (alrededor del 405-507), eminente filósofo materialista, se opuso a la mística budista. En su tratado ateo, *Sobre la inmortalidad del alma* ("Shen mi tun"), sostenía que el alma humana (el espíritu) es inseparable del cuerpo. Y escribía: "El cuerpo es el fundamento material del espíritu, y éste, el efecto de la actividad del cuerpo."

Wan Chen decía asimismo que la relación del espíritu con el cuerpo es parecida a la de la "punta" con el "filo del cuchillo". Si no hay "filo", tampoco habrá "punta". De la misma manera, si no existiera el cuerpo del hombre, tampoco existiría su espíritu. Wan Chen pretendía convencer a los hombres de que la vida y la muerte son leyes naturales y que, por tanto, no debemos dedicar nuestros esfuerzos a los asuntos religiosos.

En los siglos VII-IX, período de florecimiento del feudalismo, la doctrina budista ocupaba en China la posición ideológica dominante. El confucianismo y el taoísmo habían quedado relegados a un segundo plano; sin embargo, en el seno del budismo libraban una encarnizada lucha diversas sectas. El budismo se escindió en China en dos grandes corrientes: el budismo del norte y el del sur. Esta circunstancia debilitó considerablemente las fuerzas budistas y facilitó el camino a sus adversarios, sobre todo a los confucianos, para reconquistar más tarde las posiciones que habían perdido. En aquel tiempo, los monasterios budistas poseían grandes extensiones de tierra, disfrutaban de una posición privilegiada y, a la vez, luchaban contra los señores feudales seglares, cuyos intereses defendían los confucianos.

Entre los filósofos neoconfucianos destacaba *Han Yu* (768-824), que acogiéndose a la bandera de Confucio combatió el budismo. Refutando las concepciones religioso-místicas, sostenía que la naturaleza se desarrolla conforme a sus propias leyes, independientemente de la "voluntad del Cielo" o del hombre. Al decir de Han Yu, "la naturaleza del hombre surge al nacer éste, mientras que sus sentimientos e ideas aparecen al entrar en contacto con las cosas." [7] Las ideas de Han Yu tenían un carácter materialista ingenuo. Los amigos del filósofo —los poetas *Liu Tsun-Yan*

[7] Han Yu, *Obras completas*, t. 11, pág. 4 (en lengua china).

(773-819) y *Liu Yu-Si* (772-842)—, al examinar las relaciones mutuas entre la naturaleza (el "Cielo") y el hombre, se inclinaban en favor de la tesis materialista de que la naturaleza se desenvuelve con arreglo a sus propias leyes, independientemente del hombre.

En los siglos XI-XII se formó en China la llamada escuela filosófica "ortodoxa", en cuyo seno luchaban, al principio, el materialismo y el idealismo. Los filósofos *Chou Tun-I* (1017-1073) y *Chan Tsai* (1020-1077) abordaron los problemas generales del ser desde un punto de vista materialista.

Según la doctrina de Chou Tun-I, el universo era en otros tiempos una materia primera, caótica y amorfa compuesta de dos principios en la naturaleza: femenino (negativo) y masculino (positivo). De su mezcla y acción mutua surgieron los cinco elementos (agua, fuego, madera, metal y tierra) de los que se originó paulatinamente todo lo existente. Al aparecer la especie humana, apareció también el espíritu, la conciencia. Aunque la doctrina de Chou Tun-I no estaba exenta de elementos idealistas, en ella predominaba la tendencia materialista.

Chan Tsai explicaba de modo análogo la formación y la evolución del universo. Sostenía que el fundamento del mundo es la sustancia material, *tsi*, que adopta diversas formas. En su forma originaria, las partículas pulverulentas de *tsi* llenaban el espacio infinito. Después, a medida que fueron condensándose, se transformaron en una masa nebulosa, en la que se diferenciaban en partículas positivas y negativas. En virtud de la acción mutua de las partículas positivas y negativas se han generado todas las cosas.

En Chan Tsai se daban algunos atisbos de carácter dialéctico, como, por ejemplo, al afirmar que el desarrollo de las cosas se ajusta a determinadas leyes, con la particularidad de que la causa interna de este devenir reside en la lucha de dos fuerzas opuestas, *yin* y *yan*. Sin embargo, de sus atisbos sacaba una conclusión metafísica. En efecto, Chan Tsai suponía que el resultado definitivo de la lucha entre estas dos fuerzas opuestas, el *yin* y el *yan*, es su reconciliación, lo que conduce al cese de la lucha entre ellas. Este punto de vista lo aplicó al estudio de los problemas de la vida social. A su modo de ver, las contradicciones entre los campesinos y los terratenientes también podían resolverse mediante la reconciliación de los opuestos, es decir, por medio de la transformación de las tierras privadas en tierras del Estado y de la distribución de ellas *per cápita*. Sin embargo, Chan Tsai no sólo exigía que se privara a los terratenientes de sus tierras, sino también de sus privilegios habituales. Debe ofrecérseles un cargo adecuado, decía Chan Tsai, que les asegure los ingresos que venían recibiendo.

Al evolucionar posteriormente la escuela ortodoxa, las ideas de sus adeptos perdieron gradualmente sus elementos materialistas, a la vez que se reforzaba en ellas la tendencia idealista. Esta evolución ideológica de la escuela ortodoxa se puso de manifiesto en la filosofía de los hermanos *Chen Hao* (1032-1085) y *Chen I* (1033-1107).

Chen I consideraba que las cosas son una condensación de la sustancia material; llegan a diversificarse en virtud de que la forma y la ley en que se fundan son distintas. Chen I trató de esclarecer las categorías filosóficas *li* y *tsi*. *Li* es la forma y la ley; *tsi* es sustancia, materia.

Los ideólogos de la escuela ortodoxa que veían en el *li* lo primario eran idealistas, mientras que los que consideraban a *tsi* como lo primario figuraban dentro del materialismo. Chen I era idealista y, por tanto, sostenía que *li* es lo primario y *tsi* lo derivado.

Chen Hao pensaba que el universo es la "inmensa vida" y que todos los hombres y todas las cosas no son sino parte de ella. La razón del hombre es la razón de esta "inmensa vida" y *li* es su ley.

Chu Si (1130-1200) afirmaba que las cosas se rigen por sus propias leyes y que la razón humana puede conocerlas. Sin embargo, creía también que al ampliarse continuamente el conocimiento humano puede llegar al límite en el que "el espíritu se funde con las cosas en un todo único".

En la historia de la filosofía china, Chu Si es conocido ante todo como famoso comentarista y sistematizador del confucianismo filosófico. La significación de la actividad filosófica de Chu Si y de su labor como comentarista y crítico se reducía al intento de fundamentar teóricamente, bajo la forma de un confucianismo renovado, el absolutismo feudal. Chu Si defendió con particular fuerza el principio confuciano de la "rectificación de los nombres", así como la exigencia de que se observara escrupulosamente la jerarquía feudal; subrayó asimismo la inviolabilidad del estado de cosas existente y el carácter natural de la división de los hombres en grupos sociales, en capas superiores e inferiores.

Los comentarios de Chu Si sobre los textos confucianos fueron aceptados oficialmente y canonizados como la ideología oficial china, que durante casi ocho siglos estuvo al servicio de la clase feudal gobernante.

A la dóctrina de Chu Si se opusieron sus contemporáneos *E Shi* (1150-1223) y *Chen Lian* (1143-1194). Aunque sin romper definitivamente con el confucianismo, ambos filósofos abordaron algunos problemas en un sentido materialista. Así, por ejemplo, al criticar el idealismo de Chu Si, prestaron gran atención a la teoría materialista del conocimiento. E Shi y Chen Lian sostenían que el conocimiento solamente puede alcanzarse por medio del estudio de las cosas concretas y de las condiciones de vida de los hombres. E Shi decía que el conocimiento verdadero se basa en la observación empírica; Chen Lian afirmaba que los partidarios de Chu Si, al basarse en sus abstractas y falsas ideas, "se engañan a sí mismos y engañan a los otros." [8] Los adversarios del sistema idealista de Chu Si exhortaban a poner fin a la estéril escolástica y a ocuparse de asuntos útiles; asimismo invitaban a procurar que las medidas del Estado se adoptaran "en interés del pueblo, no en interés del soberano." [9]

Tanto E Shi como Chien Lian criticaron también con firmeza al budismo que, en aquel tiempo, servía de estandarte ideológico a los conquistadores extranjeros. Ambos filósofos denunciaron vehementemente la política de traición de los círculo gobernantes de la dinastía Sung y se pronunciaron en favor de la resistencia armada a los enemigos exteriores.

En el confín de los siglos XV y XVI alcanzó amplia difusión en China la escuela del idealista subjetivo *Wan Yan-Min* (Wan Chou-Jen; 1472-1528). Wan Yan-Min afirmaba que los conocimientos humanos son inna-

[8] Cita tomada de la obra de Liui Chen-Yui, *Historia del pensamiento político de China*. ed. china, pág. 517. Pekín, 1955.

[9] Ibídem, pág. 512.

tos y que la experiencia sólo conduce a la duda y a la desilusión. "El corazón (la conciencia) es la raíz y fuente de todo... Nada existe fuera de nuestra razón." [10] Así, pues, según Wan Yan-Min, la conciencia es el fundamento del mundo objetivo. El proceso cognoscitivo se reduce a la intuición. El objeto del conocimiento no son las cosas, sino el pensamiento del sujeto, que es también el criterio de la verdad.

De algunos de los grupos adheridos a la escuela de Wan Yan-Min formaban parte filósofos salidos de las filas del pueblo, de los trabajadores. Entre ellos figuraban *He Sin-Yin* y *Li Chi* (1527-1602); pertenecían al ala izquierda de la escuela de Wan Yan-Min y expusieron ideas contrarias al dominio feudal.

A mediados del siglo XVIII, China fue conquistada por los manchúes. En la lucha contra los invasores extranjeros, ligada íntimamente a la lucha contra las venales camarillas de la nobleza feudal, participaron también los pensadores chinos avanzados que se oponían a los círculos gobernantes. Los jefes principales de esta oposición eran a la sazón *Huan Tsun-Si* (Wan Fu-Shi; 1619-1692) y *Hu Tun-Lin* (1613-1682), eminentes pensadores ilustrados que rechazaban categóricamente la idea de una conciliación con los invasores manchúes.

Huan Tsun-Si criticó enérgicamente el régimen monárquico absolutista. Decía que el monarca no es un señor que esté por encima de todos los hombres, sino pura y sencillamente el jefe de los funcionarios que deben servir al pueblo; el Estado pertenece al pueblo y no es de ninguna manera patrimonio del emperador. Pensaba asimismo que *li* se halla en el alma de cada hombre, alma que se desarrolla y cambia; de ahí también que este principio se desarrolle y cambie.

Wan Chuan-Shan se tenía a sí mismo por un seguidor de Chan Tsai. Sus ideas contenían muchos elementos materialistas. Afirmaba que *tsi* es lo primario y *li* lo derivado. *Li* es la ley, el orden de todas las cosas; por ello, no puede estar por encima de las cosas, sino solamente en el seno de ellas. También sostenía que la categoría de "no ser" existe exclusivamente como negación filológica, en la palabra, pero que en la realidad no existe nada que pueda ser incluido en el concepto de "no ser". De un modo real y efectivo, sólo existe el "ser".

Wan Chuan-Shan formuló la teoría de la unidad de los cuerpos y del movimiento. La naturaleza sólo se manifiesta en el movimiento y gracias al movimiento se conocen los cuerpos en la naturaleza; los cuerpos y sus movimientos son eternos. Pero este movimiento, según Wan Chuan-Shan, no es una mera repetición: engendra sin cesar nuevas cosas. En la historia se da inquebrantablemente una tendencia sujeta a leyes: la tendencia de desarrollo de lo inferior a lo superior. La vida humana pasó por un período semejante a la vida de los peces y de las fieras, después del cual conoció un período de barbarie y, más tarde, de civilización.

Hu Tun-Li impulsó la teoría materialista del conocimiento. Considerando que el verdadero conocimiento se adquiere en el curso del estudio de las cosas y de los fenómenos concretos, condenó como una fantasía estéril la doctrina idealista del "conocimiento interior", que los neoconfu-

[10] Obra citada, pág. 552.

cianos habían tomado de los budistas. Hun Tun-Li decía que el conocimiento, separado de la vida, es una "enfermedad del pensamiento".

Hun Tun-Li viajó mucho por su país, vio muchas cosas y trató de aplicar su método al estudio de las condiciones concretas de la vida humana.

El más grande materialista chino del siglo XVIII fue *Tai Jen* (Tun-Yuan; 1723-1777). Después de consolidarse en el poder la dinastía de los Tzin (dinastía manchú), el neoconfucianismo, tal como aparecía en la interpretación de Chu Si, volvió a imperar como ideología oficial, pero puesta al servicio no sólo de los señores feudales chinos, sino también de los invasores manchúes. Tai Jen criticó esta ideología desde las posiciones del materialismo; para él, *tsi* era lo primario, y *li*, lo derivado.

Tai Jen enseñaba que la "eterna naturaleza" existe independientemente de la conciencia humana y en eterno movimiento.

"El desarrollo de la vida —escribía el filósofo— es la fuente de todos los cambios; ley del desarrollo es el continuo fluir del cambio." [11] Pero el cambio no se produce por sí mismo, sino que es una propiedad inseparable de la materia, del *tsi*. "El cambio del *tsi*, celeste o terrestre, es un proceso continuo que engendra sin cesar nueva y nueva vida." Según Tai Jen, todos estos cambios forman la ley natural del *tao*. Y escribe: "La ley más patente y más rigurosamente determinada es la ley suprema según la cual todo en el universo —los hombres, las cosas, los acontecimientos y las acciones— se halla sujeto a su propia necesidad natural."

Tai Jen sostenía que "el espíritu nace de una materia muy sutil" y que su naturaleza se halla determinada por las propiedades de la "materia del cuerpo vivo".[12]

Criticando a Chu Si por su teoría del "principio ideal" o *li*, y a Wan Yan-Min por haber afirmado que el conocimiento se obtiene por medio de la intuición, el eminente materialista chino defendía el conocimiento basado en la experiencia y afirmaba que las sensaciones son la fuente de nuestros conocimientos.

Tai Jen sostenía la necesidad de analizar las cosas concretas hasta en sus más pequeños detalles, pues sólo así puede alcanzarse la verdad. A juicio suyo, la verdad es objetiva e inmutable, pues sólo es verdadero lo que obtiene el consentimiento común. En cambio, lo que sólo admiten una o dos personas no es verdadero, sino mera opinión.

En los problemas sociales, Tai Jen no fue más allá de las concepciones idealistas. Así, por ejemplo, suponía que el pueblo solamente podía liberarse del yugo social, propio de la sociedad feudal, consagrándose a la educación de sí mismo y volviendo la espalda a los predicadores neoconfucianos y a los embaucadores, hechiceros y poseídos budistas y taoístas. No obstante, sus concepciones sociológicas, dirigidas contra la esclavitud feudal y la dominación de los invasores manchúes, desempeñaron un papel fecundo en la propagación de las ideas revolucionarias de su época.

Tai Jen fue un gran sabio y un verdadero enciclopedista en su tiempo. Además de sus obras filosóficas (*Interpretación demostrada del libro "Men-tse"*, *El bien original* y otras) escribió libros sobre matemática, astronomía y sobre otros muchos temas. En todos estos trabajos, Tai Jen difundió incansablemente sus ideas materialistas sobre la naturaleza.

[11] Tai Tun-Yuan, *Yuan Chou* ("El bien original"), 1ª parte.
[12] Ibídem.

La filosofía china de la época feudal se distingue por su riqueza en ideas originales y por su gran diversidad de corrientes filosóficas. Las teorías de los grandes materialistas chinos de esta época —Wan Chun, Wan Chen y Tai Jen— constituyen una gran aportación al desenvolvimiento de la cultura de toda la humanidad y al tesoro de la filosofía. En el desarrollo de la filosofía china de este período, en la lucha entre las dos tendencias filosóficas fundamentales —el idealismo y el materialismo— halló expresión la lucha entre las clases y los grupos de la sociedad china y, a su vez, se puso de manifiesto la vinculación de las ideas materialistas con el desenvolvimiento progresivo de la ciencia y la cultura del pueblo chino.

2. India.

Ya mucho antes de nuestra era, aparecieron en la India elementos de feudalismo en las entrañas de la sociedad esclavista india, pero la victoria definitiva del nuevo modo de producción suele fijarse en los siglos IV-VI de la era actual.

El desarrollo de las fuerzas productivas y la ampliación de la división del trabajo condujeron definitivamente al aislamiento de las colonias rurales y urbanas. En las ciudades cobró impulso la producción artesanal, aparecieron los primeros brotes de una organización gremial, de la división del trabajo, y se amplió el comercio, surgiendo con ello las agrupaciones de comerciantes. De la comunidad rural se destacó una capa superior campesina que se convirtió de hecho en una capa de pequeños terratenientes feudales, usurpadora de los derechos que antes correspondían a la asamblea rural y al consejo *(panchayata)* elegido por ella. Por otra parte, los representantes del gobierno central imperial en las diferentes regiones se convirtieron en gobernadores independientes del poder central. En este período se amplió considerablemente la entrega de tierras en usufructo vitalicio y con los campesinos que trabajaban en ellas, a los altos dignatarios del Estado y a los templos.

Estos procesos quebrantaron los pilares de la economía esclavista y condujeron al triunfo de una nueva formación económico-social, al feudalismo, que en la India se distinguía por los muchos vestigios de épocas anteriores.

Bajo el feudalismo, la religión era la ideología dominante. Casi todas las formas de la conciencia social —el derecho, la moral, el arte, la ciencia, las doctrinas políticas y filosóficas— tenían en lo fundamental un carácter religioso. Y bajo la bandera religiosa se desarrollaron también los movimientos antifeudales.

Los rasgos específicos de las relaciones sociales de la India feudal (régimen comunal, división de castas, propiedad del Estado feudal sobre la tierra, etc.) daban una matiz peculiar a sus sistemas religiosos y, a través de ellos, a toda la vida ideológica de la India medieval. Verbigracia: los principios básicos de las dos principales religiones de la India en la Edad Media —el budismo y el hinduismo que le sucedió después— se reflejaron en casi todos los sistemas filosóficos. Pero, bajo este ropaje religioso-teológico, se manifestó en una u otra forma, a lo largo de toda la

Edad Media india, la lucha entre estas dos tendencias filosóficas: el materialismo y el idealismo.

En la época del feudalismo primitivo (siglos IV-X), la filosofía india se desenvolvió principalmente en forma de comentarios a los *sutras* de los fundadores de los sistemas filosóficos más importantes. Entre los comentaristas más destacados de los sistemas Nyaya figuraban Vatsyayana (siglo V), Uddotokara (siglo VI) y Djayanta (siglo X). La doctrina de la escuela Vaiseshika se exponía en los trabajos de Prashastapada (siglo IV) y otros, así como en los comentarios que hicieron sobre estos trabajos Shridhara (siglo X), Udayana (siglo X) y otros. La filosofía Sankhya se desarrolló en la obra de Ishvar Krishna, *Sankhya Karika* (del siglo III aproximadamente), en la titulada *Yuktidipika* (siglo VI), de autor anónimo, y en los comentarios de Gaudapada y Vashaspata Mishra; el más grande exégeta de la doctrina idealista Vedanta fue Shankara (o Shankaracharya) en el siglo IX.

Los trabajos de los adeptos de la escuela *Purvamimansa,* especialmente los de Kumarila Bhatta y Prabhakara (siglo VII), contenían valiosos datos sobre el estado de la filosofía india en la Edad Media. También corresponde a ese tiempo una amplia difusión de las escuelas idealistas de la filosofía budista.

La tendencia más característica de la filosofía de este período estriba en la interpretación idealista y teológica de los antiguos sutras y textos, pese a que muchos sutras no daban por sí mismos sólidas razones para semejante interpretación. Sobre todo las escuelas *Nyaya* y *Vaiseshika* se vieron expuestas a interpretaciones de ese género. En los comentarios a los sutras de Gotama y Kanada que datan de los siglos V-X, se daba un acento teológico a las doctrinas originariamente materialistas, que explicaban el desarrollo del mundo por la combinación de partículas ínfimas, es decir, átomos. Así, por ejemplo, en los comentarios de Vatsyayana y Prashastapada se atribuía a las escuelas *Nyaya y Vaiseshika* la idea de un Dios que gobierna y crea el principio moral, o sea *adrista,* con sujeción a cuyas leyes se combinan los átomos al formarse las cosas percibidas. Más tarde aún, Sridhara y Udayana, en sus trabajos sobre la escuela Nyaya-Vaiseshika, introdujeron en su doctrina el llamado argumento de la existencia de Dios, recogido por la teología india. Los comentarios que interpretaban de un modo idealista la doctrina Nyaya-Vaiseshika sostenían falsamente que el contenido lógico de esta doctrina exigía que todos los procesos del mundo exterior, empírico, se consideraran como procesos que discurrían por voluntad de un principio espiritual, es decir, Dios, Brahman.

Modificaciones análogas sufrió también el sistema Sankhya.

Aunque Gaudapada y Vashaspata Mishra, comentaristas del sistema *Sankhya,* seguían rechazando como antes la idea de un Dios creador y rector del mundo y negaban que los *purushas* desempeñaran un papel esencial en la evolución de la materia, sin embargo, reforzaban considerablemente sus argumentos en favor de un ser espiritual autónomo e independiente de la materia. Algunos investigadores científicos como S. Radhakrishnan, por ejemplo, creen que los comentaristas de esta escuela se inclinaban hacia la idea de que la doctrina Sankhya sólo podía tener

una forma acabada, armónica y coherente, admitiendo un espíritu único, que abarcase en su seno todo lo individual.[13]

El idealismo del primer período de la época feudal encontró su expresión más cabal en los numerosos trabajos del brahmán Shankara, que expuso la doctrina idealista objetiva conocida como *Advayta-vedanta* (monismo vedanta). Shankara y sus discípulos prosiguieron la línea idealista trazada en las Upanishadas. Para Shankara, la única realidad y el fundamento del mundo es Brahmán, espíritu universal y sobrenatural, cuyos atributos son el ser, la conciencia y la felicidad. El mundo aparente no es más que una manifestación de Brahma, creador de este mundo a través de una fuerza mágica o *maya* (ilusión). Dice Bhavani Sen, conocido hombre de ciencia indio: "El significado de la doctrina de Shankara consistía en que si aceptamos la verdad de Brahmán, ya no hay razón alguna para admitir la verdad de un mundo ultraterreno, pues si Brahmán es verdadero desaparece la necesidad de reconocer algo que preexista a él." [14] Por supuesto, al igual que otros representantes de la escuela Advayta-vedanta, Shankara no podía dar ninguna explicación relativa a la transformación, señalada por él, del espíritu inmaterial en el mundo material.

Tratando de demostrar la creación del mundo por Brahmán, Shankara decía que del mismo modo que el hombre puede creer a veces que una simple cuerda es una serpiente, así también la conciencia ordinaria, que aún no se ha fortalecido con el conocimiento de la doctrina *Advayta-vedanta*, toma la diversidad del mundo por su verdad. Pero lo cierto es que este mundo no tiene más realidad que esa imaginaria serpiente. Shankara recurría también a este ejemplo: de la misma manera que las hábiles manos del prestidigitador obligan a los espectadores a ver muchas monedas en vez de una, así también Brahmán despliega la diversidad ante la mirada ignorante, cuando en realidad sólo existe, como en el caso de la moneda del prestigitador, la unidad.

Shankara afirmaba que esa "verdad" defendida por él, de la irrealidad del mundo exterior, no puede ser conocida ni explicada con ayuda de las percepciones habituales y de los razonamientos lógicos; sólo puede conocerse cuando la conciencia alcanza sus estados supremos, la intuición o el éxtasis, o por medio de la revelación contenida en las sagradas escrituras: los Vedas y las Upanishadas.

La concepción del mundo exterior como mera apariencia o ilusión —o sea Brahmán, tal como aparece a la conciencia ignorante— no es más que una lucubración anticientífica, teológica, introducida por Shankara para tratar de refutar las ideas materialistas. Por otra parte, Shankara justificaba la opresión de clase y la división de la sociedad en castas, ya que, según él, estaban sancionadas por los Vedas y por una tradición multisecular.

La doctrina de Shankara, la *Advayta-vedanta*, ejerció una gran influencia sobre la trayectoria posterior de desarrollo del idealismo en la filosofía india, ocupando en ella aproximadamente la misma posición que la ocupada por la doctrina de Platón en la filosofía de Europa Occidental.

También propugnaron la doctrina del carácter ilusorio e irreal del

[13] Radhakrishnan, *Indian philosophy*, vol. II, p. 322. Londres, 1948.
[14] Revista *Naya patj* (en lengua hindi), febrero de 1955.

mundo las escuelas idealistas de la filosofía budista: la *Madhyamika* (o shunya-vadina) y la *Yogachara* (o vijnanavada). Entre los representantes de la primera figuraban Nagarjuna, Shantideva y otros. Por medio de subterfugios lógicos, y especulando con el hecho de la relatividad y mutabilidad de los conocimientos humanos, los madhyamikas trataban de demostrar la irrealidad de todo lo existente, incluida la conciencia, que a juicio de ellos no era más que vacío *(shunya)*.

Los partidarios de la escuela Yogachara —Maytreyanatha, Asanga y otros— afirmaban que la conciencia es la única realidad, "basándose" en que todo existe pura y exclusivamente en el pensamiento, sin que pueda ser separado de éste, por lo cual debe considerarse como producto suyo.

Librando una lucha encarnizada contra el idealismo, los seguidores de la escuela *Charvaka-lokayata* defendían las tradiciones materialistas de la filosofía india.

Pese a que a las ideas de los antiguos sistemas *Sankhya, Nyaya* y *Vaiseshika* eran interpretados por algunos de sus adeptos en un sentido idealista-religioso, también en los primeros tiempos del feudalismo continuaron desarrollándose en las concepciones filosóficas de esas escuelas las tradiciones materialistas de la filosofía india. Elementos materialistas se daban asimismo en los sistemas *Vaibhashika* y *Sautrantika*, escuelas filosóficas budistas que admitían la existencia real de las cosas, independientemente de las fuerzas espirituales y de la conciencia.

Las fuentes literarias de la escuela *Charvaka*, que reflejaban sus ideas en la época del feudalismo, no han llegado a nosotros. Sin embargo, en algunos tratados de otras escuelas se hace referencia a la amplia difusión de su doctrina en los primeros tiempos del régimen feudal. En su exposición sistemática de las ideas de las escuelas filosóficas indias, el vedanta Madhavachara reconoce el hecho de que, pese a la simplicidad de la doctrina Charvaka y a la ausencia de complejas construcciones especulativas en ella, resulta muy difícil combatirla, ya que la siguen gran número de hombres.[15]

Durante este período, la tesis fundamental de la doctrina filosófica *Charvaka* continuó siendo la teoría del desarrollo de todo el mundo material, en virtud de la combinación de los primeros elementos: el agua, el aire, el fuego y la tierra, a los que algunos añadían también el éter. Hubo representantes de la escuela Charvaka que admitieron la existencia del alma, pero identificándola con los órganos de los sentidos o bien con la mente humana, y reconociendo, a la vez, que dejaba de existir al morir el cuerpo.

En los problemas gnoseológicos, los charvakas seguían adoptando una posición sensualista; para ellos, la percepción era el punto de partida de todo conocimiento. Algunos trabajos de esta época atestiguan que los charvakas empezaron a admitir las inferencias y conclusiones lógicas como medios de conocimiento del mundo objetivo, con ayuda de los cuales se elaboran los datos de los sentidos. Pero, al mismo tiempo, rechazaban los tipos de deducción lógica utilizados por los idealistas para demostrar la existencia de un Dios creador y la inmortalidad del alma. Acerca de esto

[15] Madhav A charya, *The Sarva-Darsana-Samgraha*, cap. I. Londres, 1882.

se habla, por ejemplo, en el trabajo de Djayanta, *Nyaya-mandjara*, así como en los comentarios del filósofo budista Kamalashila a los *Principios del ser*, de Shantarakshita. Así, Kamalashila dice que Purandara (siglo VIII), partidario de la doctrina Charvaka, reconoce la utilidad de los razonamientos lógicos como medio de conocimiento certero al tratar de determinar la esencia de todas las cosas empíricas, asequibles a la percepción; pero el razonamiento no puede utilizarse para demostrar cualquier tesis relativa a la existencia de un mundo ultraterreno, trascendente, u otra vida después de la muerte, ni tampoco acerca de la ley del *karma*, pues nada de esto se da en nuestras percepciones sensibles habituales.[16]

Que los charvakas admitían el razonamiento lo atestigua también su refutación de la idea de un alma separada del cuerpo, refutación que cita Shankara en sus comentarios al *Vedanta-sutra* (III, 3, 53), y que dice así: "Si algo existe solamente cuando existe otra cosa y no existe cuando ésta no existe, llamaremos a este algo mera cualidad o propiedad de la cosa; la luz y el calor, por ejemplo, son cualidades del fuego. Pero puesto que la vida, el movimiento, la conciencia, la memoria, etc. —que los partidarios de la existencia autónoma e independiente del alma (respecto del cuerpo) consideran propiedades de este alma—, sólo se observan en el cuerpo y nunca fuera de él, y puesto que no puede demostrarse la existencia de estas cualidades separadas del cuerpo, de esto deducimos que solamente pueden ser atributos corpóreos. Por tanto, el alma es inseparable del cuerpo." [17] Este pasaje demuestra sin lugar a dudas que los charvaka-lokayatas dominaban el arte de razonar lógicamente y que lo aplicaban en la práctica para refutar las tesis idealistas.

Por lo que toca a la ética, los charvakas pensaban como algo natural que el hombre disfrutara de todos los bienes vitales que están a su alcance. Esta idea encontró el apoyo y la simpatía de amplias capas de la población a las que repugnaba la negación ascética de la vida, el misticismo y la contemplación, propugnados por la ética idealista. También se quejaba de esto el filósofo idealista Madhavachara, después de lamentar la gran popularidad de que gozaba la doctrina Charvaka.

Los elementos materialistas contenidos también en las doctrinas de las escuelas Nyaya y Vaiseshika consistían en considerar el mundo formado por diversas combinaciones de *anus* [18] de partículas de tierra, agua, aire, luz y éter, situadas en el espacio y en el tiempo e imperceptibles a causa de sus ínfimas dimensiones. Sin embargo, estas escuelas sostenían que el alma y la mente tienen una existencia eterna e independiente. Suponían también que en el mundo rige un orden *(adrista)* y una ley moral invisible, conforme a los cuales se forman todas las cosas empíricas. Las cosas compuestas de *anus* son temporales, transitorias; la separación de estas partículas trae consigo la destrucción de las cosas. La combinación primaria y elemental de *anus* es la binaria; la unión de tres combinaciones binarias forma el objeto mínimo perceptible. Los partidarios de la doctrina Nyaya-vaiseshika hablaban de cinco clases de movimiento:

[16] *Tattva-Sangraha of Santaraksita with the commentary (panjika) of Kamalasila.* Gaeckwad Oriental Series XXX. Vol. I. Baroda, 1926, pág. 431.

[17] Sankaracarya, *Vedanta-sutra bhasya.* Sacred books of the East. Vol. 38, pág. 269.

[18] *Anu*, concepto análogo al de átomo en la antigua filosofía griega.

ascenso, descenso, contracción, dilatación y desplazamiento. Según los vaiseshikas, la percepción y la deducción lógica (la inferencia) son el único medio para conocer el mundo exterior.

Los problemas lógicos fueron estudiados más detalladamente por la escuela Nyaya, que desarrolló la doctrina del silogismo de cinco miembros, establecida anteriormente. Ya en los monumentos antiguos como el *Mahabharata* se hacía referencia a ello; sin embargo, sólo en la época feudal se abordó más extensa y prolijamente este problema.

El carácter del silogismo nyaya de cinco miembros puede verse en el siguiente ejemplo:

1. En la montaña hay fuego.
2. Puesto que en ella hay humo.
3. Donde hay humo, como en la cocina, hay fuego.
4. En la montaña hay humo.
5. Por tanto, allí también hay fuego.

Aquí, el silogismo incluye también su propio fundamento, ya que en la tercera premisa se explica cómo se establece la premisa general (por medio de la inducción y la analogía). Por consiguiente, en este silogismo se demuestra que la deducción se basa en la inducción. Aunque por su forma, el razonamiento citado se distingue del aristotélico, sin embargo, se trata de uno y el mismo razonamiento; las formas del silogismo indio pueden adoptar fácilmente las del silogismo de Aristóteles.

En su filosofía, la escuela Sankhya defendía las mismas tesis sobre el desarrollo del mundo objetivo partiendo de la materia eterna *(prakriti)* ya establecidas por la propia escuela en otros tiempos. Sin embargo, al igual que las escuelas Vaiseshika y Sankhya, la escuela Nyaya adoptaba en las cuestiones éticas posiciones idealistas, proclamando como fin supremo de la vida humana la liberación del alma de las cadenas del mundo empírico, invitando a ahogar todos los deseos naturales y a llevar una vida ascética, contemplativa. No obstante, lo que influyó muy fecundamente en el desenvolvimiento científico de la India medieval no fue este aspecto de su doctrina, sino su concepción materialista del universo.

Las necesidades prácticas del comercio y de la navegación, así como el desarrollo de la artesanía y de la agricultura, exigían el progreso del conocimiento científico de la naturaleza. Las corrientes materialistas de la filosofía india de la época feudal expresaban y justificaban filosóficamente estas necesidades.

Los más grandes éxitos de la ciencia india fueron alcanzados en la astronomía, la matemática, la física, la química y la medicina.

Los famosos astrónomos y matemáticos Arabhata (fines del siglo V-principios del VI) y Varahamihira (siglo VI) sistematizaron, en este campo de la ciencia, todo el saber de su tiempo y lo hicieron avanzar. Las teorías cosmogónicas de la India de aquella época encerraban ya la idea de que, periódicamente, el sistema planetario se ha destruido y desarrollado una y otra vez hasta alcanzar su estado actual. Pese a que entonces dominaban las concepciones geocéntricas, Arabhata atisbó que la Tierra gira en torno a su propio eje y alrededor del Sol.

Entre las adquisiciones de la astronomía india de esta época figuran: el

cálculo del diámetro de la Tierra y de otros planetas; el cálculo de la distancia de la Tierra a otros astros planetarios; la creación de un calendario científico; la explicación de las causas de los eclipses de Sol y de Luna, así como otros descubrimientos científicos, muchos de los cuales se adelantaron a la ciencia europea en varios siglos.

Los grandes éxitos alcanzados en el campo de la astronomía habrían sido imposibles sin el progreso de las matemáticas. Los matemáticos indios sabían operar con quebrados y extraer raíces cuadradas y cúbicas. A ellos les corresponde el mérito de haber iniciado el uso de las letras del alfabeto para designar las magnitudes desconocidas y de realizar con ellas las mismas operaciones que con las cifras. Esto significa que los sabios indios sentaron ya los fundamentos del álgebra.

Los grandes matemáticos indios de la época medieval, Brahmagupta (siglo VII) y Shridhara (siglo VIII), crearon la teoría de la solución de las ecuaciones determinadas e indeterminadas de primer y segundo grados y dieron la solución general de las ecuaciones de grados superiores. El empleo de símbolos, para no hablar de otras operaciones, demostraba un desenvolvimiento elevado del pensamiento abstracto. Los investigadores indios que han estudiado la historia de la ciencia en la India han demostrado que, ya en los siglos X-XII, los matemáticos de este país habían sentado los fundamentos del cálculo diferencial, de la dependencia funcional, etcétera.

Las doctrinas filosófico-naturales, extendidas en aquel tiempo, sobre la estructura de la materia se basaban en las ideas atomistas de Kanada, en cuyos sutras se dice, por ejemplo, que la luz y el calor son resultado de la acción mutua de los átomos. Se conocían también muchas propiedades de la reflexión y la refracción de la luz, lo que sirvió de base a la fabricación de lentes diversas. En las doctrinas de este período se afirmaba igualmente que el eco es un sonido reflejado y que la evaporación se origina al separarse ínfimas particulas de materia de la superficie de ésta. Mucho antes que los árabes, los indios conocieron ya el secreto de la elaboración del llamado "acero de Damasco". La influencia del charvakismo se dejó sentir en los métodos curativos de las enfermedades psíquicas, sobre todo en los empleados por los famosos médicos indios Charaka (siglo I) y Sushruta (primeros siglos de nuestra era), que partían del influjo del cuerpo sobre el estado psíquico del enfermo [19].

En aquellos tiempos en que la ciencia india; bajo la saludable influencia de las escuelas filosóficas materialistas, había alcanzado considerables éxitos en el conocimiento de la naturaleza, las doctrinas idealistas ignoraban con frecuencia los adelantos científicos y continuaban repitiendo sus fantasías sobre las siete esferas situadas por encima de la Tierra, sobre las vías del alma que llevan a Dios, etc. El idealismo en general, y especialmente la doctrina idealista objetiva de Shankara, era un arma ideológica en manos de las fuerzas regresivas de la sociedad india que luchaban por el mantenimiento del viejo orden feudal de la reacción brahmánica. Estas fuerzas tenían en sus manos el poder político y todos los

[19] Datos tomados de las obras siguientes: K. S. Chakravarti, *Ancient Indian culture an civilisation*. Londres, 1952. *History of philosophy eastern and western*, vol. I. Londres, 1952. Hirachand Odja, *La cultura de la India Medieval* (600-1200), Allajabad, 1928 (en lengua hindi).

medios de influencia espiritual sobre las masas; por esta razón, incluso las corrientes filosóficas y científico-naturales avanzadas debían revestirse, en aquel tiempo, de un ropaje religioso y no podían desprenderse de ciertos añadidos teológicos que con frecuencia se presentaban como su forma exterior.

El famoso sabio y viajero Biruni, que visitó la India a principios del siglo XI, atestiguó que una inquisición *sui géneris*, la inquisición brahmánica, obligaba a muchos pensadores indios a dar un tinte religioso a sus descubrimientos. Y refiriéndose a los astrónomos Varahamihira y Brahmagupta, que llegaron a conocer las verdaderas causas de los eclipses de Sol y de Luna y se vieron forzados a escribir que estos fenómenos eran provocados por el malvado demonio Raju al absorber el Sol y la Luna, Biruni observaba: "Parece a primera vista que Varahamihira sustenta el punto de vista de los brahmanes, a los cuales pertenece él mismo y, sin embargo, no merece ser reprobado, ya que sus ideas, consideradas en conjunto, se asientan en la verdad. Sus frases falaces se deben a las mismas causas que, en su tiempo, llevaron a la muerte a Sócrates. Por lo que se refiere a los teólogos indios de los que, atendiendo a la propia seguridad, se recomienda no diferenciarse, ¿cómo pueden comprender la teoría del eclipse de Sol por la Luna, si en sus Puranas [20] colocan a la Luna por encima del Sol y lo que está arriba no puede ocultar lo que está abajo, desde el punto de vista de los que se hallan más abajo que estos dos astros? Por esa razón, explican este fenómeno en virtud de cierto ser que se engulle al Sol y a la Luna, de modo semejante a como el pez se traga el cebo... En cada pueblo hay gentes ignorantes y hay también jefes aún más ignorantes que pretenden instruir sus mentes." [21]

En los siglos XI-XV, en que las relaciones de producción comenzaron a frenar el desarrollo del país, se intensificó el separatismo político y se agravaron las disensiones feudales intestinas. En ese tiempo, la India fue invadida reiteradas veces por tribus extranjeras (musulmanas) y pudo observarse cierta decadencia de su vida cultural. En la filosofía india de ese período empezaron a ocupar una posición preeminente la escolástica y las doctrinas idealistas que tendían a fundamentar los dogmas religiosos. "El espíritu de investigación y la audacia de pensamiento —escribe Jawaharlal Nehru— ceden su sitio a la lógica formal y a la dialéctica estéril. Tanto el brahmanismo como el budismo decaen y aparecen formas degeneradas de culto, especialmente ciertas variantes del culto tántrico, así como deformaciones del sistema yoga." [22] Entre los teólogos que filosofan en este período figuran como más importantes los siguientes vedantas: Madhavachara (siglo XIV), que escribió un resumen de todos los sistemas filosóficos titulado *Sarva-Darshana-Samgraha;* Sayana (siglo XIV), comentarista de los Vedas y de las Upanishadas; Vidjnyanabhiksha (siglo XVI), que escribió sobre el Vedanta y abordó también, en un espíritu vedanta, otras doctrinas, principalmente la doctrina Sankhya.

En el campo de la gnoseología, la tendencia escolástico-formal fundada por Ganges Upadhyaya (siglo XII) y conocida por el nombre de

[20] Recopilaciones de las antiguas leyendas y concepciones religioso-filosóficas, consideradas por los brahmanes como libros sagrados.

[21] Alberuni, *India*, vol. II, págs. 110-112. Londres, 1888.

[22] J. Nehru, *Descubrimiento de la India*, trad. rusa, pág. 233. Moscú, 1955.

Navya-nyaya (nueva escuela) desplazó a la anterior lógica nyaya, que hasta entonces había sido el instrumento para conocer racionalmente la realidad. La metafísica vaiseshika fue cultivada por Vadindra (siglo XIII) y otros. En este período, se acercaron estrechamente las escuelas Nyaya y Vaiseshika.

En los siglos XVI-XVIII, época en que la India septentrional estuvo bajo el dominio de la dinastía de los Grandes Mogoles, el país alcanzó su unidad estatal y su territorio se extendió considerablemente. A la par con ello, en ese mismo período se inició la desintegración del régimen feudal, sin que pudiera detenerla ninguna de las medidas adoptadas por el Estado feudal. Los inmensos recursos destinados al mantenimiento de las capas improductivas, parasitarias de la población, y al sostenimiento del ejército empleado en las guerras de conquista e intestinas absorbían casi todas las fabulosas riquezas arrancadas por los emperadores, en forma de tributos e impuestos, a la población de sus vastos dominios. El peso fundamental de todos estos impuestos, cada vez más altos, caía sobre los hombros de los campesinos, artesanos y comerciantes, lo que traía consigo no sólo el empobrecimiento de los campesinos, sino incluso su extinción. Las numerosas sublevaciones campesinas que estallaron en diferentes regiones del país fueron minando la potencia del imperio, y provocaron, en fin de cuentas, el hundimiento del imperio de los Grandes Mogoles. Las más importantes de estas sublevaciones se transformaron con el tiempo en verdaderas guerras campesinas y de liberación nacional, como sucedió con el movimiento de los sikjis y maratjos.

Los movimientos antifeudales no podían realizarse bajo las consignas del hinduismo ortodoxo, que trataba de perpetuar el orden feudal, el régimen de castas, y que era, a su vez, el estandarte ideológico de la reacción.

Como ocurrió en todas partes, en la época del feudalismo, la oposición antifeudal se expresaba en forma de herejías y de sectas religiosas, que en la India fueron llamadas *movimiento bhakta* [23]. Este movimiento agrupaba en su seno a las más diversas tendencias, todas las cuales coincidían, pese a sus grandes diferencias, en rechazar la división de la sociedad en castas, en propugnar la igualdad de todos los hombres ante Dios, independientemente de su situación social y de sus convicciones religiosas, en creer que el talento, el carácter, la sinceridad de la fe y la pureza de intenciones tienen más valor que profesar una religión o pertenecer a determinada casta.

En los problemas filosóficos, la mayoría de los ideólogos bhaktas seguían las doctrinas de *Ramanudha* (siglo XII), que había sometido a crítica la doctrina Advayta. Al condenar el "monismo puro" de Shankara (advayta-vedanta), Ramanudha expuso su propia doctrina del "monismo limitado" *(vishista-advayta)*. Sostenía que el mundo no es una ilusión, sino que existe efectivamente y, además, es material por su naturaleza, aunque haya sido creado por Dios, por el Brahmán, pues Dios lo ha creado de la materia, que es parte integrante de él mismo. Las diferencias entre las doctrinas de Shankara y Ramanudha son verdaderamente insignificantes.

[23] Movimiento que venera a una sola divinidad suprema y no a los dioses del panteón brahmano. *(Trad.)*

Las doctrinas de los ideólogos bhaktas, pese a su carácter místico, encerraban un contenido progresivo, que se ponía manifiesto en su negación del régimen de castas y en sus llamamientos a la unidad de todos los hombres, tanto hinduistas como musulmanes.

Entre los primeros jefes del movimiento bhakta destaca la figura del gran poeta indio *Kabir* (1380-1418), tejedor de profesión, famoso en la India y en todo Oriente. Kabir se burlaba cáusticamente y fustigaba sin piedad al clero hinduista y musulmán que sembraba la cizaña y la enemistad entre los hombres. Exhortaba a que hinduistas y musulmanes se unificaran en una hermandad única con una misma creencia para todos, afirmando que la verdadera fe no consiste en observar los ritos religiosos que separan a los hombres, sino en la pureza interna del corazón y de la conducta, igualmente accesible para el hinduista como para el musulmán. Kabir condenaba la vida parasitaria de los yogas, faquires y derviches.

Al exponer sus ideas en un lenguaje sencillo, comprensible para el pueblo, en forma de canciones y versos, compuestos magistralmente, que la gente recordaba con facilidad, Kabir logró también que su crítica a la religión oficial fuese muy eficaz. Así, mofándose de los que adoraban ídolos, decía: "Si podemos encontrar a Dios adorando a una piedra, mejor será entonces que adoremos las piedras que muelen el grano que sirve de alimento." Burlándose de los faquires, decía también: "Si andando desnudos podemos unirnos a Dios, entonces las fieras del bosque deberán salvarse." Y sobre los yogas escribía: "Si podemos alcanzar la perfección rapándonos la cabeza, todas las ovejas debieran ser perfectas." [24]

Sin embargo, Kabir creía en la transmigración de las almas y compartía otras supersticiones hinduistas, lo que demuestra la debilidad y la falta de madurez del movimiento bhakta.

En los siglos XVI y XVII, este movimiento alcanzó su mayor amplitud. El más grande exponente de la ideología bhakta de ese tiempo fue el poeta *Tulsi Das* (1532-1624), que en 1575 escribió sobre el mismo asunto del antiguo poema indio, *Ramayana*, conocido universalmente, un poema que también llevaba ese título. Tulsi Das expresaba las ideas del ala derecha del movimiento bhatka; a diferencia de otros ideólogos de este movimiento, no condenaba el régimen de castas y a veces hacía abiertamente su apología. No obstante, el contenido realista de su poema provocaba objetivamente en sus lectores una actitud negativa hacia la división en castas e inspiraba en las gentes sentimientos humanitarios.

Los representantes avanzados del movimiento bhatka eran portavoces de los sentimientos antifeudales de las amplias capas de artesanos, comerciantes y campesinos que sufrían el yugo feudal y se oponían a él.[25] Pero el peso de las tradiciones feudales, patriarcales y de casta, así como la supremacía de las doctrinas religiosas ortodoxas, determinaban la falta de

[24] Cita tomada de la obra de K. A. Antonova, *Ensayo sobre las relaciones sociales y el régimen político de la India Mongólica de los tiempos de Akbar (1556-1605)*, ed. rusa, págs. 163-164. Moscú, 1952.

[25] Acerca del carácter social del movimiento *bhakta* puede consultarse el trabajo de A. M. Diakov, *Significación histórica de los movimientos de las sectas de la India en los siglos* XV-XVII, recogido en "Informes de la delegación soviética al XXIII Congreso Internacional de Orientalistas" (Sección de la India), ed. rusa. Moscú, 1954.

madurez de este movimiento y de su ideología, que adoptaba formas religiosas. Esto explica igualmente que en las doctrinas bhatkas se dieran prejuicios tales como la fe en la transmigración de las almas, el ascetismo, anacoretismo, etc. La ideología bhatka no invitaba a luchar activamente contra el régimen imperante, sino que expresaba las esperanzas ilusorias de algunas capas de campesinos y artesanos en una transformación pacífica de la sociedad por medio del perfeccionamiento moral de sí mismo; de acuerdo con ello, esta ideología propugnaba el empleo de formas pasivas de lucha contra el orden feudal dominante.

Eminente pensador indio de las postrimerías del feudalismo (mediados del siglo XVIII) fue *Vali Ullah*, de la ciudad del Delhi.

Vali Ullah, hombre de ciencia y humanista, de formación enciclopédica, vivió en la época de crisis general del imperio musulmán de la India, imperio que se hundió bajo los golpes de las sublevaciones campesinas y de los movimientos nacionales, convirtiéndose en presa de los colonizadores europeos.

Vali Ullah condenó el lujo fabuloso y la dilapidación de la nobleza musulmana, que imponía al pueblo elevadísimos impuestos sacándole así el último jugo y minando con ello las bases en que descansaba la vitalidad del Estado. En su tratado *Hudjatul Allah al-Baligan* ("El defensor del supremo Alá"), Vali Ullah traza su organización social ideal. En esta obra sostiene que no podemos concebir al hombre separado de la sociedad, a la que se halla unido por innúmeros vínculos, ya que es miembro de la familia, de la comunidad, del Estado y de toda la humanidad. El Estado racional debe basarse en las leyes de la justicia y del bien; sus gobernantes no deben pisotear los derechos de sus súbditos.

La doctrina de Vali Ullah tenía un carácter progresivo para su tiempo, pero en ello se manifestaba la influencia de la ideología religioso-mística, influencia determinada por el hecho de que aún subsistían en el país las relaciones feudales.

La filosofía india de la época feudal no podía sustraerse al destino común de toda la ideología medieval: su carácter teológico, religioso. La reacción idealista brahmánica tergiversó las antiguas doctrinas que rechazaban la autoridad de los Vedas y negaban la existencia de Dios; destruyó los trabajos de los pensadores materialistas y ateos, ahogó la libertad de pensamiento y cultivó la escolástica y la teología.

En su conjunto, la filosofía india de la época feudal aportó gran número de ideas valiosas, ocultas con frecuencia bajo un ropaje teológico. Las ideas materialistas de las escuelas Charvaka, Nyaya, Vaiseshika y otras subsistieron también bajo el feudalismo y se desarrollaron en relación con las adquisiciones de las ciencias naturales. Al igual que la antigua filosofía india, la filosofía de la India feudal constituye una valiosa aportación al progreso de la cultura universal.

3. Japón.

En la época feudal, el Japón era un país en el que dominaban las relaciones puramente feudales en la agricultura. Era asimismo un imperio militar-absolutista, en el cual la aristocracia feudal y la nobleza guerrera

constituían la casta "si", que era la casta superior y la única privilegiada. La casta "si" se hallaba por encima de las tres restantes, privadas de derechos: la de los campesinos, "no"; la de los artesanos de la ciudad, "ko", y, por último, la de los comerciantes, "sio".

Los representantes de la ideología oficial, como el neoconfuciano Ota Nisiro, trataban de "fundamentar" la falta de derechos de las masas populares y la arbitrariedad de los señores feudales. "Aunque el pueblo también conoce las relaciones humanas —escribe Nisiro—, no se distingue de los animales ni de los brutos. Los samurais son gente noble. Establecen la vía (las leyes. *Red.*) y se diferencian del pueblo. Los campesinos, artesanos y comerciantes son el pueblo, mientras que los samurais y otras gentes nobles son hombres. ¡Debemos conocer la diferencia entre los hombres y el pueblo!"[26]

Limitando y reglamentando en todos sus aspectos la vida de los campesinos dependientes, los señores feudales los extorsionaban con pesados impuestos y exacciones, los explotaban en las diversas ramas de la producción (plantación de macizos forestales, cultivo de plantas medicinales y fabricación de tintes de algodón, etc.).

Crecían las ciudades, desarrollándose y diferenciándose la artesanía y el comercio. Los numerosos gremios especiales de artesanos, ("dza") y las corporaciones específicas de comerciantes ("kabunakama") desempeñaron un papel importante en la vida económica y política del país.

Las extensas masas de campesinos pobres, oprimidos por los samurais rurales y por los recaudadores de impuestos de los señores feudales, se rebelaban con frecuencia, tomando parte en los levantamientos miles e incluso centenares de miles de hombres.

Terrible era también la situación de la población urbana indigente. El gobierno elevaba el precio del arroz para asegurar los ingresos de los príncipes feudales ("daimio") y de la nobleza guerrera (los "samurais"). Estas medidas determinaban frecuentemente que las multitudes hambrientas se echaran a la calle a saquear las tiendas y los almacenes de trigo, así como las viviendas de los comerciantes y usureros. Estos levantamientos ("uiti kovasi") alcanzaban a veces una escala impresionante, propagándose por las grandes y pequeñas ciudades.

La aguda lucha de las masas populares contra la clase feudal y contra el despotismo de los Tokugawa se desarrollaba en un país sin contacto con el mundo exterior.

Durante largo tiempo, el confucianismo constituyó en el Japón la base de la ideología feudal dominante. También desempeñaron un papel importante el budismo y el sintoísmo. El confucianismo y el budismo, en los cuales se entrelazaban las ideas ético-religiosas y las filosóficas, imprimieron su huella a la evolución de todo el pensamiento social japonés, incluida la filosofía.

La historia de la feudalización del Japón demuestra que los monjes budistas cumplieron la función de escuderos ideológicos del emperador y de la nobleza feudal. Bajo el régimen de los Tokugawa (103-1867), las cosas cambiaron un poco. El Estado feudal puso fin a las intrigas divi-

[26] Jani, Goro, *Premisas del pensamiento actual en el Japón*, "Ivanami Seten", pág. 121. Tokio, 1949 (en lengua japonesa).

sionistas de los príncipes de la Iglesia budista y acabó con el antiguo poderío económico y militar de los monasterios de sus congregaciones. La Iglesia budista, que durante muchos siglos había atesorado inmensas riquezas en tierras y que era poseedora de una variada economía a la que estaban vinculados millones de hombres en todo el país —siervos, esclavos, artesanos, arquitectos, comerciantes, militares, sabios, etc.—, dejó una profunda huella en la cultura japonesa. Su influencia se sintió asimismo en la lengua nacional, incluyendo la terminología filosófica y sociológica, en la escritura, que el Japón sigue utilizando en la actualidad, en la literatura y en el arte.

Las sectas budistas japonesas, como las congregaciones budistas de China y Corea, pertenecían a la escuela *Mahayana*, cuyos representantes afirmaban que desde el punto de vista de su fundamento, el mundo existente es algo irreal y que, por esa razón, las formas lógicas, lejos de reflejar sus vínculos y nexos, son ellas las que lo crean. Según la doctrina de los teósofos mahayanas, las formas lógicas son producto de una fuerza especial *(vasan)* que oscurece la conciencia con el peso de lo sensible, de lo empírico. Posteriormente, cuando el feudalismo alcanzó en Japón su mayor madurez, la filosofía budista mahayana se mostró incapaz de impedir la creciente desintegración ideológica de la nobleza, que se había ido diferenciando, y en la cual se apoyaba la dictadura del absolutismo tokugawa.

Los fundadores de la escuela japonesa del *idealismo neoconfuciano*, que se convirtió en la filosofía oficial del régimen tokugawa, fueron los bonzos budistas *Fudziwara Seika* (1561-1619) y *Hayasi Radzan* (1583-1657), que se habían pasado de la doctrina mahayata al confucianismo.

Los neoconfucianos propagaron con particular celo la metafísica del filósofo chino del siglo XI, Chou Tun-I, así como la doctrina del eminente neoconfuciano del siglo XIII, Chu Si. Acentuando el aspecto idealista de las doctrinas de Chou Tun-I y Chu Si, sostenían que en el universo impera el "gran límite" *(takioku)* o "lo ilimitado" *(mukioku)*, fuerza universal y sobrenatural, privada de cualidades y de formas, e inasequible para la percepción humana. Esta mística esencia absoluta *(takioku)* es el principio ideal *ri*, combinado con el principio material *ki*. Según las ideas de los neoconfucianos, dicho principio material tiene la "capacidad de animar, condensar y engendrar las cosas".[27]

Los neoconfucianos japoneses trataron de superar las contradicciones dualistas de la metafísica confuciana, reduciendo el principio material *ki* a la "capacidad" del principio ideal de crear la naturaleza física de las cosas y del hombre. Interpretando en un sentido idealista las antiguas ideas materialistas sobre la naturaleza del movimiento de los cinco elementos eternos de que se compone el mundo material, los escolásticos neoconfucianos atribuían una fuerza omnímoda a ese místico principio absoluto, al "gran límite" o principio ideal *ri*. A su modo de ver, gracias a esa fuerza, el movimiento, es decir, la combinación de los elementos eternos, por diversa que sea, siempre tiene como fundamento forzoso el reposo. Estos razonamientos servían de base a los neoconfucianos para

[27] Chu-tsé (Chu Si), *Tsun lun*. Reflexiones generales. Introducción al tratado sobre el *li* y el *tsí*. *Obras completas*, fascículo 49 (en chino).

deducir de este sistema metafísico la doctrina de las famosas "cinco constantes" neoconfucianas, preestablecidas por "mandato del Cielo". Se trataba de relaciones de subordinación inquebrantable, a saber: "del hijo al padre, del súbdito al emperador, de la esposa al marido, del hermano menor al mayor, así como de las relaciones mutuas entre los amigos". De este sistema metafísico derivaba también la doctrina de la "rectificación de los nombres", principio según el cual la división social de los hombres debía ser eterna. La "rectificación de los nombres" o, como decían los neoconfucianos japoneses, *daigui meibun* (lo que significaba: "alto e inquebrantable deber para con lo dispuesto desde arriba y desigualdad basada en la división social de los hombres"), la deducían los escolásticos neoconfucianos de sus dogmas sobre el perfeccionamiento o superación de la "segunda naturaleza" ("constitución corporal" de los hombres) por medio del principio ideal *ri* ("primera naturaleza" ideal de los seres humanos). De acuerdo con estos dogmas, la situación de los "nobles y aristócratas" dentro de la sociedad se basaba exclusivamente en la ausencia de contradicciones entre su segunda y su primera naturaleza; en cambio, los pobres ocupaban una "baja posición" a causa de que no podían superar sus necesidades materiales, sus aspiraciones, anhelos, apetitos, etc.

El absolutismo de los Tokugawa apreciaba en alto grado las prédicas en favor de la resignación y la sumisión, así como el reconocimiento de que las diferencias de posición social de los hombres son eternas e inmutables, ya sea porque han sido establecidas por la "ley del Cielo", ya sea porque representan una expresión del "gran límite". El régimen absolutista también tenía en alta estima otras reaccionarias concepciones sociológicas de los neoconfucianos.

Uno de los más eminentes discípulos de Chu Si, *Amenori Hosiu* (1668-1775), sacó esta típica conclusión de la doctrina ético-política neoconfuciana: "El soberano y sus súbditos, las capas superiores y las capas bajas, los que ocupan altos puestos y los que ocupan los puestos inferiores, los grandes y los pequeños hombres, cada quien agota su diferencia. Si no existiera la desdicha de las conquistas ni las destrucciones de este género, lo que está bajo el Cielo sería gobernable... Los hombres se dividen en cuatro clases: los samurais, los campesinos, los artesanos y los comerciantes. Los militares se hallan arriba y trabajan con el corazón; los campesinos están abajo y trabajan físicamente. Si se invierte todo esto y los de abajo ocupan injustamente el lugar de los de arriba, lloverán sobre el Estado las revueltas y las desgracias." [28]

En esa misma época desplegó gran actividad la escuela japonesa del confucianismo clásico, la escuela *kogakuja*. Sostenía que el neoconfucianismo era una filosofía poco sólida e inadecuada para defender el orden jurídico feudal. Esta influyente escuela, no menos reaccionaria que la neoconfuciana, rechazaba el pensamiento filosófico en general y situaba en primer plano los fundamentos religiosos de la doctrina ético-política del antiguo confucianismo. Los adeptos de la escuela *kogakuja* consideraban que la prédica del dogma del mandato sobrenatural del Cielo y el

[28] Cita tomada de la obra de Yenaga Saburo, *Estudio de la historia de las ideas japonesas modernas*. "Daigaku siupankai", 2ª edición, pág. 1. Tokio, 1954 (en japonés).

antiguo canon confucianistas constituían el medio más autorizado y más firme para "apaciguar" al pueblo.

Bajo la bandera del antiguo confucianismo desarrolló su actividad la escuela *oiomeigakuja*, escuela japonesa idealista subjetiva, fundada por el famoso filósofo *Nakae Todzio* (1608-1648), que se apartó del budismo y que, más tarde, se alejó también del neoconfucianismo.

Afirmando que el "corazón" humano es un universo de pequeñas dimensiones y que el hombre, como medida de todas las cosas, determina su existencia gracias al *rioti* o "conocimiento natural innato", Nakae Todzio exhortaba a "profundizar en sí mismo y a actuar sobre la base del perfeccionamiento del *rioti*".

Aunque el dominio de la ideología religiosa en la sociedad japonesa feudal y la fuerte influencia de las tradicionales doctrinas ético-religiosas budistas y confucianas trajeron consigo una amplia difusión de diversas concepciones idealistas en los medios feudales, el idealismo no fue de ninguna manera la única forma del pensamiento filosófico japonés en aquella época. En oposición a las corrientes idealistas que imperaban en la filosofía, surgieron y se desarrollaron también ciertas concepciones materialistas.

Vinculada con el progreso de la industria y el comercio y con la difusión de los conocimientos científico-naturales en el país, apareció en los siglos XVII-XVIII una pléyade de filósofos ateos y librepensadores, que combatían el idealismo neoconfuciano, la mística budista y el intuicionismo idealista subjetivo de la escuela *oiomeigakuja*. Sus obras significaban un golpe a la ideología dominante que justificaba la opresión feudal y la tiranía de los samurais. También podían encontrarse algunas ideas materialistas y ateas en las obras de ciertos partidarios de la filosofía neoconfuciana. Entre los filósofos de este género, había quienes declaraban, unos tímidamente y otros sin recato alguno, que las dudas eran "necesarias y dignas de los hombres" y, a la par con ello, estimulaban a sus discípulos y lectores a pensar independientemente.

También asestó sensibles golpes al neoconfucianismo japonés el filósofo, biólogo y médico *Kaibara Ekken* (Ekken; 1630-1714), que en su edad avanzada renegó del idealismo confuciano y se convirtió, a la vez, en enemigo de la mística budista. Aunque Kaibara Ekken se atenía aún a las viejas ideas cosmogónicas, en su interpretación de ellas y en sus propias indagaciones científico-naturales exponía ideas que impulsaban a los hombres de ciencia a estudiar la naturaleza y sacar conclusiones materialistas.

Oponiéndose a la dogmática neoconfuciana y budista, proclamaba en su libro *Las grandes dudas* el derecho humano a dudar fundadamente "de lo que debe dudarse".

Kaibara Ekken consideraba los dogmas neoconfucianos del llamado "gran límite", de "lo ilimitado" o del principio *ri*, como una "doctrina antinatural", que trataba de abarcar con el término *ri* la idea de un ser primero ideal y eterno, en el que ya se daban en cierto modo las formas y propiedades, inmutables en el fondo, de las "cosas y las criaturas", al igual que las formas y facultades físicas y psíquicas del hombre. "El fundamento de la doctrina de los adeptos de Chu Si —señala Kaibara Ekken—

es que «lo ilimitado» constituye el «gran límite» y que lo inexistente es lo que existe." [29]

Kaibara Ekken invitaba a dirigirse a "la naturaleza tal como es" y afirmaba que el universo surgido del caos *ri* no es sino la manifestación de las propiedades y leyes de cierta sustancia *ki*, material, corpórea, que no ha sido creada por nadie.

Afirmaba que el dualismo en que caen todos los filósofos neoconfucianos tiene absolutamente una base idealista, ya que consideran el principio material *ki* como una especie de "fuerza" animada de la que se originan todas las cosas.

En sus obras desenmascaraba la invención reaccionaria de los neoconfucianos, acogida por los ideólogos del absolutismo feudal tokugawa, acerca de la existencia de una "primera naturaleza" ideal de los hombres, situada por encima de su naturaleza corporal, inferior. De acuerdo con estas lucubraciones, los filósofos neoconfucianos pretendían presentar a la nobleza feudal, que llevaba una vida fastuosa, y a los samurais, con su existencia parasitaria, como los portadores del principio del bien o de la "primera naturaleza" ideal, como los exponentes de las supremas virtudes morales, preestablecidas por el Cielo. Kaibara escribía: "Chu Si afirma que el organismo nace y muere, pero que su primera naturaleza, su esencia primera, no nace ni perece. Dice que el *ki* corpóreo nace y muere, pero que el *ri* inmaterial no nace ni perece... No puedo considerar verdadera semejante opinión... Yo digo que el organismo se forma como *ki* y, por eso, nace. Y cuando *ki* se disgrega, el organismo muere. El primer ser que adquiere el hombre es, ciertamente, sólo la ley del Cielo (la ley natural) del nacimiento. *Ri* es el camino (la ley) *ki*. Los principios *ki* y *ri* no son dos cosas distintas. Si el organismo muere, ¿dónde se concentra el principio *ri* (las leyes) de la vida? En efecto, el *ki* material es el ser (la raíz) que constituye el organismo humano. Cuando vive el organismo, existe entonces su principio espiritual, ideal, *ri;* y cuando muere aquél, también muere *ri*. Por esta razón, cuando el organismo no ha muerto, cuando vive, su ser primero no es otro que las leyes de la vida que le son propias... Pero si el organismo deja de existir, su ser primero también deja de existir precisamente por esta causa y es privado de su propio lugar dondequiera que pueda existir." [30]

Kaibara Ekken se oponía al régimen feudal-policíaco de los Tokugawa y soñaba con un gobierno humano, ilustrado y justo, en el que la política del Estado se basase en la economía pública y en el que los campesinos constituyeran un estamento situado por encima de los demás. De los campesinos decía el filósofo que eran el fundamento del Estado; trabajaban el año entero en el campo, sin interrupción ni descanso, y del arroz que recogían se veían obligados a pagar tributos a las capas superiores y, al mismo tiempo, a alimentar a todo el pueblo. Sin embargo, y esto era lo más penoso, tenían que vegetar, muertos de hambre y de frío. Compartiendo los sentimientos del pueblo, Kaibara depositaba grandes esperanzas en su ilustración.

[29] Kaibara Ekken, *Las grandes dudas*, "Nijonrinriijen", t. VIII, pág. 210 (en japonés).

[30] Kaibara Ekken, *Las grandes dudas*, 1ª parte, capítulo II, "Nijonrinriijen", t. VIII, pág. 210.

Otro eminente filósofo de aquel tiempo es *Muro Kiuso* ("Muro del nido de paloma"; 1658-1734). Sus obras atestiguan la descomposición interna del neoconfucianismo japonés. Enemigo irreconciliable de la mística budista y sintoísta, combatía al mismo tiempo enérgicamente los dogmas idealistas sujetivos de Wan Yan-Min y sus discípulos japoneses. Muro escribía: "En cuanto a la adquisición del «conocimiento innato», ¿de qué otro modo podría alcanzarse sino a través de las cosas reales? Dirán algunos: Es evidente que el «conocimiento natural innato» se alcanza exclusivamente meditando profundamente sobre sí mismo, renunciando a nuestros propios deseos. Por ejemplo, el conocimiento de los cinco tonos depende del oído y, conservándolo, podemos conocer estos cinco tonos, aun sin escucharlos. El conocimiento de los cinco colores depende del ojo y, conservando la vista, podemos conocer estos cinco colores, aun sin verlos. El conocimiento de los cinco sabores depende de la boca y, conservándola, podemos conocer los cinco sabores, aun sin gustarlos. Pero ¿no sabemos acaso que, aunque el conocimiento de los cinco tonos dependa del oído, aquéllos existen en las cosas? Sin escucharlos, no podemos conocer su esencia. Aunque el conocimiento de los cinco colores depende del ojo, estos colores existen en las cosas. Y sin verlos, no podemos conocer la esencia de esos cinco colores. Aunque el conocimiento de los cinco sabores depende de la boca, dichos sabores existen en las cosas. Sin gustarlos, no podemos conocer su esencia. Además, ¿en qué podemos basarnos para conocer las diferencias entre el tono puro y el impuro, entre el color claro y el oscuro, entre el sabor delicado y burdo, si no es en las cosas mismas?"[31]

Muro Kiuso maneja también estas ideas materialistas, dirigidas contra el idealismo subjetivo de la escuela *oiomeiga*, al referirse al idealismo neoconfuciano. A su modo de ver, el principio *ri* no es el creador absoluto de las cosas, ni tampoco la causa primera del movimiento de la naturaleza. Por el contrario, *ri* se halla unido eternamente a *ki* y, en general, no puede existir sin él. "No existe *ri* separado de *ki*, puesto que de aquello que no tiene forma material de manifestarse ni tiene tampoco extensión ni está en un lugar determinado solamente debemos decir que es un principio abstracto."[32]

Tratando de suavizar la oposición entre la materia y el espíritu y de librar de todo misticismo la interpretación del concepto de *ri*, Muro Kiuso atribuyó al principio material *ki* cualidades divinas y llamó a esta "divinidad" ser que "no tiene ojos ni oídos" y que "carece de voz y de entendimiento"[33]. Afirmaba asimismo que el principio material *ki*, que existe fuera de la conciencia humana, de los dioses y de toda clase de espíritus, cualquiera que sea el número de ellos que pueda inventar la fantasía, adopta nuevas formas según como se combinen las fuerzas *yin* y *yan* que se repelen, penetran y alternan entre sí y que gracias a esto unen a los cinco elementos materiales de la naturaleza.

Al sustentar la tesis de que el mundo de las cosas existe objetivamente, Muro Kiuso afirmaba que sólo aquel que no quiera estudiar la naturaleza y no se someta a los argumentos de la razón puede ser esclavo de las

[31] Muro Kiuso, *Conversaciones en Tsurugadai*, ("Siundai dzatsuva"), 1ª parte, cap. VIII (en japonés).
[32] Obra citada, 1ª parte, cap. VIII.
[33] Obra citada, cap. II.

concepciones religiosas sobre los dioses y los espíritus. En su obra escribió un capítulo especial que tituló "El hombre hace milagros". Muro Kiuso decía: "... Sólo de la lógica serena (la lógica de la razón) nace la auténtica verdad. Es eterna y ordena a los dioses y a los espíritus, de modo que ni los dioses ni los espíritus nos ordenan a nosotros... Si se prescinde de las relaciones humanas y se dejan a un lado los quehaceres y las cosas, si sólo se crean abstracciones, esto podrá encauzar las pasiones humanas, pero no será suficiente para explicar el universo." [34]

Muro Kiuso invitaba a luchar contra las religiones —budista, sintoísta y cristiana— y condenaba al clero que vivía engañando al pueblo. En el capítulo titulado "El hombre hace milagros", el filósofo decía: "Y mirando lo que se convierte en milagro, el pueblo se expone al engaño y pierde el sentido común. Todo lo que quieren lo atribuyen a los dioses y a Buda, y, sin ningún fundamento, es considerado como una respuesta milagrosa a las oraciones. Los bonzos propagan toda clase de engaños, todas las falsedades posibles. Engañan a la gentes y embaucan al pueblo, a tal punto que cuando multitudes enteras se reúnen en los mercados se forman montañas de monedas con lo que recogen de ellas. Estos individuos expolian terriblemente al pueblo y sus actos causan gran daño a lo que está bajo el Cielo." [35]

Muro Kiuso sustentaba ideas político-sociales progresivas. Poniendo al desnudo la teoría sintoísta de que los emperadores son "dioses con forma humana" y que el Japón es el "país de los dioses", Muro escribía: "Por lo que toca a sinto, sus dogmas dicen que hay que servir a nuestro Estado y califican de rebeldes a Tana y a U (antiguos gobernantes chinos. *Red.*). El llamado sinto, es decir, el «camino de los dioses», se halla al margen de lo humano y de la justicia." [36] Y agregaba: "Cuando escucho las prédicas más triviales acerca del sinto, es decir, sobre el «camino de los dioses», y que el camino de nuestro país se halla a la máxima altura, por encima del camino de los sabios, resulta difícil que esto concuerde con la razón." [37]

A juicio de Muro Kiuso, la vida social puede "perfeccionarse" basándose en la teoría de que "el pueblo es el Cielo para el monarca" [38]. "El pueblo labra la tierra y siembra y alimenta al país, incluyendo a los gobernantes. Debe honrarlo el gobernante, como si fuera el mismo Cielo." Y exclamaba el filósofo: "Ni un solo campesino debe ser tratado irrespetuosamente." [39]

El filósofo materialista *Ito Dzinsai* (1627-1705) fue enemigo también del idealismo neoconfuciano, de la mística budista y del idealismo subjetivo.

La concepción del mundo materialista y atea de Ito Dzinsai se expresa en su famosa obra *Problemas de la juventud* y en otros tratados.

Al criticar los dogmas de la escolástica neoconfuciana relativos a la primacía del principio universal e ideal *ri* y al carácter derivado del

[34] Muro Kiuso, *Conversaciones en Tsugaradai*, 1ª parte, cap. XIV.
[35] Obra citada.
[36] Obra citada, cap. III.
[37] Obra citada, 1ª parte, cap. II.
[38] Obra citada.
[39] Obra citada, 2ª parte, cap. XV.

principio material *ki* (o sea, primacía del espíritu y naturaleza derivada de la materia), Ito Dzinsai sostenía que "en el universo existe únicamente un principio originario *ki* ¡y sólo uno! Podemos deducir de ello que no existe de ningún modo [primero] *ri* y más tarde *ki*. Por el contrario, lo que llaman *ri* es sólo (una rama) derivada de *ki*... Las diversas teorías de los confucianos sungs, de acuerdo con los cuales existe primero *ki* y después *ri*, con la particularidad de que el principio *ki* existe antes de surgir el universo y, en última instancia, antes de existir el propio *ri*. ¡Pero todo eso no son más que fantasías! Dibujan una serpiente y le agregan patas; luego ponen sobre su cabeza otra cabeza. Ahora bien, en la realidad no sucede nada de eso." [40]

La materia, según Ito, se halla en continuo movimiento. "*Ki* —escribe— se manifiesta ora como movimiento, ora como reposo. En ellos y sólo en ellos se dan la plenitud y el vacío, el aumento y la disminución, la salida y la llegada. Jamás se llega al estado de reposo. Tal es precisamente la esencia del camino del Cielo (el camino natural). Tal es la fuente de la naturaleza viviente. De aquí provienen los innumerables procesos de cambio. Y todos los géneros de cosas nacen de esto... Debemos saber que no hay principios que estén por encima de esto; de esto no podrás apartarte." [41]

Ito Dzinsai negaba que existiera un señor sobrenatural, que rige el universo. Con gran agudeza denunció el empeño de los idealistas neoconfucianos de convertir el principio ideal *ri* en el creador de la naturaleza.

Oponiéndose al dogma de que el reposo es el fundamento del universo, Ito Dzinsai afirmaba: "En general, en el universo, en todas las cosas rige esta sola ley; existe el movimiento; en cambio, no existe el reposo, pues el reposo es el cese del movimiento." [42]

Ito Dzinsai abordaba los problemas sociales desde el punto de vista de un ilustrado. Afirmaba que en la "vía" del hombre sólo hay creación, sólo bien, y que cada ser humano tiene derecho a mostrar su "carácter natural".

Incluso los historiadores burgueses de la filosofía que desfiguran la evolución histórica del pensamiento filosófico oriental y difunden ampliamente la tesis falsa de que el idealismo budista y confuciano y la mística han dominado de manera absoluta en Japón a lo largo de los siglos, se han visto obligados a reconocer que Ito Dzinsai defendió con éxito el materialismo y que su labor "condujo a que la filosofía de Chu-Si, floreciente en aquel tiempo, quedara quebrantada radicalmente." [43]

Contra el budismo y el idealismo subjetivo también se pronunció firmemente *Yamagata Siunan* (1687-1752). Sus razonamientos sobre la materialidad de la naturaleza, así como sus ideas ateas quebrantaron, desde dentro, la dogmática confuciana y entraron en contradicción con la ideología del régimen tokugawa.

[40] Ito Dzinsai, *Recta interpretación del "Lun-yui" y del "Men-tsé"*, cap. "El camino del Cielo", "Nijonrinriijen", t. V. pág. 12 (en japonés).

[41] Obra citada.

[42] Ito Dzinsai, *Problemas de la juventud*, "Nijonririjen", t. V., pág. 131 (en japonés).

[43] W. Wundt, G. Oldenberg y otros, *Historia Universal de la Filosofía*, t. 1, pág. 73. San Petersburgo, 1910.

A la época feudal corresponde la actividad de *Ando Sioeki* (finales del siglo XVII-primera mitad del XVIII). Este filósofo materialista y ateo denunció la tiranía feudal. Era médico de profesión y pasó la mayor parte de su vida en la provincia, donde pudo conocer los sufrimientos indescriptibles de los campesinos siervos.

Ando Sioeki simpatizaba fervientemente con el pueblo que aspiraba a acabar con el "mundo de la ilegalidad legalizada". Exhortaba al pueblo a que derribara "a puntapiés" [44] este mundo y con él las iglesias budista y sintoísta. Estas iglesias santificaban el régimen de violencia y de explotación económica y espiritual del pueblo que trabajaba, sudando sangre, para los parásitos y los hipócritas expoliadores. En 1733, año en que el país fue azotado por el hambre que causó la muerte de centenares de miles de seres humanos, Ando Sioeki declaró que "un hombre de principios honrados no puede guardar silencio". Consideraba también que la doctrina de los confucianos y de los príncipes de la Iglesia budista, que aplastaban sistemáticamente la razón, la voluntad, los sentimientos y las aspiraciones de los hombres, era la fuente principal de las calamidades y desdichas sufridas por el pueblo a lo largo de los siglos.

Durante más de diez años, Ando Sioeki trabajó en su obra *Leyes de la naturaleza que rigen verdaderamente*. En ella decía que los neoconfucianos y los budistas engañaban al pueblo falseando la vía natural del universo: "lo que cuentan de la naturaleza no son más que presuntuosos disparates y errores, expresamente escogidos" [45]. El budismo llama al hombre a la salvación, pero no lo llama a salvarse para la vida, sino a "salvarse de la vida". Así, pues, el hombre se convierte en nada, en "humo" [46]. En otra de sus obras, *Relación verdadera de la vía única,* Ando Sioeki fustigaba con cáustico ingenio a los neoconfucianos y, sobre todo, a los santurrones budistas que repetían constantemente los dogmas de la aversión humana al mal y de la necesidad de buscar el bien y de "perfeccionarse a sí mismo". Sin embargo, ni los budistas ni los confucianos sienten la menor "aversión al mal"; unos y otros ocupan los altos puestos que les ofrecen los tiranos criminales "que viven fastuosamente y pasan los días y las noches entregados a la depravación".

Oponiéndose a los argumentos neoconfucianos relativos a un misterioso "gran límite" o a "lo ilimitado", Ando Sioeki decía que "todo esto no es sino una patraña que nada tiene que ver con la naturaleza". Y escribía también: "La naturaleza no tiene principio ni fin y obra por sí misma. No puede decirse que sea la que imaginan algunos como dos principios. En realidad es una; no tiene comienzo y actúa espontáneamente." [47] Tampoco existe ningún principio sobrenatural o señor supremo que rija su desarrollo. "La ley de la naturaleza es su continuo devenir." [48] Ateniéndose a la antigua teoría de los cinco elementos materiales que componen el universo, Ando Sioeki decía que estos "cinco elementos ac-

[44] Cita tomada del libro de Kano Kokiti, *Ando Sioeki. Sekaisitio*, t. III, pág. 344, "Ivanami Kodza". Tokio, 1928 (en japonés).
[45] Cita tomada del libro de Kano Kokiti, *Ando Sioeki*, pág. 346.
[46] Obra citada, pág. 333.
[47] Ando Sioeki, *Leyes que rigen verdaderamente en la naturaleza*, Colección de obras de filosofía japonesa, t. 9, pág. 256. Tokio, 1936 (en japonés).
[48] Obra citada.

túan de un modo absolutamente espontáneo... Obran por sí mismos, sin principio ni fin. Por ello, nada se les puede agregar en ningún punto y nada se les puede quitar." [49]

En las ideas de Ando Sioeki sobre la naturaleza y sobre su sujeción a leyes se daban elementos de dialéctica. Así, por ejemplo, Sioeki señalaba que: "La vida, en cuanto expansión y avance, y la muerte, en cuanto reducción y retroceso, es el estado constante de una fuerza natural, animada y única. De ahí que los dogmas (de los neoconfucianos) sobre la predeterminación fatal del destino y sobre la predestinación de la vida y la muerte, así como los dogmas (taoístas) de que «el espíritu insondable no muere», así como el dogma (budista) de un «renacimiento en una nueva vida», etc., no son más que fantasías, pues en realidad no hay nada semejante. Existe constante aumento y disminución... La vida y la muerte no son cosas separadas. En el aumento (o avance) de esto a aquello, llamamos vida a esto y muerte a aquello. En la reducción (o retroceso) de esto a aquello, llamamos muerte a esto y vida a aquello. Vida y muerte no existen separadas; son el aumento y la disminución obrando espontáneamente." [50]

Al sustentar la opinión de que la naturaleza material, eterna y mutable está dotada de "sensibilidad", o de una fuerza animada, "divina", Ando Sioeki atacaba desde estas posiciones a la religión. Con duras palabras decía que al pueblo se le inculca deliberadamente la idea de que existe un Dios o emperador del Cielo, que ordena a todos y es inaccesible a la percepción. "La animación espiritual de que se habla no es otra cosa que la única existente, la que actúa de modo espontáneo. Pero si dicen que es Dios, el emperador del Cielo, ¿con qué espíritu puede gobernar? ... El universo entero, el Sol, la Luna, las constelaciones de estrellas, el hombre, todas las cosas son este automovimiento espiritualizado. Entonces, ¿qué hay aquí no investigado?" [51]

Al abordar los problemas de la vida social, Ando Sioeki rechazaba el régimen de violencia para con el pueblo y propagaba ideas progresivas ilustradas. "En las relaciones mutuas entre los hombres no puede haber superiores e inferiores, los de arriba y los de abajo, pobres y ricos." Decía también que los gobernantes y ministros, apoyándose en la doctrina confuciana, "se sitúan por encima del pueblo. Los que no labran la tierra ni la siembran, y comen y se visten disfrutando de toda seguridad y obligan a la masa a que los honren, comparan al soberano (al príncipe) con la luz del Sol y a los ministros con la luz que reciben las cosas terrestres. Unos hombres —los príncipes— son convertidos en el principio luminoso del universo *(yan)* y se les honra en alto grado como se honra al Cielo; otros —la masa— son convertidos en el principio oscuro *(yin)* y se les coloca abajo, como a la Tierra. Hacen una distinción entre lo superior y lo inferior y, haciendo de esto una ley, ponen a los gobernantes y a los ministros en el lugar más alto." [52] Ando Sioeki escribía también: "Si quieren comparar las virtudes perfectas con la luz del Sol, deben estudiar la ley del cuerpo solar, mirando a la masa que labra la tierra directamente

[49] Ando Sioeki, *Leyes que rigen verdaderamente en la naturaleza*, págs. 257 y 264.
[50] Obra citada, págs. 258-259.
[51] Obra citada, pág. 263.
[52] Obra citada, pág. 267.

y con su propio esfuerzo, es decir, a las gentes sencillas. A pesar de esto, en oposición a las virtudes solares, a los que no labran ni siembran la tierra, pero comen y beben lo ajeno, se les honra por error, como si fueran gentes nobles, situadas en las alturas, y se les asemeja a la luz. Los que dependen de los príncipes y ministros imitan esto y, sirviendo sus propios intereses, se apoyan también en las cinco constantes confucianas." [53]

Para Ando Sioeki, la propiedad privada era la fuente de la desigualdad social de los hombres. Estos no son desiguales al nacer, sino sólo en el transcurso de su vida social. Para que esta vida social no engendre la desigualdad, "dolores y males", todos los hombres deben volver a la agricultura, fuente del bienestar social y de una nueva cultura, la cultura "natural". Pero, al decir del filósofo, la vuelta a la tierra no significa el retorno a una vida atrasada; por el contrario, deben traer consigo el progreso de la artesanía y de las artes. En una sociedad así no existiría la propiedad privada. Todo el mundo trabajaría colectivamente y viviría en colectividad. "No debe permitirse —dice Ando Sioeki— que ningún hombre lleve una vida ociosa, sin trabajar, comiendo lo que produce el pueblo." [54] "La comunidad de bienes cura la enfermedad del egoísmo." [55] El libre desenvolvimiento de la cultura y de la ciencia no sólo eleva al individuo, sino a la colectividad en su conjunto. "La ciencia —escribe el filósofo— cura debidamente y por igual los males del egoísmo, las pasiones de la masa y afianza esto [la curación]." [56]

La historia del pensamiento filosófico japonés demuestra que, si bien es cierto que la filosofía de la época feudal se desarrolló en el Japón principalmente en el marco de los tradicionales sistemas ético-religiosos, sin embargo, su contenido fundamental era la lucha del materialismo en formación y del ateísmo incipiente contra las concepciones religioso-idealistas a la sazón dominantes.

4. Irán.

La historia del pensamiento filosófico en el Irán feudal abarca casi quince siglos (desde el III al XVIII de la era actual).

Aunque este largo período histórico se halla preñado de muchos y variados fenómenos económicos, sociales, políticos e ideológicos, se dan en él rasgos generales que caracterizan la vida social del Irán feudal y que, en gran parte, son también propios de otros países de Oriente.

El sistema de irrigación artificial se hallaba en manos de los Estados teocráticos o bajo el control de la gran nobleza feudal; existían grandes ciudades de densa población en las que la artesanía había alcanzado gran desarrollo; las relaciones monetario-comerciales estaban ampliamente extendidas y existía un sistema de impuestos bastante complejo.

En el país se daban contradicciones entre una economía sedentaria y otra de tipo nómada; alternaban la centralización y el fraccionamiento

[53] Ando Sioeki, *Leyes que rigen verdaderamente en la naturaleza*, pág. 256.
[54] Cita tomada de la obra de Kano Kokiti, *Ando Sioeki*, Sekaisitio, t. III, pág. 347, "Ivanami Kodza".
[55] Obra citada, pág. 349.
[56] Obra citada.

feudal, provocado por la invasión de tribus extranjeras o bien por los procesos internos del sistema feudal. A la par que los grandes latifundios feudales del Estado y privados existían comunidades rurales estables, en las que subsistían las relaciones patriarcales y gentilicias y en las que se mantuvo durante largo tiempo la esclavitud doméstica. El clero gozaba de un gran poder, basado en la gran propiedad agraria, lo que originaba conflictos entre los señores feudales seculares y eclesiásticos.

Al desenvolvimiento cultural del Irán feudal contribuyeron diferentes pueblos y nacionalidades que viven todavía dentro de las fronteras iranias: los persas, kurdos, luros, mazanderanos, etc. También influyeron considerablemente en el desarrollo cultural iranio otros pueblos que, en diversos períodos históricos, convivieron con los iranios, a veces dentro de las fronteras de Estados feudales comunes; entre ellos figuraban sobre todo los tadjikos y azerbaidjanos.

En la cultura del Irán feudal había no pocos elementos tomados de China, India, Grecia, Bizancio, Arabia y otros países. A su vez, la cultura irania ejerció gran influencia sobre la vida cultural de otros países y pueblos.

Durante la primera fase del feudalismo iranio (siglos III-VII de nuestra era) reinaba en el país la dinastía de los Sasánidas hasta que Irán fue conquistado por los árabes musulmanes.

Bajo el dominio de los Sasánidas, la lucha ideológica se presentaba como un conflicto entre las diversas corrientes progresivas, por un lado, y la religión oficial del Estado y la teología por otro; pero hay que agregar a esto que la religión era una forma ideológica tan extendida y tan influyente que dejaba su huella incluso en las corrientes que aspiraban a quebrantar sus bases. Como en otros países feudales, en el Irán las ideas filosóficas se entrelazaban íntimamente con las ideas religiosas dominantes, constituyendo frecuentemente con ellas una sola doctrina filosófico-religiosa.

Durante el período de los Sasánidas, se propagó ampliamente por el país la doctrina *zoroastra* o *mazdaísmo* (adoración del Dios Ahuramazda), doctrina idealista religioso-filosófica, atribuida al antiguo profeta y sabio iranio Zaratustra o Zoroastro. El *Libro sagrado* de Zaratustra, es decir, el *Avesta*, fue compuesto en diversas épocas en la lengua de los iranios orientales.

El mazdaísmo (mazdayaspa) se convirtió en la religión oficial del Estado sasánida. El mazdaísmo se basaba en la doctrina de los dos principios opuestos del universo —la luz y las tinieblas— y de la lucha constante entre ambos. Desde el punto de vista filosófico, el interés de esta doctrina religiosa residía en que en ella se abordaba una cuestión que era, en esencia, filosófica: la lucha de las fuerzas opuestas en el mundo. El mazdaísmo sostenía que la lucha de los principios contrarios penetraba en todo, llenando la vida de conflictos entre el bien y el mal, entre la luz y las sombras. En el *Avesta* (Yasna, cap. 45, pág. 2) se expresaba en los siguientes términos la idea de la lucha de las fuerzas opuestas: "Quiero hablar de dos sustancias espirituales que existieron al principio: de lo que la sustancia sagrada dijo a Ahrimán, sustancia impura, o sea que nuestro pensamiento, nuestra doctrina, nuestra intención, nuestra convic-

ción, nuestro lenguaje, nuestra acción, nuestro ser y nuestro espíritu se contraponen absolutamente entre sí."

Los teólogos mazdaístas trataron de superar el dualismo de su doctrina, afirmando que Dios (Ahuramazda) está por encima de la oposición de los dos principios: *Espentamainyu* (inteligencia sagrada) y *Angramainyu* (Ahrimán, espíritu del mal). Pero, al mismo tiempo, admitían que Espentamainyu, principal atributo de Ahuramazda, se disuelve en él y, por ser la esencia opuesta, es también Angramainyu. Algunos teólogos afirmaban que Ahrimán ha sido engendrado por las dudas de Ahuramazda y que por tanto los dos principios opuestos —tanto Espentamainyu como Angramainyu— se disuelven en una sola sustancia divina.

El problema de la unidad o dualidad de la sustancia originaria del universo ocupó un lugar importante dentro de la concepción mazdaísta del mundo. Según dice Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles, ya en la época en que dominaban en Irán los Aqueménides (siglos VI-IV a. n. e.) se luchaba enérgicamente en torno al problema de si los dos principios opuestos —la luz y las tinieblas— se hallaban unidos o no en una sola y única sustancia. Algunos de los partidarios de la sustancia única consideraban que esta sustancia era el espacio *(savasha)*, mientras que otros creían que era el tiempo *(sarvan)*.

Posteriormente, el concepto de *sarvan akarenak* (tiempo infinito) o *cronos apeiros*, según la terminología griega, penetró en el mitraízmo y en el mazdaísmo, o por lo menos en una de sus escuelas, así como en el maniqueísmo.

De acuerdo con la doctrina *sarvanista*, la lucha de los dos principios opuestos se libra en el seno de una sustancia primera y única, el tiempo infinito (o la naturaleza sujeta a un cambio infinito). Aquí se daba ya un atisbo dialéctico-espontáneo de la existencia y de la lucha de contrarios, aunque este atisbo se presentaba con un ropaje mitológico.

En el tratado teológico del zoroastrismo, *Shikand-humanihvichar* ("Interpretación que disipa las dudas"), se dice que algunos sarvanistas expresaban ideas materialistas y ateas. En dicho tratado (§1-3,6) se critican de este modo las concepciones sarvanas: "Los partidarios de *sarvan* niegan que exista Dios y se consideran liberados del cumplimiento de los ritos religiosos. A título de ejemplo, podemos aducir uno de los infundados argumentos de los sarvanistas. Afirman que este mundo, con todo lo que acaece en él, con sus combinaciones materiales, con sus cosas contradictorias y sus elementos mezclados es la palestra de las diversas manifestaciones del tiempo infinito, del *sarvan akarenak*. No creen en el paraíso ni en el infierno, ni en los castigos y premios divinos; tampoco creen en el espíritu inmortal ni consideran que haya nada real, fuera de la materia."

En árabe, "sarvan" se traduce por el término "dahra", que significa "tiempo" (época) y "mundo". Según los teólogos musulmanes, los *dahritas* niegan la religión y admiten la existencia del mundo material.

No se han conservado documentos fidedignos que permitan establecer con exactitud las ideas de las escuelas sarvanas y dahrita, perseguidas por las fuerzas feudales dominantes y por la religión oficial. Sin embargo, la lucha de los sarvanistas y dahritas contra la religión, lucha de la que se habla bastante en los trabajos de sus enemigos, demuestra que ambas

escuelas defendían en el Irán feudal ideas afines al materialismo y al ateísmo.

Un papel ideológico muy importante desempeñó el *maniqueísmo*, primer gran movimiento herético que se propagó por Irán y Asia Central. *Mani* (alrededor del año 216-276), fundador de este movimiento, pertenecía a la aristocracia partiana. En el maniqueísmo se entretejen ecléctícamente diversos elementos del zoroastrismo, del cristianismo y del budismo.

La aparición y propagación del maniqueísmo alarmó a los sacerdotes mazdaístas, cristianos y budistas. El clero de las tres religiones, que solía avenirse bastante mal, combatió unánimemente a Mani hasta lograr que le dieran muerte. Sin embargo, el aniquilamiento físico de Mani y de los maniqueos no significaba de ninguna manera la supresión de su doctrina herética, que se había convertido en expresión de la protesta y la lucha de los campesinos y capas plebeyas urbanas contra la explotación feudal.

La doctrina maniquea tenía un carácter dualista; en ella aparecía recogida y reelaborada la idea zoroastrita de la lucha de los dos principios, la luz y las tinieblas. Mani afirmaba que en nuestro mundo la luz se halla prisionera de las tinieblas; que la luz o sustancia divina es un filamento de la vida y de la creación encerradas en todos los objetos y que, en este cautiverio, la luz sufre un doloroso tormento. Según Mani, sólo por medio de una vida ascética se puede liberar a la luz del poder de las tinieblas y, de este modo, someter a las tinieblas mismas.

Al igual que en el Asia Media, el *mazdaquismo* se propagó ampliamente en el Irán feudal.

El movimiento mazdaquista surgió a fines del siglo V y comienzos del VI. Era un movimiento plebeyo igualitario de los primeros tiempos del feudalismo en el Medio y Cercano Oriente y ejerció una importante influencia ideológica en los movimientos antifeudales de muchos pueblos orientales. Estaba encabezado por *Mazdak*, nativo de la ciudad de Nishapura (Jorasán), muerto en 529.

Mazdak derivó su doctrina del maniqueísmo, pero introdujo en él importantes modificaciones, sustituyendo las ideas ascéticas y pesimistas de Mani por una concepción optimista del mundo. Según Mazdak, el principio de la luz está dotado de voluntad y de conciencia, mientras que el principio de las tinieblas es ciego, pasivo e ignorante. La victoria de la luz se ajusta a leyes, en tanto que la de las tinieblas es accidental. Según esta doctrina, el mundo material es una trama de luz y de tinieblas, en la que predomina la luz, aunque ésta no ha alcanzado aún la supremacía; por tanto, la tarea consiste en lograr que la luz triunfe sobre las tinieblas. La idea mazdaquista acerca de la victoria inevitable de la luz sobre las tinieblas estimuló a las masas oprimidas a luchar contra sus opresores.

Las ideas político-sociales de los mazdaquistas tenían un carácter progresivo. Mazdak decía que el odio y la guerra ensombrecen la vida y la felicidad de los hombres. Todas esas desdichas son provocadas por las tinieblas. Para vencer a las tinieblas y a sus engendros hay que destruir la raíz de todos los males: la desigualdad de los hombres en el disfrute de los bienes materiales. Los llamamientos de Mazdak a instituir la igualdad de bienes expresaba el anhelo de las capas sociales trabajadoras de suprimir la opresión feudal.

Según Mazdak, el origen de la desigualdad estaba en el hecho de que los fuertes se habían apropiado, mediante la violencia y la opresión, de los bienes comunes; los pastos y otros bienes materiales, al igual que el agua, el fuego y el aire, debían ser patrimonio común. La igualdad de bienes era para Mazdak la forma suprema de la justicia. Estas ideas igualitarias de Mazdak fueron condenadas enérgicamente por toda la nobleza feudal de Irán. Así, el más grande de los ideólogos del feudalismo iranio, Nizam-al-Mulk (siglo XI), dedicó un capítulo entero de su obra *Siasetname* a describir los "horrores" del movimiento mazdaquista. Finalmente, este movimiento fue aplastado de la manera más implacable.

La monarquía persa de los Sasánidas alcanzó su máximo poderío bajo el reinado de Hosrov I Anushirvan (531-579), que destruyó el movimiento mazdaquista y contribuyó a la consolidación del orden feudal en Irán. Durante ese período, las ciudades de Gondishapur y Nisibin, donde vivían muchos médicos, filósofos, astrónomos y otros representantes de la cultura feudal, se convirtieron en centros de la lucha ideológica y del pensamiento científico. Gondishapur era un lugar en el se cruzaban la ciencia bizantina, india e irania. Hasta los siglos IX y X, este centro científico desempeñó un papel primordial en el desenvolvimiento de las ciencias naturales, sobre todo la medicina. Los miembros de la sociedad secreta "Gastakdaftaran" distribuían tratados de medicina, astronomía y filosofía, redactados con una escritura especial (gastak).

En esta época de desarrollo cultural en Irán, Bizancio sufría una reacción ideológica y asistía a la clausura de sus escuelas filosóficas. Algunos filósofos de la escuela de Atenas se trasladaron a Irán. Agafi Mirineiski, historiador bizantino del siglo VI, cuenta con todo detalle que estos filósofos hablaban de la infinitud o de la limitación del mundo, y de la mortalidad o inmortalidad del alma. En aquel tiempo, fueron traducidas al persa algunas obras de Aristóteles y Platón. Más tarde, *Ibn-al Mukaffa* (721-757) vertió la *Lógica* de Aristóteles del persa pehlevi a la lengua árabe.

Así, pues, ya en el período preislámico, los iranios conocían las conquistas filosóficas de la antigua Grecia.

Después de la conquista del país por los árabes y de la consolidación del Islam, continuaron desarrollándose la filosofía y todo el pensamiento social.

Durante ese período, a partir del siglo VII y en medio de las duras condiciones creadas por la preponderancia del Islam, prodújose en los países del Califato Arabe un desarrollo multifacético de la cultura espiritual y material, desarrollo que abarcó tanto a los pueblos sojuzgados del Irán, Asia Media y Transcaucasia como a los pueblos árabes. En el dominio ideológico-teórico, el dogmatismo religioso comenzó a ser combatido por el racionalismo, es decir, por la concepción secular y humanista del universo que trataba de explicar el mundo por medio de su conocimiento. El dogmatismo religioso *(taabbod)* exigía la aceptación ciega e incondicional de todas las tesis del *Corán* y del *Sharia* y afirmaba que las tesis del *Corán* y las sentencias del Profeta bastaban plenamente para resolver cualquier problema.

También se movían en el marco de una concepción idealista del mundo

las corrientes progresivas político-sociales y filosóficas, opuestas a las ideas clericales dominantes y a la escolástica musulmana.

El racionalismo, sobre todo el de orientación idealista, comenzó a manifestarse, aunque tímidamente, a partir del momento en que sus representantes se esforzaron por lograr que se admitieran ciertas interpretaciones, aunque sólo fuesen lingüísticas (gramaticales) de las tesis del *Corán* y de las sentencias del Profeta.

Las manifestaciones de los "partidarios de la opinión" *(ashabe ra'í)* contra los "partidarios de la tradición" *(ashabe hadis)* pueden considerarse como la primera expresión importante de la lucha del racionalismo contra el dogmatismo. Ilustre exponente de la primera tendencia fue Abu-Hanifa Noman-ibn-Sabet, que posteriormente se convirtió en jefe de la interpretación janifita, canonizada más tarde como la interpretación del Islam sunita. A diferencia de los "adeptos de la tradición", los "partidarios de la opinión" reconocían el derecho de todo hombre que piensa a razonar y hacer deducciones.

Todo esto preparó la atmósfera ideológica para la propagación de formas de racionalismo más elevadas, como las expresadas primero por el llamado *Kalam* ("la palabra") y, después, por diversas doctrinas filosóficas, entre ellas algunas que contenían elementos materialistas.

El Kalam nació como la ideología de las capas avanzadas de la clase feudal, interesadas hasta cierto punto en el progreso de la ciencia y de la instrucción, pero con el tiempo se convirtió en parte integrante de la ideología de las fuerzas reaccionarias dominantes en el Irán feudal.

El Kalam pugnaba porque la religión concordara con la razón, y la fe con la filosofía; es indudable que esto, en las condiciones de dominio del dogmatismo religioso, representaba cierta tendencia progresiva en la teología musulmana. No en vano los primeros *mutakallimies* (teólogos) fueron objeto de una encarnizada represión por parte del clero.

El Kalam, que al principio era expresión del racionalismo y del librepensamiento, se convirtió después en arma de la religión oficial en su lucha contra la propagación de la filosofía y de las herejías.

Representante del Kalam durante el primer período de su desarrollo fue *Vasil-ibn-Ata* (siglo VIII), nacido en Medina. Actuaba en Basora; era el jefe de los *mutazilies* (o disidentes) y negaba el mito de la eternidad del Corán.

Los mutazilies eran partidarios de la tolerancia religiosa y muy adictos de la filosofía griega y de la lógica. Para fundamentar sus ideas filosóficas, Vasil-ibn-Ata y sus seguidores tomaron algunos elementos del atomismo de Demócrito y de Epicuro. Sin embargo, aunque asimilaron la antigua atomística griega, los mutazilies no sacaron de ella conclusiones materialistas.

En el Irán feudal, los filósofos avanzados combatían, al mismo tiempo, el irracionalismo y los dogmas de la fe. La crítica racionalista de los dogmas religiosos no sólo despertó la cólera de los teólogos ortodoxos, sino también, con el tiempo, la de los mutazilies. Para los partidarios del dogmatismo religioso los términos "filosofía" y "lógica" eran sinónimos de "herejía" y de "ateísmo". De aquel que estudiaba filosofía decían que dejaba de ser creyente. Si la lógica fuese verdadera, sostenían estos celosos defensores del Islam, la conocerían los profetas. Los filósofos avanza-

dos sufrían la persecución de las autoridades feudales y, por esa razón, se veían obligados frecuentemente a ocultar sus ideas y a hablar de un modo alegórico.

Despertóse un gran interés por la filosofía de la antigua Grecia, pero se traducían, sobre todo, las obras de los filósofos griegos del período helenístico, o sea de los exponentes del neoplatonismo, del neopitagorismo y de otras corrientes idealistas.

Los miembros de los círculos secretos "Fieles amigos" *(Ihvan os-seja)*, en los que desempeñaron un papel importante pensadores como Abu-Suleiman al-Busti, Abu al-Hasan al-Zandjani, Muhammed ibn-Ahmad Nahradjri, fueron a mediados del siglo X los primeros propagandistas de la fisosofía; escribieron 52 tratados y redactaron a su modo una enciclopedia de las ciencias filosóficas de aquel tiempo. En sus eclécticas concepciones filosóficas se combinaban las teorías de Platón y Aristóteles con la doctrina pitagórica de los números. En general, prevalecía el neoplatonismo, que, según la definicin de Marx y Engels, "no es más que una fantástica combinación de las doctrinas estoica, epicúrea y escéptica con el contenido de filosofía de Platón y Aristóteles". [57]

Ilustres representantes del pensamiento filosófico oriental de los siglos X-XII fueron el famoso médico y químico iranio Zacarias Rasi, el destacado filósofo centroasiático Farabi; el gran filósofo tadjiko Ibn Sina y el ilustre matemático, astrónomo, poeta y pensador iranio Omar Hayyam.

Abur-Bekr Muhammed ibn-Zakaria al Rasi (latinizado, Rases; 864-925) aspiraba a conjugar en su filosofía el sarvanismo iranio con el materialismo de los antiguos filósofos griegos, Demócrito, Empédocles y Anaxágoras. En las concepciones científicas y filosóficas de Rasi se manifiesta una acusada tendencia materialista. Sus teorías médicas parten del reconocimiento de las estrechas relaciones entre el alma y el cuerpo. Rasi decía que bastaba ver la expresión de los sufrimientos y del estado de ánimo del enfermo en su rostro para convencerse de la relación efectiva entre el alma y el cuerpo. Rasi no compartía la opinión de los filósofos de su tiempo que negaban que el movimiento fuese un atributo del cuerpo y que, siguiendo a Aristóteles, admitían un "primer motor", como fuente del movimiento. Según Rasi, el movimiento es una propiedad inseparable del cuerpo.

Rasi admitía la existencia de cinco principios eternos: 1) el Creador; 2) el espíritu universal; 3) la *hayula-e-ula*, o materia primera; 4) el espacio absoluto, y 5) el tiempo absoluto. Estos cinco principios son condiciones necesarias de la existencia del mundo. En esta tesis, que se aparta claramente de la cosmogonía musulmana, la materia con sus atributos —el espacio y el tiempo— se situaba en el mismo plano que el Creador (Dios) y el "espíritu universal", es decir, como principio equivalente. En dicha tesis se dejaba sentir, de modo incoherente todavía, pero en forma ya clara, la concepción materialista del mundo. Su fe en la *hayula-e-ula* le valió ser perseguido cruelmente por el clero.

Gran interés revisten las ideas de Rasi sobre los problemas gnoseoló-

[57] K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana. Obras completas*, trad. rusa, t. III, pág. 129. Moscú, 1955.

gicos. Según él, los sentidos provocan en nosotros un conocimiento de la materia. Los cuerpos materiales, al acumularse, nos dan una idea del espacio. Los cambios que se operan en las cosas materiales hacen surgir la idea del tiempo. La observación de la materia viviente lleva a nuestro pensamiento a suponer la existencia del alma, y puesto que uno de estos seres animados, el hombre, está dotado de razón, nace en nosotros la idea de la razón más perfecta, o sea el Creador. El sistema de Rasi descansa sobre el principio de que la naturaleza es conocida por medio de los órganos sensoriales. Pese a todas sus inconsecuencias, el sensualismo de Rasi reviste, en lo fundamental, un carácter materialista.

En su famoso tratado de medicina *At-tibbul-Mansuri* (en latín, *Liber Almansoris*) defendía la necesidad de abordar de un modo independiente y creador las doctrinas de los médicos antiguos, Hipócrates y Galeno. Pese al respeto que me merecen esos maestros, decía Rasi, no puede seguirlos ciegamente cuando la práctica y los experimentos contradicen algunas de sus tesis. Esta actitud atestigua el progreso del pensamiento científico en el Irán de su tiempo.

El gran matemático, astrónomo, poeta y pensador *Omar Hayyam* (1040-1123) es famoso en todo el mundo por sus cuartetas (rubaiyat) en las que expone con un lenguaje artístico su concepción del mundo. En sus versos, Hayyam se mofa cáusticamente de la gazmoñería, pone en tela de juicio la doctrina teológica de la inmortalidad del alma y del juicio final y afirma, asimismo, que la escolástica no brinda ninguna verdad, ni puede descifrar los numerosos secretos de la naturaleza circundante.

Hayyam se opuso a los dogmas religiosos y a la teología, según la cual el Corán contiene ya la verdad eterna y absoluta. Por su independencia de pensamiento y sus manifestaciones ateas, el fanático clero de Jorasán organizó su envenenamiento. Según cuenta Kifti, historiador medieval de la filosofía, "sus contemporáneos empezaron a acusarle y pusieron en duda su fe en el Islam. Temiendo una persecución aún mayor, Hayyam dejó de escribir o de expresar sus opiniones y partió en peregrinación de Nishapur a la Meca. Después de su regreso, ocultó cuidadosamente sus ideas." [58]

Las doctrinas filosóficas de la eternidad e increabilidad de la materia, de la inmortalidad del alma y de la certidumbre del conocimiento, doctrinas difundidas en Irán durante los siglos X-XII, tenían un carácter materialista. Precisamente contra esas teorías materialistas luchaban en aquel tiempo la teología (el Kalam) y los místicos sistemas sufíes. Los partidarios del Kalam afirmaban que el mundo material no era eterno y que había sido creado por Dios; los místicos, a su vez, negaban a la razón la capacidad de conocer la verdad.

El más destacado representante de la filosofía reaccionaria musulmana fue *Abu-Hamid Muhammed ibn-Muhammed al-Gazali* (1059-1111). Durante largo tiempo fue mutakallimi y en los últimos años de su vida se adhirió al sufismo. Su obra principal, *Refutación de los filósofos*, estaba dirigida contra las concepciones filosóficos avanzadas. Una respuesta a este libro fue la obra de Ibn Rochd, *Refutación de una refutación*. A Gazali se debe también una afortunada crítica de algunos débiles aspectos

[58] Kifti, *Tarij-ul-Jukama*, ed. árabe, págs. 162-163. El Cairo.

del sistema filosófico peripatético. Ibn Rochd escribía que "Gazali dice tales cosas que no sólo destruyen la filosofía, sino también la religión".[59]

Gazali partía del logicismo y del racionalismo —interpretados de un modo idealista—, lo que en cierta medida contradecía el dogmatismo religioso del clero musulmán de su tiempo. Gazali escribió a su modo unas confesiones filosóficas tituladas *La salvación ante el error*. La obra contiene diversas consideraciones en torno a problemas de la teoría del conocimiento; así, por ejemplo, Gazali valora críticamente el papel de los datos sensibles y de la razón y, asimismo, plantea el problema de la duda metódica como vía para alcanzar la verdad.

Una de las corrientes ideológicas más extendidas en el Irán en los siglos X-XV era el sufismo, concepción del mundo principalmente contemplativa y pesimista. Sin embargo, sería simplista ver en el sufismo una doctrina totalmente reaccionaria. En sus primeros tiempos, el sufismo representó una forma adecuada de resistencia ideológica al yugo de la religión dominante; por esta razón, las corrientes más diversas y opuestas, entre ellas las materialistas y ateas, así como las que se caracterizaban por su feroz fanatismo, adoptaban con frecuencia una envoltura exterior sufista.

Es frecuente encontrar entre los sufíes místicos audaces ataques al régimen feudal. Las ideas materialistas, que penetraron en el sufismo, tomaron un matiz panteísta; el panteísmo es un fenómeno característico de la prosa y la poesía mística persa. La significación del panteísmo estriba en negar la esencia trascendente y sobrenatural de Dios y en afirmar su esencia inmanente, natural. Según la doctrina de los sufíes panteístas, Dios es el conjunto de todas las cosas. Dios soy yo, Dios somos nosotros y vosotros, decían algunos sufíes. El Islam condenaba estas ideas por considerarlas una peligrosa herejía. Al sufí panteísta iranio, Mansur al-Haladja, de la provincia de Fars, le dieron muerte por haber pronunciado estas palabras: "En mi pelliza no hay nada, excepto Alá."

Con el tiempo, el panteísmo se combinó en algunos místicos con el atomismo y, de esta manera, surgió la idea de que en cada átomo aislado de materia se oculta el todo. Abundan los hechos que demuestran que bajo el ropaje místico de las ideas de algunos sufíes se escondían concepciones materialistas y ateas. No sin razón, en el curso de varios siglos, diversos sufíes iranios fueron perseguidos ferozmente. Las obras de poetas y pensadores como Saadi (siglo XIII) y Shemsaddin Hafiz (siglo XIV) encerraban elementos filosóficos progresivos en el marco de la concepción sufista del mundo.

Sin embargo, también se contenían no pocos elementos reaccionarios en las ideas de los representantes del sufismo oficial, tales como la invitación a la pasividad, la prédica del ascetismo, el fatalismo, el irracionalismo, la hostilidad a la ciencia y a la filosofía, la fe en la magia, en la brujería y en los encantamientos, etc.

Las fuentes ideológicas del sufismo iranio eran el neoplatonismo, el maniqueísmo y algunas corrientes idealistas indias. El pensador iranio del siglo XII *Shahaboddin Yajvia ibn-Habash* (Sujravardi) hizo una exposición sistemática de la filosofía sufista. La doctrina de Sujravardi, enderezada contra la escuela peripatética, lleva el nombre de "filosofía

[59] Ibn Rochd, *Al-Makal*, ed. árabe, págs. 17-18.

de la revelación, o de la iluminación" *(hekmate eshrag)*. Esta doctrina filosófica, que conjuga el neoplatonismo con el maniqueísmo y las tendencias zoroástricas, afirma que la fuente del conocimiento de la verdad no es la razón, sino la intuición, o sea la iluminación interior o revelación.

Así, pues, no obstante que las doctrinas de algunos sufíes encerraban elementos progresivos e incluso materialistas, el Kalam y la mística se presentaban ante todo como manifestaciones de la lucha de la teología dominante y de la escolástica idealista contra las corrientes racionalistas y, especialmente, contra las doctrinas que contenían elementos materialistas; además, en las condiciones de supremacía de la ideología religiosa creadas en el Irán feudal, el materialismo se veía obligado a presentarse con un ropaje teológico, no como una concepción del mundo íntegra e independiente.

Bajo el dominio de los Sasánidas, se consideraba en Irán que el *andars* o "sermón", exposición popular de las ideas político-sociales y morales, era la forma superior de la sabiduría humana. Esta tradición se conservó en el Irán incluso después de la consolidación del Islam. El término "hekmate" ("filosofía") se relacionaba frecuentemente con la parte de la filosofía denominada con más exactitud "hekmate amali" o filosofía práctica, que comprendía la ética, la pedagogía y la sociología. Por esta razón, se dio el nombre de *hakimis* (filósofos) a los poetas que escribían en lengua persa, como, por ejemplo, Asadi, el más grande de los poetas tadjiko-persas, Firdusi y el gran poeta azerbaidjano, Nizami Ganjevi.

Durante todos los siglos medios se escribieron en Irán numerosos tratados éticos, epopeyas literarias y novelas en verso que contenían a menudo digresiones morales y didácticas. Las obras de los poetas iranios y de lengua irania constituyen valiosos monumentos de la cultura medieval. A la creación de esta cultura contribuyeron activamente, junto con los iranios, los tadjikos, azerbaidjanos, kurdos y afganos.

En tiempos del Estado relativamente centralizado de los Sefevidas (siglos XVI-XVII), bajo cuyo dominio mejoró en parte la situación económica de Irán, se desarrolló la cultura y se observó también cierto florecimiento en el dominio filosófico.

El más grande y más original pensador del período sefevida de la primera mitad del siglo XVII fue *Sadra Shiraski*, que murió hacia el año 1641. Su obra fundamental consta de cuatro tomos y lleva por título *Sobre los cuatro viajes de la razón*. Aunque Sadra pertenecía, en filosofía, a la tendencia escolástica, formulaba en dicha obra algunas observaciones críticas con relación a esta tendencia. Su doctrina contenía también algunos elementos positivos, entre ellos ciertas ideas dialécticas.

A diferencia de los antiguos peripatéticos iranios, que solamente admitían la existencia del movimiento en cuatro accidentes (cualidad, cantidad, lugar y posición), Sadra afirmaba que el movimiento no sólo tiene un carácter fenoménico o accidental, sino que debe darse en la esencia, en la sustancia del cuerpo. Sadra sostenía que si no cambia ni se renueva la sustancia misma de la materia, la esencia propia de los cuerpos, no se puede engendrar ni mantener el movimiento en los accidentes, los cuales no tienen un carácter independiente, sino derivado. Sadra afirmaba la unidad indisoluble de la sustancia y de los accidentes, de la unidad de lo que permanece y fluye, y subrayaba la eternidad del cambio, del movimiento

y de la renovación como ley inquebrantable que rige al mundo. Y sólo excluye de la esfera de acción de esta ley universal al mundo "celestial", mundo para él "inmutable e inmóvil".[60] La teoría del movimiento sustancial, formulada por Sadra, se convirtió en un importante eslabón de la historia del pensamiento dialéctico oriental.

Las ideas filosóficas de Sadra, ajenas al Islam ortodoxo, le atrajeron las persecuciones del clero, por lo cual se vio obligado a vivir largos años en una aldea perdida. En sus obras decía con frecuencia que no le dejaban pensar libremente.

Sadra Shiraski fue el último de los grandes filósofos del Irán feudal.

El desenvolvimiento del pensamiento filosófico en Irán bajo el feudalismo, desenvolvimiento que, durante un largo período, discurrió en medio de un intercambio ideológico entre la cultura irania y la cultura de los pueblos árabes y centroasiáticos, demuestra que en los países de Oriente había también tendencias oposicionistas (racionalistas y en algunos casos tendencias filosóficas con elementos materialistas) que se enfrentaban a la ideología religiosa dominante (al Islam) y a la filosofía escolástica que trataba de fundamentarla. Esto refuta la tesis de los historiadores reaccionarios de la filosofía y del pensamiento social, según la cual siempre y constantemente ha sido propia de los pueblos orientales una concepción religioso-mística del mundo, ajena a la ciencia y a la filosofía materialista.

5. *La filosofía en los países árabes. La filosofía hebrea.*

A partir del siglo VII apareció y comenzó a desarrollarse en los países del Cercano y Medio Oriente la rica y variada cultura árabe. Esta cultura heredó las valiosas adquisiciones de las antiguas civilizaciones de Oriente y de la Antigüedad clásica y, con el tiempo, se convirtió en una de las fuentes de la civilización europeo-occidental.

El incremento de las relaciones económicas y culturales condujo a la unificación de las tribus árabes en una sola nacionalidad. Ya desde el siglo VI, Arabia era objeto de una lucha por el dominio de las rutas comerciales que pasaban por ella. El desplazamiento de las rutas comerciales y los ataques desencadenados por los pueblos vecinos trajeron consigo una decadencia temporal del comercio árabe, así como la ruina de las ciudades de la Arabia del sur.

Los ricos de la ciudad dedicaron sus recursos a una intensa y usuraria explotación de las masas, lo que vino a ahondar el proceso de diferenciación de las clases.

La aparición de la religión islámica en Arabia a comienzos del siglo VII reflejaba, en el terreno ideológico, los grandes cambios económico-sociales operados. La desintegración del régimen comunal-patriarcal, la agravación de las relaciones mutuas entre las tribus nómadas y las sedentarias, la crisis del comercio árabe y la agudización de las contradicciones de clase, todo ello constituyó las premisas de la revolución mahometana.[61]

[60] Rashed, *Sadra y el movimiento sustancial*, págs. 42-43. Teherán, 1953 (en lengua persa).

[61] K. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXI, pág. 494.

El Islam predicaba un rígido monoteísmo (culto de un solo Dios) y la "hermandad" de todos los musulmanes sin distinción de tribus. Su dogma fundamental era éste: "No hay más Dios que Alá, y Mahoma es su profeta." El islamismo representaba el arma ideológica más adecuada para unificar las tribus árabes.

Junto con el budismo y el cristianismo, el Islam se convirtió en una de las religiones universales y en una poderosa fuerza política.

En el seno mismo del Islam se formaron con gran rapidez dos corrientes fundamentales: el *sunismo* y el *chiísmo*.

El sunismo era la principal corriente ortodoxa del Islam. El libro sagrado del Islam, en el que se exponían los fundamentos de su dogmática y de su culto, era el *Corán*. La "tradición sagrada" que complementaba al *Corán* era la *Suna*. Los chiítas interpretaban de un modo peculiar algunos dogmas coránicos y oponían a la *Suna* su propia "tradición sagrada". A veces, los chiítas daban un tono democrático a sus ideas, lo que hacía que amplias capas campesinas y de trabajadores urbanos se pusieran a su lado.

A mediados del siglo VI, la aristocracia feudal y comercial emprendió numerosas guerras bajo la bandera del Islam. Hacia el año 640 fueron conquistados Palestina y Siria; hacia el 643, Egipto. Un poco más tarde, en 651, se consumó el sometimiento de Irán. En el siglo VIII, el Califato Arabe ya había subyugado a la India noroccidental, toda la costa septentrional de Africa y la Península Ibérica.

En los países del Califato Arabe la vida económica se desarrolló a un ritmo relativamente rápido para aquel tiempo. La ocupación preponderante de sus moradores era la ganadería, y en algunas regiones (especialmente en las zonas irrigadas), la agricultura. Los árabes lograron grandes adelantos en la artesanía urbana, que se caracterizaba por su calidad y diversidad. La técnica agrícola, sobre todo la irrigación, alcanzó entre los árabes un alto nivel. Los árabes comerciaban con muchos países de Europa, Asia y Africa, utilizando ampliamente con ese fin la navegación marítima y las caravanas terrestres.

La cultura que fue creándose en los países del Califato Arabe era tan multinacional como el Estado árabe; junto con los árabes, la impulsaron los pueblos iranio, tadjiko, uzbeko, bereber, marroquí y otros. La cultura árabe se plasmó y desarrolló en contacto mutuo con las culturas de otros pueblos de los países del Califato Arabe. En estos países, la lengua árabe desempeñaba un papel semejante al del latín en la Europa Occidental. Después de aprovechar ampliamente y de reelaborar las conquistas culturales del antiguo Oriente y de la Antigüedad clásica, la cultura de los países de lengua árabe se difundió por un inmenso territorio que se extendía desde Gibraltar a la India.

La ciencia árabe, llamada a satisfacer las crecientes necesidades del comercio, de la agricultura y la industria, había alcanzado en los siglos VIII-XII un nivel superior al de la ciencia de Europa Occidental en ese mismo período. Los árabes fundaron una serie de centros de investigación científica y de enseñanza, entre los que destacaban especialmente los de Bagdad (siglos VIII-IX) y Córdoba (siglo X). Como rasgos característicos de las tendencias más avanzadas de la ciencia árabe puede señalarse su interés por el conocimiento experimental y por las ciencias

de la naturaleza, así como su intensa y multifacética labor desplegada en la traducción y en el comentario de las fuentes clásicas.

Los sabios de los países árabes alcanzaron grandes progresos en el campo de la astronomía. Sus astrónomos tradujeron el trabajo de Ptolomeo, *La gran construcción* (al que denominaron *Almagesto*), salvándolo así para la ciencia. En el siglo IX, en Bagdad y Damasco fueron construidos sendos observatorios astronómicos, en los cuales se llevaban a cabo observaciones sistemáticas del Sol, de la Luna y de los planetas. Los astrónomos disponían ya de instrumentos como el cuadrante de pared y el astrolabio, y, en algunos casos, sus observaciones eran más exactas que las de los griegos. El astrónomo Al-Batami (858-929) rectificó, por ejemplo, los cálculos astronómicos de Ptolomeo, y en el año 827 los árabes lograron medir el arco de meridiano.

Los estudios astronómicos contribuyeron al progreso de las matemáticas; en este campo, los árabes avanzaron más que los griegos. Los sabios árabes llegaron a resolver ecuaciones de segundo grado, y empezaron a abordar tareas que conducían a la solución de las ecuaciones de tercero, cuarto y quinto grados. En el siglo X, Abu-al-Vafa creó un método para extraer raíces de tercer, cuarto y quinto grados, sirviéndose de un sistema especial de cálculo. La aritmética actual utiliza las cifras introducidas por los matemáticos árabes. En relación con las observaciones astronómicas se desarrolló también la trigonometría, en la cual los árabes introdujeron el empleo del seno en vez de la cuerda; también simplificaron los más complicados cálculos trigonométricos.

En el campo de la física, los árabes se apuntaron grandes éxitos, sobre todo en el estudio de los problemas de la óptica. Ibn-al-Haitam (965-1039), escribió un tratado de óptica, en el que exponía los resultados obtenidos en este dominio a partir de Ptolomeo. A él se debe la primera descripción detallada de la anatomía del ojo. Al estudiar las leyes de la reflexión y de la refracción de la luz, Al-Haitam explicó algunos fenómenos astronómicos (crepúsculo, refracción astronómica y centelleo de las estrellas).

Los físicos árabes abordaron también los problemas de la mecánica. Conocida es la obra de Al-Hazini, *La balanza de la sabiduría.* Ya en 1121-1122, el autor de esta importante obra sobre mecánica, física e hidrostática describía una balanza, gracias a la cual había logrado obtener datos bastante exactos acerca del peso específico de muchas sustancias.

La ciencia árabe también avanzó en el campo de la química. Los trabajos de los sabios árabes de este tiempo contienen muchas observaciones nuevas, recetas prácticas de operaciones químicas con diferentes sustancias, etc. El gran químico árabe Jabir ibn-Hayan (en latín, Geber; aproximadamente 721-815), describió con todo detalle los procesos de cristalización, destilación, sublimación, disolución, calcinación, etc. En sus obras encontramos recetas para limpiar diferentes metales, teñir telas, preparar lacas, etc. Ibn-Hayan fue el primero que obtuvo ácido nítrico, cloruro de mercurio y amoníaco.

Más tarde, con el estancamiento de las fuerzas productivas de la sociedad feudal y la supremacía de la ideología religioso-mística, los conocimientos químicos experimentales fueron ensombrecidos cada vez más por las ideas místicas y por fantásticas lucubraciones y alegorías. La química fue alejándose de los hechos y se convirtió en alquimia.

Sin embargo, el progreso científico alcanzado en los países del Califato Arabe contribuyó a la aparición de ideas materialistas, que eran combatidas tanto por los ideólogos ortodoxos de la religión dominante (el Islam) como por las tendencias idealistas que estaban a su servicio. No obstante, en aquel tiempo fueron surgiendo, bajo la influencia del progreso del saber científico y en el seno mismo de la filosofía idealista, concepciones progresivas que estaban en contradicción con los dogmas ideológicos imperantes.

Los movimientos de clase de los países del Califato, que eran verdaderos movimientos de liberación popular, se desarrollaban habitualmente bajo la forma de movimientos religiosos. Esto impulsó a los círculos gobernantes y al clero musulmán a fortalecer aún más la doctrina religiosa que dominaba oficialmente. En los siglos X-XI, el Islam ortodoxo, sunita, quedó fijado definitivamente como sistema teológico.

Los teólogos musulmanes, que no se limitaban a la fe ciega, sino que invitaban a discutir diversas cuestiones dogmáticas que, en el fondo, eran cuestiones filosóficas, recibieron el nombre de *mutakallimies* (literalmente, "los que hablan").

Los primeros mutakallimies pronto recibieron el nombre de *mutazilíes* ("los que se separan"). Los musulmanes ortodoxos llamaban así a los teólogos de espíritu racionalista que admitían más libertad de discusión de los dogmas religiosos y que a veces se referían con escepticismo a las tesis oficiales del Islam, desviándose así de la dogmática religiosa.

Los mutazilíes tenían muchos puntos de contacto con los chiítas y sufíes. Afirmaban que una de las fuentes básicas del conocimiento, además de la tradición, era la razón (âkl).

Impugnaban asimismo las representaciones antropomórficas de Dios y negaban la pluralidad de atributos divinos; sin embargo, ateniéndose todavía a la concepción religiosa del mundo, afirmaban que sólo podía admitirse una cosa: "Dios existe." Oponiéndose a la concepción musulmana ortodoxa de la predestinación, sostenían que la voluntad humana es libre y que el hombre es el artífice de sus propios actos; pero, al mismo tiempo, negaban el libre albedrío y formularon el concepto de la misericordia y justicia divinas.

Los mutazilíes tomaron algunas ideas de los antiguos filósofos griegos; en sus concepciones se daban elementos de escepticismo, estoicismo y aristotelismo, aunque no eran partidarios de la filosofía de Aristóteles.

Los mutazilíes no eran en absoluto librepensadores. A la vez que asumían una actitud escéptica hacia las creencias tradicionales, consideraban absolutamente indiscutibles sus propias ideas y llegaron incluso a tachar de herejes a cuantos pensaban de distinta manera, adoptando contra ellos implacables medidas.

En el siglo X quedó plasmado definitivamente el "nuevo" Kalam como sistema teológico ortodoxo del Islam sunita. Con ayuda de las doctrinas escolásticas del Kalam, los teólogos árabes trataron de fundamentar los dogmas religiosos islámicos y de refutar las ideas filosóficas avanzadas, sobre todo las ideas materialistas de los antiguos filósofos del Oriente y de la Antigüedad clásica. Al mismo tiempo, los adalides del Kalam, es decir, los mutazilíes, se apoyaban en los elementos idealistas de la doctrina aristotélica para crear, sobre esta base, su propio sistema escolástico.

Una corriente peculiar de la dogmática religiosa, ligada ideológicamente a la filosofía idealista, y encabezada por *Al-Ashari* (alrededor de 874-935), buscó la vía para lograr cierto compromiso entre la ortodoxia religiosa y los mutazilíes, que frecuentemente eran perseguidos como herejes. Los *asharíes* pugnaban por fortalecer los dogmas de la fe con ayuda de argumentos racionalistas, pero dejando intacta la fe en la magia y en los milagros de los santos que los mutazilíes rechazaban. Los asharíes negaban que el mundo fuese eterno y estuviera sujeto a leyes; afirmaban, a su vez, que la voluntad divina no sólo ha creado el mundo, sino que incesante y directamente influye sobre todos los fenómenos. En cada hecho veían un acto singular de creación por parte de Dios. No hay propiedades permanentes de las cosas; Dios las crea constantemente de nuevo, una y otra vez, y él es quien da a las sustancias sus accidentes positivos y negativos (la vida y la muerte, el movimiento y el reposo). Argumentaban así, por ejemplo: la sombra no es efecto de la falta de luz, sino que, en cada caso singular, es creada por Dios. Si metemos un pedazo de tela en tinta negra, se volverá negra no porque la tinta haya influido en ella, sino porque Dios ha dotado a la cosa, en este momento singular, del accidente de la negrura. De acuerdo con las ideas de los asharíes, no existe ningún nexo necesario entre la causa y el efecto. Lo que suele considerarse sujeto a leyes no es más que un "hábito" introducido por Dios en la naturaleza. El río desbordado vuelve de nuevo a sus orillas por la fuerza de la costumbre, no en virtud de las leyes de la naturaleza. Este hábito no es forzoso, ya que Dios puede quebrantarlo en cualquier momento y hacer un milagro. Por supuesto, estas ideas de los asharíes y otras parecidas no tenían nada que ver con la ciencia, por más que trataran de fundamentarla con algunos argumentos racionales.

No obstante, los teólogos musulmanes ortodoxos veían al principio con recelo todo intento de explicación racional de la dogmática religiosa. "Huye del Kalam, cualquiera que sea su forma, como huyes del león", decían esos teólogos. Sin embargo, más tarde, los teólogos musulmanes recurrieron también a argumentos racionalistas, dándoles el carácter de dogmas escolásticos.

Después del siglo X, en los países del Califato Arabe se propagó ampliamente el *sufismo*, que era una doctrina mística. Los sufíes formaban a veces hermandades de *derviches* (en árabe, "fakires"), que vivían de las limosnas que recibían, y que eran una especie de monjes mendicantes.

El sufismo se convirtió en una compleja y multifacética doctrina en extremo contradictoria. Aunque a veces, sobre todo en sus primeros tiempos, sirvió para disfrazar ideas panteístas e incluso materialistas, era frecuente que expresara, especialmente en tiempos posteriores, ideas religioso-místicas, imbuidas de un espíritu contemplativo y pesimista.

Dentro del sufismo, que se extendió por los países árabes, había muchas corrientes y matices diversos.

El sufismo herético, perseguido por las clases dominantes, se convirtió en el siglo XI en una ideología popular entre los artesanos y los pobres de la ciudad. Pero poco después comenzaron a acusarse nítidamente todos los aspectos negativos del sufismo. Sus prédicas en favor de la paciencia y de la no resistencia, del ascetismo y de la renuncia a los bienes

mundanos y su rechazo de toda lucha social activa esfumaban los males sociales y apartaban a los hombres de la lucha efectiva contra ellos.

En las concepciones filosóficas de algunos sufíes se advierte sensiblemente la influencia de las ideas neoplatónicas. Según ellos, el mundo fenoménico carece de ser y se limita a reflejar la realidad divina. Sólo por medio del ascetismo y del éxtasis logra el alma acercarse a Dios y, en una fase suprema, fundirse con él.

Gracias a los cristianos siríacos que tradujeron las obras de los filósofos griegos, primeramente a la lengua siríaca y más tarde al árabe, pudieron los árabes trabar conocimiento con las obras de Aristóteles. Tras de hacer suyo el pensamiento aristotélico, tal como aparecía en la interpretación idealista de autores tardíos, especialmente neoplatónicos, los árabes crearon también una doctrina filosófica propia, que recibió el nombre de *aristotelismo árabe*. Esta doctrina, contraria a la ortodoxia del Islam, contenía elementos valiosos.

El primer filósofo árabe que abrió la vía del aristotelismo fue *Al-Kindi* (800-879), que vivió en Basora y Bagdad. El círculo de sus actividades científicas era extraordinariamente amplio, como lo demuestran las varias decenas de libros que dejó escritos sobre geometría, astronomía, óptica, meteorología, medicina, psicología y música. Pero, en la mayoría de los casos, sólo han llegado a nosotros los títulos de sus libros. En sus obras filosóficas, Al-Kindi abordó los problemas lógicos y gnoseológicos, estudiándolos en relación con sus comentarios a Aristóteles.

En oposición a los partidarios del Kalam, Al-Kindi subrayaba el carácter inquebrantable de las relaciones causales.

Para toda la filosofía peripatética árabe tuvo una importancia esencial la escala de los tres grados del conocimiento científico, propuesta por Al-Kindi: el conocimiento se eleva de la primera fase —la lógica y las matemáticas— a través de la segunda —las ciencias de la naturaleza— para abordar en la tercera fase los problemas metafísicos. Así, pues, Al-Kindi acentúa la importancia de las matemáticas y de las ciencias naturales en la fundamentación de la filosofía y contrapone la vía del conocimiento científico a las especulaciones escolásticas de los mutakallimies.

Al-Kindi admite cuatro intelectos: el "intelecto activo" que siempre está en acto; el "intelecto pasivo" o en potencia; el "intelecto adquirido" y el que llama "demostrativo". En vez de las diez categorías aristotélicas, propone cinco "sustancias primeras", a saber: materia, forma, movimiento, espacio y tiempo.

Contrastando con el profundo respeto que manifiesta hacia el tesoro de la sabiduría helénica, Al-Kindi habla con escepticismo del *Corán*; afirma que "su composición carece de orden, de estilo, de elegancia y precisión; que está lleno de contradicciones, anulándose unas sentencias a otras, y que todo él es de una «debilidad pueril»". A los ojos de los musulmanes ortodoxos, Al-Kindi era un hereje y sus libros fueron destruidos durante el período en que se desató la reacción religiosa.

Las guerras feudales intestinas y el debilitamiento gradual del comercio y la industria quebrantaron al Califato Arabe. Esto condujo a la conquista de su territorio por los turcos seldyúcidas, los cuales en 1055 se apoderaron del Califato de Bagdad, de Siria y Palestina.

En el siglo XI se extendió una ola de levantamientos campesinos por

los países del Cercano y Medio Oriente, y a fines de ese mismo siglo comenzó la agresión de los europeos contra Oriente, conocida como las "Cruzadas".

Las guerras feudales intestinas que desgarraban a los Estados orientales y la desintegración del Califato Arabe intensificaron la reacción religiosa. Los casos de confiscación y de quema pública de libros científicos y filosóficos se hicieron más frecuentes. Una aplastante mayoría de las obras filosóficas de este tiempo se hallaban empapadas de misticismo.

Durante ese mismo período, en los siglos X-XII, las ciencias y la filosofía alcanzaron un desarrollo considerable en territorio del Califato de Córdoba. El rápido crecimiento de las ciudades y los éxitos de la agricultura, de la artesanía y del comercio en el Califato hispano-arábigo de Córdoba abonaron el terreno para que floreciera una rica y variada cultura. El primero de esta pléyade de grandes sabios hispano-arábigos de aquel tiempo fue el médico, poeta, matemático y astrónomo *Ibn Badjá* (en latín, Avempace). Vivió en el siglo XI, y escribió una serie de comentarios a las obras científico-naturales de Aristóteles y, especialmente, a sus trabajos sobre física y meteorología. La obra de Ibn Badjá que reviste mayor interés es la titulada *Régimen del solitario* (o también *Modo de vida eremítico*).

En el *Régimen del solitario* se sustenta la idea del ascenso gradual del alma hasta el grado supremo del conocimiento por medio del perfeccionamiento intelectivo y con ayuda del saber científico. En dicha obra se esboza también un Estado ideal, utópico, en el que no hay médicos ni jueces. La medicina se vuelve superflua porque a los ciudadanos de ese Estado se les alimenta adecuadamente, desechándose los alimentos que pueden dañar su salud; las enfermedades originadas por causas externas se curan con medios naturales. Tampoco es necesario ejercer la justicia, ya que las relaciones mutuas de los ciudadanos del Estado ideal se rigen por el amor de los unos a los otros, sin que medien divergencias ni discordias entre ellos. Ahora bien, en el Estado imperfecto hay también hombres solitarios —arquetipos de los ciudadanos del Estado ideal— que se sienten como extraños en su propia sociedad. Así, pues, Ibn Badjá traza una utopía social, a la que se llega por la vía del autoperfeccionamiento moral e intelectual del individuo.

Continuador del camino trazado por Ibn Badjá fue el famoso médico, matemático, filósofo y poeta *Abentofáil* (llamado también Abubacer o Abubequer), cuyo año de su nacimiento se desconoce. Murió en 1185.

A nosotros ha llegado su relato filosófico titulado *Novela de Hay, hijo de Yaqzan* ("El Viviente, hijo del Vigilante") [62]. En esta curiosa robinsonada psicológica se muestra cómo se va perfeccionando a sí mismo un "hombre natural" que vive en una isla desierta, aislado de la sociedad. Ahondando en sí mismo, al margen de todas las tradiciones sociales y sin la ayuda de la revelación divina, el héroe de la novela escala la cumbre superior del conocimiento. Sus primeros conocimientos se limitan a las cosas sensibles; poco a poco se remonta al conocimiento del mundo circundante y adquiere así un saber físico. Más tarde, descubre en la multi-

[62] Más conocida en lengua española por el título de *El filósofo autodidacto (Trad.)*.

plicidad de las cosas un principio universal que las unifica. Todos los seres son distintos por sus accidentes y son uno y el mismo en virtud de su verdadera esencia. "A su vista aparecía también múltiple su propia esencia, toda vez que observaba la diferencia de sus miembros, y que cada uno de éstos se distingue de los demás por alguna acción o cualidad que le es peculiar y exclusiva." [63] Pero reconocía, por otra parte, que "aunque sus miembros fuesen muchos, hallábanse todos ellos unidos entre sí, sin que mediase entre ellos separación alguna, conviniéndoles en tal concepto la razón de uno. . . " [64]

Hay, el protagonista de la novela, llega más adelante a la conclusión de que el "espíritu era *uno* en su esencia, siendo él también la verdadera razón de su sustancia, y que todos los demás miembros eran como instrumentos. . . " [65] Observando los ejemplares individuales de una misma especie animal "vio que los individuos de cada especie se parecían unos a otros, ora en cuanto a sus miembros externos e internos, ora en lo concerniente a sus sentidos, movimientos, inclinaciones, sin que notara diferencia entre ellos, sino en pocas cosas en comparación de aquellas en que convenía" [66]. Abentofáil "concibió toda la especie como *una*, y equiparaba la multiplicidad de sus individuos con la de los miembros de una persona, los cuales en realidad no son *múltiples* (es decir, que son reducibles a la *unidad)*".[67] Remontándose cada vez más, se convenció de que todo el orbe celeste es semejante a un solo organismo animado. De este modo llegó a la conclusión de que todo el universo es algo único. Más tarde reconoció que existe un principio agente que cuida de este mundo y que lo pone en movimiento. Este ser (Dios) no es algo corpóreo, ni tampoco la facultad de un cuerpo, sino la forma del universo.

Meditando sobre su propio saber, el hombre conoce su intelecto, se convence de su inmortalidad, y no satisfecho con un conocimiento teórico de Dios alcanza su verdadero fin en su fusión mística e inmediata con la divinidad.

Así, llega a su término la individualista e idealista novela filosófica de Abentofáil.

En fin de cuentas, el héroe de la narración alcanza, mediante la meditación filosófica, lo mismo que enseña el *Corán*. Sin embargo, Abentofáil da su preferencia a esta vía porque gracias a ella se captan las verdades divinas en su estado puro, no en la forma metafórica o simbólica con que la religión las presenta a las masas. Aunque Abentofáil no traspasaba los límites de la concepción teológica del mundo, los teólogos musulmanes ortodoxos lo tacharon de herético y le pusieron el sobrenombre de "maestro de impiedad".

El más grande pensador árabe de la Edad Media fue *Ibn Rochd* (latinizado, Averroes; 1126-1198). En su obra se resume todo el desarrollo anterior de la filosofía árabe. Además, ejerció una influencia considerable sobre la filosofía medieval de Europa Occidental.

[63] Abuchafar Abentofail, *El filósofo autodidacto*, trad. española de F. Pons Boigues, pág. 71. Col. Austral, Buenos Aires, 1954.
[64] Ibídem.
[65] Ibídem, pág. 72.
[66] Ibídem.
[67] Ibídem.

Ibn Rochd nació en Córdoba, el centro más importante de la cultura hispano-arábiga. Estudió profundamente teología, jurisprudencia y medicina y ejerció las funciones de *cadí* (juez), primero en Sevilla y después en Córdoba. En los primeros tiempos del emirato de Almanzor, llegó a la cúspide de su gloria,, pero más tarde, como resultado del triunfo de la agrupación religiosa ortodoxa en la corte, Ibn Rochd cayó en desgracia y fue desterrado. El decreto del emir que condenaba su doctrina se dio a conocer en todas las provincias. Ya al final de su vida, Ibn Rochd regresó a la corte y murió en Marruecos.

Ibn Rochd es el más consecuente de los peripatéticos árabes. Sus contemporáneos decían que Aristóteles explicaba la naturaleza y que Ibn Rochd explicaba a Aristóteles. En el centro de la filosofía de Averroes se halla la doctrina filosófico-natural de Aristóteles.

Considerando que el Estagirita era el modelo de que se había servido la naturaleza para expresar la suma perfección, el filósofo árabe creía que la doctrina aristotélica no necesitaba ninguna clase de enmienda o de adiciones; por ello, se planteaba la tarea de librar a la filosofía de Aristóteles de las deformaciones que había sufrido después de él.

En verdad, Ibn Rochd no fue un simple comentarista de Aristóteles, ya que sometió la filosofía aristotélica a una esencial reelaboración, desarrollando en lo fundamental sus elementos materialistas.

Además de sus numerosos comentarios a las obras de Aristóteles, de Ibn Rochd se han conservado (en traducciones) algunos trabajos polémicos, dirigidos contra Al-Gazali, así como varios tratados de lógica y de filosofía natural.

Según la doctrina de Ibn Rochd, el mundo no tiene principio ni fin en el tiempo, pero es limitado en el espacio. El filósofo árabe rechaza la tesis religiosa de la creación del mundo por Dios "de la nada". Dios y la naturaleza son "coeternos", decía Ibn Rochd.

El movimiento es eterno y continuo, pues cada nuevo movimiento es provocado por el anterior. Pero el movimiento necesita un sustrato. Su sustrato universal y eterno es la materia. La materia primera no ha sido engendrada ni puede ser destruida. Es imposible pasar del no ser absoluto al ser, e inversamente.

Todo movimiento o cambio, toda generación o destrucción, se halla "en potencia" en la materia. Afirmando que la destrucción es un acto del mismo género que la reproducción, Ibn Rochd escribía que en sus comienzos todo ser lleva implícito en potencia su disgregación; la materia misma es, en escala universal, la "posibilidad de ser". Las formas están contenidas potencialmente en la propia materia. La "fuerza agente" no hace más que transformar la potencia en acto. Sin embargo, con relación a la eternidad, no existe diferencia alguna entre lo posible y lo que es, pues desde el ángulo de la eternidad, todo lo que es posible ha de transformarse, en última instancia, en realidad.

Según Ibn Rochd, el tiempo sólo existe por virtud del movimiento. Unicamente podemos medir el tiempo con ayuda de los cambios.

Sin embargo, en la filosofía de Ibn Rochd se combinan los elementos materialistas con el idealismo. Para el filósofo árabe, Dios es el intelecto que se piensa a sí mismo; es a su vez la "causa final" ideal, y todo movimiento implica una tendencia a la perfección. Pero el intelecto divino

solamente se extiende al curso general de un proceso muy amplio, pero de ningún modo a sus particularidades. Basándose en esto, Ibn Rochd rechaza los milagros, la "revelación divina" y el poder de las oraciones.

Ibn Rochd sustentaba la teoría de la "doble verdad" que más adelante habría de gozar de gran predicamento. De acuerdo con ella, la filosofía y la religión deben conducir, en lo fundamental y en sus conclusiones últimas, a una y la misma verdad. Pero mientras que la religión, destinada a la "multitud", se basa en la autoridad de la revelación y reviste las verdades de un ropaje metafórico, alegórico, la filosofía, accesible sólo a unos pocos, capta la verdad en la forma adecuada por medio de la especulación pura. Es importante la conclusión de Ibn Rochd según la cual hay que dejar a las masas su fe, ya que representa un freno para las gentes del pueblo.

Ibn Rochd admitía la posibilidad de una divergencia entre la ciencia y la religión. Lo que es verdadero desde el punto de vista de la ciencia, puede ser falso desde el ángulo de la teología, y a la inversa. Así, por ejemplo, la inmortalidad del alma, inadmisible para la filosofía, es verdadera para la teología. Un mismo autor puede rechazar en sus trabajos teológicos lo que afirma en su filosofía. Gracias a este modo de plantear el problema, la ciencia y la religión cuentan con esferas de acción relativamente independientes. Con su doctrina de la "doble verdad", Ibn Rochd perseguía que la ciencia alcanzara determinada emancipación, es decir, cierto grado de autonomía y libertad con respecto a la tutela eclesiástica.

Gran importancia tuvo en su época la doctrina de Ibn Rochd del intelecto único, universal y objetivo de toda la especie humana. Solamente esta razón universal, expresión de la vida espiritual continua y sucesiva de la humanidad, es eterna e inmortal. En cambio, la razón humana individual, según Ibn Rochd, es pasajera y perece con el individuo. Los mitos de la inmortalidad del alma personal, de las recompensas de ultratumba y de la resurrección no son más que fábulas. No hay más recompensa que la que el hombre recibe aquí en la tierra y estriba en su propio perfeccionamiento. La verdadera felicidad humana consiste en alcanzar los grados superiores del conocimiento, y a ella se llega no por medio del ascetismo o del éxtasis místico, sino por la vía del conocimiento científico-filosófico.

Las raíces de la doctrina de Ibn Rochd del intelecto único se encuentran en la distinción aristotélica entre entendimiento agente y entendimiento pasivo. Este último sólo brinda la posibilidad de conocer, posibilidad que gracias al entendimiento agente se convierte en realidad. El desarrollo de esta idea de Aristóteles condujo a Ibn Rochd a la doctrina del intelecto agente universal y del intelecto individual perecedero, unido a aquél.

A juicio del filósofo árabe, el alma humana no se distingue, por su esencia, del alma de los animales, sino pura y simplemente por su grado de desarrollo. El alma es una facultad del cuerpo, vinculada con el cerebro.

Todas estas tesis filosóficas de Ibn Rochd demuestran, pese a la inconsistencia de su concepción del mundo, que sus ideas tenían un carácter progresivo para su tiempo.

Sobre los problemas de la vida social, Ibn Rochd formuló también algunas ideas avanzadas. Denunció, por ejemplo, la situación servil de la mujer, afirmando que el régimen social vigente le impedía desenvolver

sus facultades. La mujer, decía Ibn Rochd, puede ocuparse en todo lo que se ocupa el varón, incluyendo la dirección del Estado.

Ibn Rochd es la última gran figura de la historia de la filosofía árabe en el siglo XII. Algún tiempo después se hundió el Estado árabe a consecuencia del desmembramiento feudal y de las guerras que hubo de sostener con los pueblos cristianos. Los árabes fueron expulsados de casi toda la Península Ibérica, con excepción del reino de Granada.

Con el tiempo, el dominio del fanatismo religioso que vedaba toda manifestación de independencia de pensamiento impidió que se abordaran los problemas filosóficos en el mundo musulmán feudal.

En los países del Califato Arabe, y especialmente desde el siglo X en Córdoba, el pensamiento filosófico fue impulsado también por los pensadores judíos. La mayoría de ellos escribían en lengua árabe y sólo en los siglos XIII-XIV sus obras fueron vertidas al hebreo.

En la filosofía de los pensadores judíos pueden distinguirse las mismas corrientes fundamentales que en la filosofía árabe: *a)* una metafísica religiosa semejante al Kalam islámico; *b)* una tendencia mística representada por la doctrina de la Cábala y los seguidores del neoplatonismo, y *c)* un aristotelismo, afín al aristotelismo árabe.

Los representantes de la metafísica religiosa hebrea o *rabinismo*, como *Saadia ben Josef de Fayum* y otros, trataban de poner la filosofía al servicio de la religión judaica, sosteniendo que la razón descubre las mismas verdades que la revelación, pero que sólo mediante largos esfuerzos puede alcanzar las verdades que la religión descubre sin dificultad alguna. La *Cábala* es una doctrina mística, que se reduce en lo fundamental a una interpretación alegórica de la "Sagrada Escritura". Bajo su forma exterior, los partidarios de la Cábala buscaban cierto sentido oculto y misterioso, que trataban de captar por medio de confusas y fantásticas interpretaciones; atribuían una significación simbólica especial a las letras y a los números, etc.

Durante los siglos XI-XII aparecieron en España algunas obras cuyos autores se empeñaban en armonizar las ideas del neoplatonismo con la dogmática religiosa hebrea. En dichas obras se encontraban a veces elementos de un conocimiento positivo tomados del campo de las matemáticas y de la astronomía.

Eminente pensador neoplatónico judío fue *Salomón ben Gabirol* (Avicebrón o Avencebrón al latinizarse el nombre). Nació en 1021 y murió en 1070. Su obra principal, *La fuente de la vida*, fue escrita en árabe.

Gabirol pretendía unir el principio de la creación divina de la nada y la idea de la emanación, panteísta por su esencia. Dios o sustancia primera, por medio de su voluntad (que es, por tanto, *logos* o "verbo"), crea el ser de la nada. El primer y único acto de la creación es una razón cósmica que abarca la materia y la forma universal. Todo el mundo ulterior se forma por emanación de esta razón cósmica.

En el fondo de todos los seres, corpóreos o espirituales, se encuentra la materia universal. Sólo Dios está exento de materia, hallándose "más allá" de la materia y la forma.

Las ideas se Gabirol se apartaban de los dogmas, razón por la cual se atrajo la enemistad de los partidarios de la ortodoxia religiosa hebrea; también le criticaron los adeptos del aristotelismo.

Destacado peripatético judío fue el famoso *Maimónides* (Moisés ben-Maymun). Nació en Córdoba en 1135 y murió en 1204. A causa de las constantes persecuciones, se vio obligado a trasladarse a Marruecos y después a Egipto, donde fue médico de la corte del sultán Saladino (Salah-ad-din).

Su principal obra filosófica es la *Guía de descarriados* (o *Guía de perplejos*), aparecida en lengua árabe en 1190.

Maimónides se proponía, ante todo, fundamentar filosóficamente las verdades religiosas, con ayuda de la doctrina de Aristóteles, el "rey de los filósofos". Hay que creer lo que no contradice a la razón, decía el filósofo judío; es necesario "interpretar con espíritu" la letra de la ley. Las ideas de Maimónides sobre la importancia decisiva del conocimiento racional tenían un carácter progresivo para su época.

Sin embargo, apartándose del aristotelismo, Maimónides admitía la creación del mundo "de la nada", la resurrección de los cuerpos, la inmortalidad del alma personal y las "profecías".

Hay que conceder a Maimónides el mérito de haber estudiado profunda y sistemáticamente las obras de Aristóteles y de haberlas utilizado con amplitud en la filosofía hebrea. Su intento de llegar a una síntesis de la religión hebrea y de la filosofía antigua, así como su espíritu racionalista, concitaron contra él los ataques de algunos ortodoxos hebreos. Las disputas en torno a su doctrina alcanzaron a veces una violencia encarnizada. Baste decir que en Francia los rabinos llegaron a solicitar la ayuda de la Inquisición para combatir a Maimónides. Ya "expurgada", la obra del filósofo judío alcanzó gran notoriedad en la Europa Occidental e influyó en la escolástica de la Edad Media tardía. Pero, poco a poco, los discípulos de Maimónides fueron acercándose cada vez más al averroísmo y, con él, a la canonización de la doctrina de Aristóteles.

El hundimiento de los Estados árabes trajo consigo, a partir del siglo XIV, una intensificación de la reacción religiosa. Tanto la ortodoxia musulmana como la hebrea y cristiana pugnaban por extirpar todo brote de pensamiento vivo.

6. *La filosofía bizantina y el pensamiento social de Bizancio.*

Antes de ser conquistado por los árabes. Bizancio había seguido una larga trayectoria de desarrollo político-social en medio de una aguda lucha de clases. Sobre las ruinas de la sociedad esclavista de la antigua Roma se afianzó un nuevo régimen, el régimen feudal. A principios del siglo IX, la situación de las masas oprimidas se agravó profundamente como resultado de las sangrientas guerras de Bizancio con los búlgaros y los árabes, así como de la elevación de los impuestos y del reforzamiento de otras formas de explotación. Los campesinos y las capas bajas urbanas respondieron a la terrible explotación con una serie de levantamientos, como el encabezado por Foma Slavianin en los años 821-823 y otros.

En el campo ideológico luchaban los partidarios del dogma religioso dominante que defendía la tesis fundamental de la escolástica medieval ("la filosofía, sierva de la teología") y los representantes del pensamiento avanzado que se pronunciaban, aunque inconsecuentemente, en favor de

la liberación de la filosofía y la ciencia de la tutela eclesiástica. Entre estos últimos figuraba el destacado científico bizantino del siglo IX *León el Matemático*, profesor de filosofía en la escuela superior civil de Constantinopla. León era un moderado iconoclasta (enemigo del culto de las imágenes).

La protesta de las masas populares contra el yugo feudal halló expresión en diferentes herejías. En el siglo IX se desarrolló un movimiento herético: el llamado movimiento *paulino*, dirigido contra los dogmas de la Iglesia oficial y contra sus jerarcas. Los paulinistas sustentaban la doctrina dualista de la lucha de los dos principios opuestos en el mundo: el bien o cielo, y el mal o mundo material. Creían que la Iglesia cristiana era producto de un demiurgo o Dios del mal. No era una Iglesia "espiritual" y se aferraba a ritos que debían ser rechazados. Los adeptos del paulinismo rechazaban el culto de las imágenes y de la cruz, así como los sacramentos y la adoración de los santos.

Un movimiento herético aún más radical, el de los *bogomilos*, se convirtió en los siglos IX-XI en la base ideológica del movimiento antifeudal de los campesinos y de los pobres de la ciudad. La concepción del mundo de los *bogomilos* tenía por fundamento la teoría dualista de la lucha del bien y del mal, teoría habitual en muchas herejías, que reflejaba de un modo peculiar la idea de la lucha de clases en la sociedad feudal. Este movimiento cobró un auge especial bajo la dinastía macedónica como protesta contra su política reaccionaria. En el siglo XI se produjeron varios levantamientos campesinos, encabezados por los *bogomilos*.

El movimiento de los *bogomilos* contribuyó a que se difundiera en Bizancio la literatura apócrifa en la que las masas populares buscaban satisfacción a sus inquietudes espirituales, rechazando la literatura oficial de las clases dominantes, escrita en griego antiguo, que era incomprensible para el pueblo.

Los *bogomilos* eran activos propagandistas de su doctrina. Muchos de ellos viajaban a pie por todo el país, llevando a las masas populares sus encendidas palabras de protesta contra la explotación feudal, exhortando a desobedecer a las clases dominantes. Predicaban que los oprimidos no debían sufrir eternamente y que llegaría el momento en que los ricos y los nobles serían derrocados, a la vez que se elevarían los pobres y los oprimidos. Las prédicas de los *bogomilos* despertaron en el gobierno bizantino una constante desazón, ya que quebrantaba el dominio de la doctrina teológica oficial.

En el siglo XI, la cultura floreció considerablemente en Bizancio, se desarrollaron la ciencia y el pensamiento filosófico y desplegó una gran actividad la escuela superior civil de Constantinopla, al frente de la cual estaba *Miguel Psellos* (1018-1078), gran jefe político y sabio enciclopedista de su tiempo. Psellos era el ideólogo de un sector relativamente avanzado de la aristocracia feudal. Por sus ideas filosóficas se aproximaba al idealismo de los neoplatónicos. El propio Psellos invocaba al "maravilloso Proclo". En su doctrina se combinaban contradictoriamente la idea de una mística "iluminación del alma" y elementos de conocimiento lógico, de demostración racional.

La lógica de Psellos, que representaba un intento de sistematización de

la lógica de Aristóteles, se convirtió en uno de los manuales medievales de lógica formal-gramatical.

En la evolución de la filosofía y del pensamiento político-social de Bizancio desempeñó un papel progresivo *Juan Italos* (segunda mitad del siglo XI). En la década del 80 del siglo XI se le tachó de herejía y, después de ser juzgado y anatematizado, fue recluido en un monasterio. Las ideas científicas de Italos estaban llenas de contradicciones; sin embargo, su protesta contra la preponderancia de los dogmas eclesiásticos tenía gran valor. El carácter contradictorio de su concepción del mundo se manifestaba en su reconocimiento de la existencia de una materia eterna e infinita, al mismo tiempo que negaba la eternidad del universo y afirmaba que el mundo había sido creado de la materia, conforme a las ideas existentes "antes de su creación".

Al rechazar y criticar los dogmas religiosos relativos al "juicio final" y a la "expiación de los pecados", Italos no pretendía suprimir la religión. Sin embargo, pese a sus contradicciones y a sus falsas tesis, la corriente filosófica que él encabezaba puso en tela de juicio algunos dogmas religiosos y quebrantó las bases mismas de la organización eclesiástica. La Iglesia dominante y el Estado teocrático-feudal bizantino condenaron a Italos por su independencia de pensamiento. Con el fin de poner coto a toda crítica a la Iglesia y a los dogmas religiosos se expidió una ley según la cual sólo se admitían las doctrinas basadas en la "Sagrada Escritura" y en obras de los "Padres de la Iglesia".

Al igual que en Europa Occidental, la disputa entre los nominalistas y los realistas fue en Bizancio una de las formas en que se expresaba filosóficamente la lucha ideológica.[68]

Entre las figuras descollantes de la filosofía bizantina se encuentra el historiador y geógrafo *Nicéforo Blemmida* (aproximadamente 1198-1272), que escribió sobre problemas de lógica, psicología y filosofía de la naturaleza. Sus ideas filosóficas tenían un carácter ecléctico; en algunas cuestiones desarrollaban el sistema de Psellos. En la lógica de Blemmida se advierte la influencia de Aristóteles, mientras que en su psicología sigue los pasos de Platón.

En su lucha contra las herejías, la aristocracia feudal bizantina, que dominaba a la sazón, se servía de la mística teoría de los *hesicastas*. Dirigidos por el oscurantista *Gregorio Palamás* (aproximadamente 1297-1360), los hesicastas predicaban el alejamiento de la vida, el ascetismo y la contemplación mística.

Una manifestación importante de la lucha que se libraba contra la escolástica medieval y en favor de la libertad de pensamiento fue el movimiento bizantino encabezado por *Barlaam* (siglo XIV). Según Barlaam, la razón humana debe volver su mirada a las obras de la filosofía griega; esta razón puede captar verdaderamente la naturaleza de las cosas reales sin necesidad de la "revelación".

La lucha contra el feudalismo y la ideología feudal alcanzaba a veces formas violentas. La tensión llegó a tal punto que no faltaron heroicos intentos de cambiar por la fuerza el régimen político y social del Imperio

[68] Véase más adelante el capítulo sobre la filosofía de los países de Europa Occidental.

bizantino. Así, por ejemplo, en la década del 40 del siglo XIV, el partido democrático de los silotas expulsó de Salónica a los señores feudales y durante siete años conservó el poder en sus manos. Los *silotas* tenían un programa propio de transformaciones sociales, económicas y políticas, dentro del cual planteaban las siguientes reivindicaciones: confiscación de los bienes de los señores feudales, subordinación de la Iglesia al poder civil, abolición de los privilegios de los monasterios, igualdad de todos los ciudadanos en la ocupación de cargos y alivio de la carga de impuestos que pesaba sobre las clases desposeídas. En las postrimerías del reinado de la dinastía de los Paleólogos (1261-1453) se observó un nuevo auge del movimiento antifeudal, y sobre esta base, florecieron las ciencias y las artes.

Gran interés reviste la actividad filosófica y literaria de *Jorge Gemisto Plethon* (1355-1452). Lo más notable de su doctrina son sus utópicos proyectos de reformas político-sociales, en los que se reconocía el importante papel que desempeñan en la sociedad los productores agrícolas, los que trabajan la tierra, quienes, al decir de Plethon, deben ocupar el primer lugar dentro del Estado. Plethon rechazaba la propiedad privada sobre la tierra, exigía que el Estado distribuyera los productos agrícolas y artesanales, se pronunciaba en contra del monacato llamando parásitos a los monjes, etc. Sin embargo, la necesidad de que las clases oprimidas luchasen por su emancipación era una idea ajena a él, pues Plethon temía los movimientos revolucionarios de las masas populares.

La invasión de los turcos vino a interrumpir el desarrollo de la cultura bizantina.

II. La filosofía y el pensamiento social de los pueblos de la U. R. S. S.

Los pueblos que hoy forman parte de la Unión Soviética poseen una larga y gloriosa historia, que en cada uno de ellos se ha plasmado y desarrollado de distinta forma. Ya en la época feudal, muchos pueblos de la U.R.S.S. contribuyeron valiosamente al tesoro de la cultura de toda la humanidad, y, en particular, al desarrollo de la filosofía y del pensamiento social.

1. Los pueblos del Asia Central.

Los Estados y regiones del Asia Central tenían desde tiempos remotos una agricultura adelantada, sistemas de irrigación hábilmente construidos y una artesanía bastante perfeccionada. En los primeros siglos de nuestra era, en el Asia Central se levantaron muchas nuevas ciudades, se extendieron las relaciones económicas y culturales con los países del Mediterráneo, con Irán y la India y con los pueblos del corazón de Asia y de la Europa Occidental.

Las relaciones feudales comenzaron a formarse en el Asia Central, a partir de los siglos IV-VI.

El establecimiento y desarrollo de las relaciones feudales fueron acom-

pañados de continuas guerras y de una agudización de la lucha de clases, de levantamientos populares dirigidos contra los señores feudales y de un comienzo de lucha ideológica contra los dogmas religiosos oficiales.

A fines del siglo V surgió en territorio persa el llamado movimiento mazdaquista. Al terminar la década del 20 del siglo VI, los señores feudales aplastaron cruelmente este movimiento que se había propagado ampliamente; su jefe, Mazdak, fue colgado.

Estas terribles persecuciones no detuvieron, sin embargo, las luchas de las masas trabajadoras. Las ideas mazdaquistas continuaron difundiéndose y estimulando a los movimientos populares posteriores.

El Estado teocrático-feudal de los árabes (el Califato), formado en el siglo VII, ya a mediados del siglo siguiente había logrado someter por la fuerza de las armas a las regiones del Asia Central.

Los señores feudales árabes imponían duras obligaciones a la población local trabajadora y exigían que el pueblo mantuviera las guarniciones militares y pagara contribuciones ruinosas. En unión de los señores feudales locales, reprimían a sangre y fuego los movimientos populares. No obstante, estos movimientos no cesaban. En los años setenta del siglo VIII estalló en el Asia Central una poderosa sublevación de los campesinos sojuzgados y de los artesanos (los "camisas blancas"). Este levantamiento, encabezado por el artesano Hashim ibn-Hakim Mukanna, de Merv, estaba dirigido contra los conquistadores árabes y contra la aristocracia feudal local, que se había puesto al lado de los conquistadores. Desde el punto de vista ideológico, este movimiento se hallaba vinculado al mazdaquismo, y tras su apariencia religiosa se ocultaban las reivindicaciones políticas y económicas de los campesinos y artesanos.

Como han demostrado las investigaciones de los arqueólogos soviéticos, en el Asia Central ya existía, en los primeros siglos de nuestra era, una cultura material bastante desarrollada (sobre todo por lo que toca a sistemas de irrigación, construcciones, etc.); existía también un arte elevado, —pintura y escultura especialmente—, creado sobre la base de las tradiciones locales.

Grandes éxitos alcanzaron en estos países las ciencias naturales, contándose entre sus cultivadores más ilustres a Jorezmi, Farabi, Biruni, Ibn Sina y otros. Estos investigadores de la naturaleza eran, al mismo tiempo, filósofos. Los sabios avanzados del Asia Central abordaron fecundamente los problemas de la astronomía, la geografía, la matemática, la medicina, la literatura y la filosofía, e impulsaron las conquistas, ya conocidas por ellos, de las civilizaciones del antiguo Oriente y de la Antigüedad clásica.

Importante papel desempeñó en el desenvolvimiento del pensamiento científico de la época feudal el matemático, astrónomo y geógrafo jorezmita *Muhammed ibn-Musa al-Jorezmi* (siglo IX). Fue el primero que creó el álgebra como una nueva disciplina científica, generalizando y desarrollando para ello las conquistas de la matemática india, griega y árabe.

Diferentes corrientes religiosas frenaban el progreso del pensamiento científico avanzado en el Asia Central. Antes de las conquistas árabes, el zoroastrismo era la religión que prevalecía entre la población sedentaria. Dicha religión predicaba la concepción dualista de la lucha de dos principios: la luz, el bien, encarnados en una divinidad llamada Ahura-

mazda (en griego, Ormuz), y las tinieblas, el mal, personificados por Angramainyu (en griego, Ahrimán). También sostenía esta religión la doctrina de los elementos "puros": tierra, agua, aire y fuego. En los primeros siglos de nuestra era alcanzó igualmente una gran difusión el budismo. Pero el Islam fue la religión dominante, durante el período de desarrollo y consolidación del feudalismo.

Los pensadores progresivos centroasiáticos que se oponían al Islam ortodoxo y a sus ideólogos se apoyaban en las tradiciones científicas locales y compartían con frecuencia, aunque inconsecuentemente, las ideas materialistas de los filósofos del antiguo Oriente y de la Antigüedad clásica.

Sobre esta base ideológica, cobró forma en el Asia Central un pensamiento filosófico que era bastante original y avanzado para su tiempo. Si bien es cierto que, bajo el dominio de la ideología religiosa, la filosofía se revestía de un ropaje teológico, con frecuencia encerraba elementos materialistas que se entretejían en algunos casos con elementos idealistas. Por regla general, esa filosofía expresaba el punto de vista de las capas progresivas de la clase feudal, así como de las capas urbanas opuestas al Califato Arabe y a la preponderancia del reaccionario clero musulmán.

En el siglo X desempeñó un papel muy importante en el desenvolvimiento científico y filosófico del Asia Central *Abunasr al-Farabí* (aproximadamente 870-950), nacido en Farab, ciudad situada a orillas del Sir Daria.

Farabí propagaba la filosofía de Aristóteles tratando de conciliarla con ciertos aspectos del platonismo; con este fin, escribió sus comentarios a la *Metafísica* del Estagirita, el *Libro de las opiniones de los habitantes de la ciudad ideal* y otras obras. En filosofía, era idealista en lo fundamental; admitía una "razón divina" así como la inmortalidad del "espíritu universal". Pero, al mismo tiempo, sustentaba algunas ideas materialistas. Reconocía la existencia del mundo exterior a la par que la posibilidad de conocerlo por medio de la sensación y vinculaba el alma personal con el cuerpo. No es casual que los musulmanes ortodoxos le acusaran de incredulidad.

Según Farabí, el mundo está compuesto de cosas, formadas a su vez por elementos materiales. Las cosas compuestas de muchos elementos cambian, nacen y se destruyen; en cambio, las formadas por un solo elemento existen constantemente. De estas últimas no puede surgir "nada", es decir, son indestructibles.

El movimiento es una propiedad de los cuerpos. El mundo objetivo lleva implícita la posibilidad del movimiento.

Según Farabí, existen seis principios de las cosas: 1) el principio divino o causa primera; 2) las causas segundas o esferas celestes; 3) el entendimiento agente; 4) el alma; 5) la forma, y 6) la materia abstracta.

En los problemas del conocimiento, sustenta la idea de una razón cósmica "agente" o "activa". De la misma manera que no podemos ver el objeto mientras no lo iluminan los rayos del Sol, así también el entendimiento humano es impotente mientras no lo ilumina una chispa del entendimiento agente universal. El fin del hombre estriba en su unión con el entendimiento agente y el logro de este fin proporciona la felicidad posible en la tierra.

A diferencia de los musulmanes ortodoxos, Farabí dedicó mucha atención a las ciencias naturales y sostuvo la necesidad de estudiar las ciencias profanas. En su *Enciclopedia del saber* ("Ihsanululum") traza un cuadro general de algunas ciencias: lingüística, lógica, matemáticas, ciencias naturales y política. Sus comentarios al *Organon* de Aristóteles *(Tendencias de la filosofía de Aristóteles y de Platón)*, su tratado de ética, *As-siyasiat-al-madiniiya* ("Gobierno de la ciudad"), y otros trabajos filosóficos atestiguan los conocimientos universales de Farabí.

El eminente sabio medieval *Abu-Reihan al-Biruni*, de Jorezm (hacia 973-1048), escribió muchas obras correspondientes a distintas ramas de la ciencia. Entre ellas: *Al-Asar ul-Baka* ("Monumentos conservados"), en la que se estudian y describen la cronología y los calendarios de diferentes pueblos; su *Descripción de la India;* diversos trabajos sobre geografía, astronomía, mineralogía, etc. Las obras de Biruni desempeñaron un papel importante en el desenvolvimiento histórico de las ciencias naturales.

Aunque la filosofía de Biruni es, en lo fundamental, una filosofía idealista, sus obras contienen ideas materialistas que contribuyeron a debilitar la teología islámica dominante en aquellos tiempos.

Según Biruni, el ser se halla sujeto a un proceso de cambio y desarrollo y en ello estriba el poder de la naturaleza. La materia misma crea y rige todo lo que ocurre en la naturaleza. Todos los efectos pertenecen a la materia. Ella misma cambia también la forma de las cosas. Por consiguiente, la materia es el principio creador. Las facultades espirituales (el alma, el pensamiento, etc.) son propiedades del cuerpo.

La naturaleza debe ser la medida de la verdad. Partiendo de esta tesis, rechaza como falsas muchas ideas religiosas y exige que la religión no intervenga en los asuntos de la ciencia. Después de algunas vacilaciones, Biruni rechazó la astrología, reconociendo su carácter anticientífico.

En la época feudal, el filósofo y hombre de ciencia más descollante del Asia Central, así como del Irán, fue *Abu Ali ibn-Sina* (Avicena, al latinizarse su nombre). Nació aproximadamente en 980 y murió en 1037. Era nativo de Bujará y tadjiko de origen. Ibn Sina, filósofo, naturalista, matemático y médico, poeta y músico, era un verdadero enciclopedista para su tiempo. Propuso una original clasificación de las ciencias y escribió más de 300 trabajos. Su guía médica, *Canon de la medicina*, gozó de mucha fama y, durante varios siglos, fue el manual de los médicos de Oriente y Occidente.

Las principales obras filosóficas de Ibn-Sina son: el *Libro de la curación* ("Kitab at-Shifá"), enciclopedia en árabe compuesta de 18 volúmenes, dividida en lógica, física, matemática y metafísica, y el *Libro del saber* ("Donish-noma"), escrito en la lengua farsi (o dari), que se convirtió en la lengua literaria de los pueblos tadjiko y persa.

Ibn-Sina disfrutó de una inmensa fama en el Asia Central y más allá de ella. Muchas de sus obras fueron vertidas a las lenguas europeas. En árabe se han conservado muchas noticias de su vida, con frecuencia legendarias, y miles de citas de sus obras. Le llamaban el "príncipe de los filósofos" y el "príncipe de los médicos".

Siguiendo la vía trazada por Farabi, en algunos casos Ibn-Sina depura su doctrina de elementos neoplatónicos y se acerca considerablemente a la doctrina de Aristóteles. Pero, a la par con ello, formula en al-

gunos trabajos suyos ideas místicas, combinando ciertas tesis neoplatónicas con las concepciones religiosas islámicas.

En la solución del problema filosófico fundamental, adoptó una posición dualista. Desarrollando los elementos materialistas de la filosofía de Aristóteles sostenía que el mundo material es eterno e increado y que todos los cuerpos se componen de materia. "No hay una forma corpórea abstracta sin materia...; la forma corpórea contenida en la materia misma y el cuerpo se halla formado por esta forma y por esta materia." [69]

Sin embargo, esta tesis materialista se entrelaza en su doctrina con aseveraciones idealistas, diametralmente opuestas y con una serie de reservas. Admite la existencia de Dios, pero considerando que el principio del ser no es una, sino dos sustancias: una material y otra espiritual. La necesidad del mundo no es absoluta, sino relativa; el mundo pertenece a la categoría de la posibilidad. En cuando duración eterna en el tiempo, está condicionado por un Dios eterno que existe fuera del tiempo. Pero, al surgir de Dios, por emanación, el mundo es material por su esencia y no menos eterno que Dios mismo. Al definir la esencia de estas tres categorías —posibilidad (materia), necesidad (Dios) y realidad (mundo)—, Ibn-Sina decía que estos tres conceptos son los más universales, puesto que lo necesario contiene lo posible y lo real, del mismo modo que lo posible lleva implícito lo real. Así, pues, todo lo posible supone un sujeto de la posibilidad que encierra en su seno la posibilidad de que algo surja. Este sujeto de la posibilidad es la materia. Como premisa de todo lo real, la materia es lo primario, lo que no surge ni desaparece.

El mundo no ha nacido por la voluntad de Dios, sino en virtud de una necesidad inquebrantable; por consiguiente, es tan eterno como el principio absoluto o Dios. La causa y el efecto existen simultáneamente. Si Dios, causa del mundo, es eterno, también lo es el mundo, resultado de su efecto. El movimiento es, internamente, propio de la naturaleza, pero puede serlo en potencia y manifestarse solo después. "El movimiento —escribe Ibn-Sina—, lo que se entiende por estado del cuerpo cuando éste se transforma a partir de una tendencia que reside en él, es el paso de la potencia al acto, que se efectúa continuamente, no en virtud de un solo impulso."

Ibn-Sina concibe el alma como la forma sustancial del cuerpo. El alma es inmaterial e inmortal. El filósofo árabe admite la vida de ultratumba pura y exclusivamente en un sentido espiritual, no físico, y rechaza resueltamente la resurrección de los cuerpos.

La solución de Ibn-Sina al problema de los universales, de los conceptos generales, era de gran importancia para su tiempo. De acuerdo con su doctrina, lo universal existe de tres modos: *a)* antes de la cosa, en el entendimiento divino; *b)* en la cosa misma, puesto que lo universal es la esencia de la cosa singular, y *c)* después de la cosa, en el entendimiento humano que abstrae lo universal de las cosas singulares.

Ibn-Sina insistía en el rigor lógico de los productos del pensamiento, en el empleo de métodos precisos de demostración y en el reconocimiento del valor de la percepción sensible en el conocimiento. Según él, el conocimiento es imposible sin la participación del entendimiento, agente uni-

[69] Ibn-Sina, *Donich-noma.*

versal, único para todos los hombres. El ascenso del entendimiento agente al entendimiento en potencia da origen al conocimiento que consiste en obtener una imagen inteligible del objeto. Pero no puede haber conocimiento sin una experiencia sensible previa, que prepare al entendimiento en potencia para reproducir la imagen inteligible. Solamente los principios supremos del conocimiento mismo se obtienen sin la ayuda de las percepciones sensibles, es decir, directamente del "entendimiento agente". En las ideas de Ibn-Sina se entrelazaban el sensualismo y el racionalismo, la concepción materialista del papel de la experiencia sensible en el conocimiento y la concepción idealista objetiva de un entendimiento agente universal, fundamento del conocimiento.

En sus obras filosóficas, *El libro de la curación* y el *Libro del saber*, se atribuía una gran importancia al estudio de la naturaleza y se sustentaba el principio de la unidad del pensamiento lógico y de la experiencia, de la razón y del experimento.

Ibn-Sina dejó algunas ideas sobre la lógica. Consideraba que la lógica establece las leyes del pensamiento correcto, de la misma manera que la gramática fija las leyes de las combinaciones de palabras. Las categorías y las construcciones lógicas deben corresponder a la realidad. Ib-Sina rechazaba, asimismo, la sofística.

Ateniéndose a la teoría de las "dos verdades", Ibn-Sina admitía la posibilidad de que la religión y la filosofía, basada en la razón, pudieran llevar una vida separada e independiente.

Por su escepticismo hacia los dogmas oficiales musulmanes, Ibn-Sina fue acusado de herejía. El reaccionario clero musulmán miraba con hostilidad su doctrina y su actividad, y muchos de los partidarios de Ibn-Sina fueron tachados de impíos.

Los trabajos de Ibn-Sina en el campo de las ciencias naturales, y sus ideas filosóficas, bastante avanzadas para su tiempo, que contenían elementos materialistas, influyeron considerablemente en el desenvolvimiento filosófico de los pueblos centroasiáticos, árabes y de otros países de Oriente, así como sobre el pensamiento científico europeo de la época feudal.

En los siglos X-XI se difundió por el Asia Central la doctrina de los *cármatas-ismaelitas*. Recogiendo elementos neoplatónicos y budistas, los ideólogos *cármatas-ismaelitas* crearon la doctrina abiertamente idealista de la razón y del alma universales, alma que, según ellos, ha producido la materia que forma el mundo visible.

La aristocracia feudal, que se servía frecuentemente de los movimientos populares en beneficio de su lucha por conquistar el poder supremo en el Califato, trató de encabezar el movimiento ismaelita, sobre todo desde el siglo XI, arrojando por la borda cuanto encerraba de progresivo.

Ya en la segunda mitad del siglo X, los miembros de la sociedad "Ihvanos-sefa" ("Fieles amigos" o "Hermanos de la pureza"), sociedad fundada en Basora, se esforzaron por dar una base teórica al movimiento de los cármatas. Los miembros de esa liga, oriundos del Irán, Asia Central, Siria y otros países, contribuyeron a la difusión de los conocimientos filosóficos. Las obras filosóficas que escribieron en lengua árabe reflejan la influencia de las diferentes corrientes de la filosofía griega sobre la evolución filosófica de los países de Oriente.

La concepción del mundo de los "Fieles amigos" era ecléctica. En los problemas de la lógica y de las ciencias naturales se hallaban influidos profundamente por las ideas aristotélicas. Su teoría de los números y de la emanación se basaba en concepciones neopitagóricas y neoplatónicas. En cuanto a su doctrina del universo, no hacían más que repetir a Ptolomeo y, por lo que toca a la medicina, hacían lo propio con Galeno. Los "Fieles amigos" suponían que, combinando la filosofía griega con la dogmática musulmana, podría alcanzarse la perfección. Sin embargo, no eran teólogos ortodoxos, ya que miraban despectivamente al *Corán;* por ello, no es casual que el clero musulmán los considerara herejes. Y, al parecer, esa era la razón de que los miembros de esta sociedad, temiendo las persecuciones de los teólogos, rodearan del mayor sigilo las actividades de su organización.

La lucha ideológica se agudizó en los países del Asia Central en la segunda mitad del siglo XI y comienzos del XII, período en el que se intensificó aún más la explotación de las masas trabajadoras, a la vez que eran aplastados implacablemente los más leves destellos de librepensamiento.

Una de las manifestaciones de la lucha ideológica de aquel tiempo eran las contradicciones que desgarraban al sufismo.

En los siglos XI-XII, muchos sufíes del Asia Central adoptaron posiciones reaccionarias, trataron de apartar a las masas trabajadoras que sufrían la opresión feudal de la lucha contra sus explotadores y, en unión del clero musulmán, se pronunciaron en contra de las corrientes antifeudales progresivas. Sin embargo, algunos grupos sufíes mostraron su oposición al Estado feudal y a la Iglesia musulmana y, sin traspasar los límites del sufismo, difundieron ideas humanistas y científicas. Este sector de los sufíes fue perseguido por la reacción feudal-musulmana y algunos de sus representantes fueron ejecutados.

La invasión mongola, que convirtió en el siglo XIII a la mitad de Asia en un desierto, desató nuevas calamidades sobre las masas populares. La coerción de los conquistadores mongoles se combinaba con el reforzamiento del yugo de los señores feudales locales. La reacción feudal reprimía cruelmente a los descontentos. Así, por ejemplo, en 1238 fue ahogada en sangre la sublevación de los campesinos y artesanos de Bujará, acaudillada por Mahmud Tarabi. Sin embargo, la invasión mongola no pudo arrasar la rica cultura de los pueblos del Asia Central.

En la primera mitad del siglo XV desarrolló su actividad científica y cultural el eminente sabio uzbeko, astrónomo y matemático, *Uglubek* (1394-1449). A él se debe la fundación de uno de los mejores observatorios de su época y la elaboración de unas tablas astronómicas.

Durante este período, la lucha entre la ciencia y la religión alcanzó una tensión especial. Representantes de la reacción feudal-musulmana dieron bárbara muerte a Uglubek, destruyeron su escuela de astronomía y arrasaron su observatorio. En ese tiempo, de las filas de la reacción feudal se destacó el belicoso y oscurantista *hodjá* Ahrar, que declaró la guerra a la ciencia y al pensamiento social avanzado.

Sin embargo, también en estos tiempos sombríos los hombres de ciencia y los pensadores sociales progresivos continuaron combatiendo el oscurantismo, la opresión feudal y las interminables guerras que arruinaban al pueblo.

La obra de *Alisher Navoi* (1441-1501), descollante poeta y pensador uzbeko, desempeñó un papel muy positivo en el desenvolvimiento de la literatura, de la filosofía y del pensamiento de los pueblos del Asia Central.

Nada hay en el mundo que valga más que el hombre; por ello, todo debe estar a su servicio. Tal es la tesis de que parte Navoi. En oposición a las prédicas en favor del ascetismo y del desprecio del mundo real, Navoi exhortaba a buscar una mejor organización de la vida terrena y a amar la naturaleza, una y bella.

Según Navoi, todas las cosas se componen de cuatro elementos: fuego, agua, tierra y aire. En el universo se opera un proceso constante de renovación y desarrollo de la naturaleza, desde un estado menos perfecto a otro más perfecto.

También expresó la idea de que de todos los conocimientos parten de las sensaciones y de que el mundo objetivo existe independientemente de la conciencia humana.

Sin embargo, la concepción del mundo de Navoi era, en lo fundamental, idealista. Decía que el amor a la naturaleza hace nacer el amor a Dios, pero, al mismo tiempo, rindiendo tributo al panteísmo, afirmaba que Dios se manifiesta en la naturaleza.

Navoi no se pronunciaba en contra de la religión, sino de los representantes reaccionarios de la Iglesia, a los que llamaba "portavoces de la mentira" y "dilapidadores de los bienes del pueblo", comparándolos con los escorpiones.

Las ideas político-sociales de Navoi no iban más allá de la monarquía "ilustrada"; el pensador uzbeko exhortaba a los "buenos gobernantes" a preocuparse del bienestar del pueblo.

Navoi era partidario de la amistad entre los pueblos. Los héroes de sus obras no solamente son los mejores hijos del pueblo uzbeko, sino también de los pueblos tadjiko, chino, indio, persa, etc.

El poeta uzbeko cantaba briosamente el amor al trabajo, el amor a la patria y al hombre. Decía Navoi: "Si eres hombre, no llames así al que no se preocupa del pueblo." Y afirmaba también: "El mejor hombre es aquel que hace mayor bien al pueblo." Los méritos de los hombres deben medirse por su amor al pueblo. Sin embargo, siendo como era idealista por el modo de concebir la vida social, Navoi suponía erróneamente que bastaba infundir a los hombres este espíritu para poder crear una sociedad mejor.

Pese a la limitación histórica de sus ideas filosóficas y sociales, su oposición a los aspectos más reaccionarios del régimen feudal, su humanismo e independencia de pensamiento permiten caracterizarlo como un gran pensador y maestro de la cultura.

La aristocracia feudal reaccionaria libró una lucha organizada contra las ideas avanzadas de Navoi, persiguió al pensador y finalmente preparó un atentado contra su vida.

En el siglo XVIII, las ideas progresivas, dirigidas contra la opresión feudal, fueron impulsadas por el eminente poeta y pensador turkmeno *Mahtumkulu* (hacia 1730-1782), fundador de la poesía y la lengua literaria turkmenas. También se le conocía por el sobrenombre de *Fragui* (El separado).

Mahtumkulu difundía la idea de la unificación política de las tribus

turkmenas para resistir a los conquistadores extranjeros; denunció asimismo la desigualdad social y la explotación y se pronunció en contra de los ricos y del clero.

La concepción del mundo de Mahtumkulu era, en esencia, una concepción idealista; no obstante, en sus obras se daban elementos de un materialismo espontáneo. A diferencia de la doctrina religiosa que consideraba al hombre pura y simplemente como una sombra de Dios, Mahtumkulu exaltaba la vida del hombre en la tierra y su goce de los bienes de la naturaleza. La atención del filósofo se concentraba en la vida real, no en un reino ultraterreno. Aunque no era ateo, criticaba al clero musulmán, a los pires e ishanes que apoyaban a la nobleza feudal. "Con la cabeza envuelta por el turbante, los pires, cual lobos hambrientos, traman contra el pueblo toda clase de astucias y engaños", escribía el poeta.

Al protestar contra la opresión social y la desigualdad, sin ver el modo de salir de la situación, Mahtumkulu, que no había logrado sacudirse definitivamente el yugo del Islam, caía a veces en el pesimismo. Sin embargo, en su conjunto, la obra de Mahtumkulu representó una aportación positiva a la crítica de la política reaccionaria y de la ideología de la nobleza feudal.

El desarrollo histórico de la filosofía, del pensamiento político-social y de las ciencias naturales de los pueblos del Asia Central, desarrollo que discurrió en estrecha relación con el desenvolvimiento de los pueblos del Irán y de los países árabes, demuestra que los pueblos del Asia Central, a través de sus mejores representantes, contribuyeron grandemente a la cultura de los pueblos de Oriente y de toda la humanidad.

2. *Los pueblos de la Transcaucasia. Azerbaidján.*

Las relaciones feudales cobraron forma en Azerbaidján en los siglos III-VI. En la segunda mitad del siglo VII, los árabes conquistaron el país. Traicionado por los señores feudales locales, el pueblo quedó bajo el dominio del Califato Arabe. Se impusieron a la población pesados impuestos. Los conquistadores extranjeros y los nobles locales propagaron violentamente la doctrina del Islam, llamada a santificar la más terrible explotación y el Estado feudal-teocrático.

La lucha del pueblo azerbaidjano contra los conquistadores extranjeros desembocó, a principios del siglo IX, en el poderoso movimiento popular, encabezado por Babek, movimiento que se prolongó durante veintidós años, asestando un duro golpe al Califato.

En los siglos XI-XII se observó un auge económico en el Azerbaidján feudal. Se desarrolló la producción artesanal y se amplió considerablemente el comercio, tanto el interior como el exterior. En la filosofía de esta época preponderaba el idealismo. A diferencia de las corrientes filosóficas escolásticas dominantes (como, por ejemplo, la doctrina de Bahmaniar en el siglo XI), corrientes al servicio de la teología musulmana, surgieron tendencias progresivas, humanistas, vinculadas al saber científico y a las creaciones populares, pero no exentas aún de idealismo.

El poeta y pensador *Nizami Ganjevi* (hacia 1141-hacia 1203) es un

brillante exponente de la filosofía y del pensamiento político-social progresivos del Azerbaidján de esta época feudal. Nizami se pronunció audazmente en contra de las arbitrariedades de la aristocracia feudal y expresó su simpatía por las masas populares oprimidas. Su obra principal se titulaba *Hamse* ("Los cinco tesoros").

En el problema fundamental de la filosofía, Nizami adoptaba una posición idealista, pero sus obras contenían también algunos elementos materialistas. En su poema *Iskender-name* decía Nizami: "Este mundo está muy bien hecho; ¿para qué desear entonces otro mundo? Más allá de este mundo ¿hay o no un camino hacia otro? Si lo hay, ¿por qué nadie lo conoce? Y si no lo hay, tampoco existe el camino que lleva a su ser." [70] El poeta creía que el mundo se compone de cuatro elementos —tierra, agua, aire y fuego— y que estos elementos se transforman los unos en los otros.

Nizami criticó los dogmas fundamentales de la religión. La religión enseña que Dios es misericordioso y justo; sin embargo, advierte Nizami, por la voluntad de Dios el inocente sufre los males, mientras llueven los bienes sobre el indigno *(Iskender-name)*. Según los dogmas religiosos, Dios es omnipotente y todo ocurre en el mundo por voluntad y designio suyos; sin embargo, en la vida social reinan la injusticia, la opresión, el despotismo y la más descarada violencia. ¿A quién puede culparse, entonces, de todas las calamidades y desdichas de los hombres?, pregunta Nizami. Es evidente que la culpa recae sobre aquel que, según la religión, domina absolutamente en el mundo. Nizami se opuso a la doctrina de la providencia divina.

El poeta no podía transigir con los dogmas inertes de la concepción religiosa del universo, propia de la Edad Media, y defendía el derecho de la razón a conocer el mundo material. "Todo lo que hay dentro de la bóveda celeste es asequible a la razón." *(Hosrov y Sirin.)*

Según Nizami, la naturaleza es cognoscible, pero el conocimiento de la verdad es fruto de un largo y tenaz esfuerzo intelectual. "La búsqueda de las causas de los ocultos secretos exige un prolongado trabajo del investigador", escribía en *Iskender-name*. Nizami era enemigo tanto del superficial sabelotodo como del sofista sin principios que niega la verdad objetiva. Según él, la verdad es una: "No puede haber dos verdades" *(Tesoro de secretos)*.

Al abordar los problemas filosóficos fundamentales de su época ("origen del universo", "causa primera" del mundo, "esencia de Dios", "inmortalidad del alma" y otros) llegaba a la conclusión de que la razón no puede resolverlos y que el conocimiento humano se limita al marco del mundo visible y tangible.

Según la errónea opinión de Nizami, la razón humana no puede resolver los problemas relativos a la causa primera de lo existente, a la naturaleza del alma, etc. Por esta razón, exponía diferentes teorías —ora materialistas, ora idealistas— dejando sin resolver el problema de cuál de ellas sostenían un punto de vista verdadero. Así, pues, las concepciones

[70] Las citas de las obras de Nizami se dan de acuerdo con la traducción literal de E. E. Bertels, A. A. Romaskevich y A. K. Arends, que se conserva en el fondo de manuscritos de la Academia de Ciencias de la República de Azerbaidján.

materialistas son tan posibles como las idealistas y ateas, ya que, según él, no encuentran objeciones por parte de la razón.

La concepción del mundo de Nizami encierra también elementos de dialéctica. En su poema *Hosrov y Shirin*, escribe: "De igual manera que el agua no permanece idéntica en una y la misma corriente, así tampoco hay nada permanente en el mundo." En cada instante "brotan nuevas simientes". "En cada período de tiempo se plantean nuevas exigencias y se necesita un mentor distinto. La vieja tonada suena mal y un nuevo aire se escucha", decía el poeta. Nizami subrayó más de una vez el carácter contradictorio de todo lo existente y la transformación de las cosas en su contrario en el curso de su desarrollo.

Apreciaba en alto grado el papel de la razón humana en el conocimiento de la verdad. Según Nizami, la razón humana puede conocer los fenómenos circundantes. Sin embargo, al sostener que el hombre sólo puede conocer lo inmediatamente visible y tangible, limitaba erróneamente la esfera del conocimiento humano del mundo.

Sus concepciones sociales eran idealistas; suponía erróneamente que la base más firme de la sociedad había que buscarla en la idea de justicia. Pensaba Nizami que sólo puede ser firme y gozar de larga vida el régimen político y social en el marco del cual las relaciones humanas se rijan por la justicia.

Si bien es cierto que, en el primer período de su actividad creadora, Nizami creía que el gobierno de un soberano "ilustrado" y "justo" podía llevar la felicidad al pueblo, más tarde llegó a la conclusión de que los monarcas no hacen más que oprimirle. En su último poema, el *Iskendername*, el poeta sueña con una sociedad ideal en la que triunfan la libertad y la justicia, en la que existe la igualdad económica y política de todos los hombres y en la que éstos se distinguen por su amor al trabajo y por la pureza de sus costumbres; en ella, los hombres ignoran la mentira, la envidia, la venganza, la intriga, no libran guerras ni derraman sangre.

Pronunciándose contra el despotismo de los gobernantes feudales y contra los privilegios de casta, Nizami calificaba a los shahs de "verdugos" del pueblo. El poeta exhortaba a las masas populares a defender sus derechos, a "no someterse a los indignos" y a luchar contra la opresión y la violencia. "¿Por qué vagas por esta tienda con los grilletes a tus pies? —escribía Nizami—. ¡Libra tu garganta de estas sogas!" *(Hosrov y Shirin)*.

Rindiendo tributo a las ideas dominantes en aquel tiempo, Nizami hablaba a veces de la sumisión al destino; puesto que todo sucede por voluntad divina, el hombre debe aceptar resignadamente lo que le toca en suerte. Sin embargo, Nizami comenzó a superar el fatalismo predicado por la religión musulmana imperante con el fin de inculcar en las masas populares la docilidad ante al régimen vigente y de habituarlas a transigir con la opresión y la explotación. Nizami invitaba al pueblo a defender virilmente sus derechos, luchando contra los tiranos y toda clase de opresores.

Decía Nizami que el hombre debe guiarse en su conducta por la razón, que es lo que le distingue del animal. Tanto en la teoría como en la práctica, la luz de la razón es una guía segura. La razón es la base de la justicia. Y, a la par con ello, es la fuente del conocimiento de la verdad.

conocimiento que da al hombre su poder sobre la naturaleza. La razón debe imperar en todas las esferas de la vida social y encauzar a los hombres por la verdadera senda. "Sólo aquel que tiene una relación racional con las cosas de este mundo, puede alzar su cabeza en él a gran altura" *(Iskender-name)*. Partiendo de este criterio, Nizami exigía que los hombres de ciencia, los sabios, ocuparan un lugar destacado en la sociedad, como consejeros de los gobernantes y tomando parte en la dirección del Estado.

Las obras de Nizami constituían una especie de enciclopedia del saber de su época. Además de ideas filosóficas, contenían un abundante material sobre astronomía, ciencias naturales, medicina, psicología y pedagogía, historia y filología, ética y estética, economía y política.

A fines del siglo XIV, Azerbaidján sufrió la invasión de Timur (Tamerlán). Las masas populares se alzaron contra el dominio de los invasores. Una de las expresiones ideológicas de esta lucha contra los invasores extranjeros y los señores feudales locales fue el *hurufismo*, corriente religiosa dirigida contra los dogmas del Islam.

Con la fundación del poderoso Estado azerbaidjano de los Sefevidas y la intensificación de la vida económica del país, la cultura azerbaidjana entró en el siglo XVI en un período de florecimiento.

El poeta y filósofo *Muhammed Fisuli* (1505-1562) se manifestó contra el despotismo y la opresión feudal de aquel tiempo. Denunció la hipocresía y la venalidad de los funcionarios feudales y escribió acerca del duro destino de las masas populares. Exaltó la libertad de la personalidad humana y exhortó a las gentes sencillas a no ceder ante ninguna dificultad y a luchar por sus derechos humanos.

> ...Seas quien fueres, oyente mío,
> no debes ser siervo de lo fugaz por una migaja de pan.[71]

En su tratado histórico-filosófico, *La ascensión de las ideas*, Fisuli exponía las concepciones de los filósofos de la antigua Grecia y del Cercano Oriente y desarrolló sus propias ideas sobre los problemas del conocimiento, del principio del mundo, del origen de la vida, etc. En el problema fundamental de la filosofía, Fisuli adoptó una posición idealista. Pero, al mismo tiempo, negó que pudiera existir un alma separada del cuerpo y expuso la idea de que todas las cosas se desenvuelven conforme al movimiento inherente a ellas.

Fisuli afirmaba erróneamente que, en la jerarquía del ser, el mundo espiritual ocupa el lugar más alto, en comparación con el mundo sensible, material, al cual rige. Fisuli criticaba a los sufíes por no admitir el conocimiento sensible ni el racional, y criticaba, a su vez, a los sensualistas por reconocer pura y exclusivamente el conocimiento sensible; por último, también los materialistas caían bajo el fuego de su crítica porque si bien aceptaban el conocimiento sensible y el racional, no ponían límites a uno ni a otro.

En su doctrina de las relaciones mutuas del alma y del cuerpo, Fisuli se mostraba enemigo del ascetismo medieval. Decía que sólo el alma, unida al cuerpo, puede alcanzar una plena felicidad; en cambio, se ve sujeta a sufrimiento al separarse del cuerpo.

[71] *Antología de la poesía azerbaidjana*, pág. 67. Moscú, 1939.

En su tratado filosófico, Fisuli abordó también los problemas éticos, estéticos y políticos. Condenaba la injusticia imperante en la sociedad de su tiempo, sociedad en la que gentes depravadas poseían las riquezas y gobernaban indignamente, mientras que los hombres mejores llevaban una penosa vida de miseria y sufrimientos. Pero, en general, las concepciones filosóficas de Fisuli no traspasaban los límites de la concepción idealista del mundo que dominaba en aquella época.

En los siglos XVII-XVIII, las guerras intestinas de los señores feudales debilitaron considerablemente al país. La agricultura, la artesanía y el comercio entraron en decadencia. Desmembrado en pequeños janatos feudales, hostiles entre sí, Azerbaidján cayó bajo el dominio del Shah de Persia y del sultán de Turquía. El pueblo azerbaidjano aspiraba a liberarse de la opresión extranjera y los trabajadores de Azerbaidján no cejaban en su lucha contra el régimen feudal. Los pensadores azerbaidjanos progresivos como *Vaguif* (1717-1797) y otros criticaron el despotismo feudal, el yugo espiritual de la Iglesia musulmana y, a la par con ello, predicaron la necesidad de instruir al pueblo y de difundir el saber entre las masas populares.

Georgia.

Las relaciones feudales aparecieron en Georgia en el siglo IV. Desde entonces, el cristianismo fue la ideología dominante de la sociedad feudal georgiana. A medida que fueron desarrollándose las relaciones feudales, se extendieron y fortalecieron cada vez más las posiciones del cristianismo. Este combatió no sólo el paganismo, sino también las diversas "herejías" que habían surgido rápidamente.

Sin embargo, los representantes de la tendencia escolástico-eclesiástica no lograron extirpar por completo las ideas hostiles a la Iglesia, ni apartar tampoco la atención de los pensadores georgianos avanzados de la realidad terrena y de la vida social.

Los datos más antiguos sobre la filosofía georgiana se refieren al siglo IV. Por aquel tiempo, existía en Cólquida (Georgia occidental) una escuela de retórica y filosofía que gozaba de gran renombre. Esta escuela educaba a sus alumnos en un espíritu opuesto al cristianismo y era un foco de la cultura antigua. En ese mismo período, destacó en el Imperio Romano-Oriental el pensador georgiano *Bakuri,* que sometió a crítica los dogmas islámicos. En la literatura penetraron tendencias seculares que contradecían los dogmas religiosos dominantes. *Ayet* y *Partadze,* pensadores georgianos del siglo VI, trataron de descifrar las leyes de la vida social y de encauzar su conocimiento hacia el mejoramiento de la vida terrena de los hombres.

La invasión de Georgia por los árabes en el siglo VII y su prolongada dominación tuvieron graves consecuencias para el pueblo georgiano, así como para su vida económica y desarrollo cultural. Comenzó una larga y perfiada lucha de las masas populares contra sus esclavizadores extranjeros y contra la religión musulmana propagada por los gobernantes árabes.

En la literatura georgiana avanzada de los siglos VIII-X se refleja cla-

ramente el espíritu de lucha contra los sojuzgadores extranjeros, así como la penetración de los temas profanos.

El monumento literario más importante de esta época lleva el título de *La sabiduría de Balavar* y es una variante georgiana de la leyenda sánscrita de Barlaam y Josafat. Fue precisamente esta variante la que, traducida al griego, sirvió de base a la versión griega que más tarde se difundió ampliamente por Europa.

Durante los siglos XI-XII pudo observarse un notable florecimiento de la cultura de la Georgia feudal. La liberación y unificación del país se llevó a cabo en medio de una aguda lucha entre diferentes grupos sociales, lucha que se reflejó asimismo en el terreno ideológico.

En este período, algunos filósofos volvieron sus ojos a la filosofía antigua y trataron de servirse de ella para justificar el cristianismo. *Efrem Mzire* (muerto hacia 1103) consideraba que el fin de la filosofía consistía en refutar el pensamiento filosófico "exterior", ajeno al cristianismo; sin embargo, sus trabajos (comentarios a las traducciones del Seudo-Dionisio, el Areopagita, y a la obra de Juan Damasceno, *La fuente del conocimiento*) contribuyeron a que las concepciones de la filosofía antigua, sobre todo las idealistas, penetraran en la filosofía georgiana.

Destacado representante de la antigua filosofía georgiana fue *Juan Petritsi* (hacia 1055-1130), filósofo formado en Bizancio en el círculo de Miguel Psellos y de Juan Italos. Sus actividades se desarrollaron primero en Constantinopla, después en el seminario georgiano de Ptritson (Bulgaria) y, por último, en Georgia (en la Academia de Guelat).

Entre los trabajos de Petritsi figuran sus traducciones de Aristóteles, de Nemesio de Emesa y de Proclo Diadoco. Para su versión de los *Elementos teológicos* de Proclo escribió un prólogo, extensos comentarios y un epílogo, que constituían por sí mismos una obra filosófica.

Petritsi abordaba el problema filosófico fundamental en un espíritu neoplatónico. Atribuía una preeminencia al "mundo de las ideas", al mundo "de las primeras esencias ideales". Sin embargo, exponía ideas afines a las aristotélicas en cuanto a la increabilidad de la materia y estimaba en alto grado el papel de la razón humana, del pensamiento lógico, etc.

Entre los méritos de Petritsi figura su difusión de las ideas filosóficas de la Antigüedad.

La tendencia progresista de la literatura georgiana medieval se halla representada brillantemente por el genial poema de *Shotá Rustaveli* (siglo XII), *El caballero de la piel de tigre*. Esta obra está empapada de las ideas filosóficas avanzadas de la época; de ahí que el contenido del poema tenga gran interés para la filosofía.

Según Rustaveli, el mundo material es eterno y existe independientemente de la conciencia humana. La generación de las cosas y de los fenómenos singulares implica la combinación y separación de los cuatro elementos primarios: fuego, agua, tierra y aire. En el poema se habla de "Dios" y de la "Providencia", pero Dios se concibe como la "plenitud de todo lo existente" y, de acuerdo con la significación general del poema, personifica la unidad interna del universo. Esto demuestra la acusada tendencia panteísta de la concepción rustaveliana del mundo.

Según Rustaveli, tanto los fenómenos de la naturaleza como los actos

humanos se hallan determinados rigurosamente. Sin embargo, el fatalismo es ajeno al poeta: toda su obra es un inspirado canto a la actividad humana. Rustaveli condenaba resueltamente la pasividad y la aceptación servil del destino. La solución que daba a este problema chocaba abiertamente con la escolástica de la Iglesia. El poeta expresaba la profunda idea de la unidad del "destino, de la acción y de la victoria" y llegaba a reconocer la esterilidad del conocimiento divorciado de la actividad humana.

No admitía tampoco que el mal fuese principio natural y eterno. Según su poema, las raíces del mal están en las relaciones sociales de los hombres y, por esta razón, puede ser suprimido. En la lucha entre el bien y el mal, la victoria será para el primero. "Sé que pel mal dura poco, pues siempre es coronado por el bien."

Pero si el amor, en su más amplio sentido, estimula la actividad humana, la razón es la que guía al hombre. La unidad de la naturaleza y del hombre permite conocer la realidad. En fin de cuentas, gracias a la razón, que arranca sus secretos a la realidad, todo lo que está velado en este mundo se torna claro. Dice Rustaveli: "La razón vuelve patente lo oculto." La unidad del "corazón, de la conciencia y la razón" es la expresión más alta de la sabiduría. Avtandil, el más sabio de sus héroes, se dirige a Tariel, que ha caído en la desesperación, con estas palabras:

> ¡Sé sagaz! La sabiduría nos enseña a vencer los obstáculos.
> El hombre debe ser osado: menos lágrimas y más acción.
> Frente al dolor y la desgracia, permanezcamos firmes.
> Con frecuencia una mortal sinrazón amarga nuestro destino.[72]

Las ideas estéticas de Rustaveli se hallan vinculados íntimamente con la concepción filosófica general que preside el poema. De la misma manera que los hombres descubren la felicidad y el bien en la propia realidad material, así también se descubre lo bello en el mundo real. Los rasgos fundamentales de lo bello son la armonía, la fuerza y la racionalidad. Rustaveli no sólo busca la belleza humana en la apariencia externa, sino también (y de modo fundamental) en la conducta del hombre, en su fisonomía moral, pues la verdadera belleza se halla unida a los más elevados principios morales.

Según Rustaveli, la poesía debe representar la lucha de los hombres por su felicidad; la poesía es una manifestación de la sabiduría.

Las ideas sociales de Rustaveli no iban más allá del afán de implantar algunas reformas en el régimen feudal, ya que para él este régimen era la organización natural de la sociedad. Pero, siendo como era un humanista de su tiempo, se pronunciaba en favor de la más estricta legalidad, de la justicia, del trato humano para con los subordinados y del respeto a la dignidad humana. Exigía asimismo que se limitara el poder absoluto del monarca. Este debía rodearse de estadistas sabios y justos, capaces de salvaguardar a los súbditos frente a las arbitrariedades e ilegalidades del monarca.

En las concepciones de Rustaveli hallaba expresión el movimiento

[72] Shotá Rustaveli, *El caballero de la piel de tigre*, traducción del georgiano por G. Tsaraveli, pág. 133, 1953.

avanzado que luchaba en Georgia, en los siglos XI-XII, por la unificación del país.

La invasión de los mongoles (siglo XIII) y de otros conquistadores frenó el progreso cultural de Georgia. La grave situación económico-social y política del país, en las postrimerías del régimen feudal, creó condiciones desfavorables para el desenvolvimiento filosófico. Sin embargo, también en estas duras condiciones continuaron los ataques a la ideología reaccionaria.

En el siglo XVII, los pensadores georgianos expusieron ideas en las que exhortaban a reflejar verídicamente la realidad tanto en el arte como en la ciencia y la filosofía. Condenaban resueltamente las disensiones feudales, que traían consigo la división y el debilitamiento del país; se pronunciaban en favor del pueblo y fustigaban los vicios de la aristocracia feudal.

Brillante exponente de la filosofía y del pensamiento político-social de esta época es el escritor y humanista *Sulhan-Saba Orbeliani* (1658-1725). En su *Diccionario de la lengua armenia* explicó las categorías fundamentales de la filosofía, de la psicología y de la moral, contribuyendo así a precisar la terminología filosófica y a difundir los conocimientos filosóficos en Georgia.

El eminente poeta *David Guramishvili* (1705-1792) impregnó su creación de ideas ilustradas bastante progresivas. En sus obras exhortaba a la amistad del pueblo georgiano con los pueblos ruso y ucraniano. Toda su creación estaba empapada de motivos sociales, de ideas de lucha contra el desmembramiento feudal y las guerras intestinas de los señores feudales. Al mismo tiempo que ponía al desnudo las lacras de la aristocracia feudal, el poeta exaltaba a los trabajadores sencillos, viendo en ellos a los portadores de la pureza moral, al verdadero fundamento de una renovación política y social.

El crecimiento del movimiento de liberación antifeudal en Georgia durante la segunda mitad del siglo XVIII y la lucha de las fuerzas avanzadas del país por salvar a la patria del yugo de los conquistdores turcos e iranios contribuyeron al florecimiento ulterior del pensamiento social avanzado del pueblo georgiano.

Armenia.

Los primeros trabajos filosóficos aparecieron en Armenia ya en el siglo I a. n. e., época en que, en virtud de las condiciones históricas de la sociedad esclavista y bajo la influencia de la cultura de la Grecia clásica, surgió en el país una nueva cultura, la filosofía de la Armenia helenística. Sin embargo, el período de madurez de la filosofía armenia se inició en el siglo IV de nuestra era, cuando empezaron a plasmarse en el país las relaciones feudales y se inició la creación de la cultura feudal. En la palestra de la lucha ideológica aparecieron diversos pensadores, cuya actividad estaba encaminada a fortalecer la concepción cristiano-feudal del mundo.

Entre los pensadores del primer período del feudalismo ocupa un lugar destacado *Eznik Kojbetsi* (siglo V), fundador de la antigua lengua lite-

raria armenia. En su obra *Refutación de las sectas* reflejaba la historia de la lucha tenaz y prolongada del pueblo armenio contra la expansión de los Estados extranjeros, Irán y Bizancio. Kojbetsi se oponía a las doctrinas de Zaratustra y Mani, así como a los dogmas del cristianismo.

David Anajt, "El Invencible" (siglo VI), descollante filósofo de este período, era un ideólogo de la aristocracia feudal. Escribió la obra *Definiciones de la filosofía* y otros trabajos. Sumándose al idealismo neoplatónico, afirmaba que el mundo de las cosas y de los fenómenos ha sido creado por Dios, pero que este mundo es independiente de la conciencia humana. También expresó profundas ideas sobre los fenómenos de la naturaleza y sobre el conocimiento de la realidad. Según David Anajt, el mundo de las cosas y de los fenómenos es el mundo del "ser indubitable"; es un mundo real y cognoscible. El pensador armenio admitía cinco fases ascendentes del conocimiento, partiendo de las sensaciones y terminando en la razón.

Tanto en la gnoseología como en la lógica de David Anajt se manifiestan las tendencias materialistas que derivan de Aristóteles. Según él, las categorías lógicas tienen profundas raíces en la vida misma, en las relaciones humanas. Así, por ejemplo, la necesidad de determinar con precisión los límites de las tierras sirvió de base a la idea de las definiciones lógicas exactas.

A este mismo período corresponde la actividad de *Anani Shirakatsi* (mediados del siglo VII), al que se considera justamente como el fundador de las ciencias naturales en Armenia y como eminente naturalista armenio. Era matemático, astrónomo y geógrafo; en todas estas ramas del saber aspiraba por igual a llegar a amplias generalizaciones teóricas. Pero entre las ciencias citadas la que más le atraía era la "ciencia de los números", base de todo el conocimiento humano, de la sabiduría. Señalaba Shirakatsi: "Y, amando intensamente la ciencia de los números, que para mí es la madre de la sabiduría, pensé que no podemos formular ningún juicio sin el número." [73]

La concepción de la naturaleza de Shirakatsi se basaba en la doctrina de los cuatro elementos del mundo: el fuego, el aire, el agua y la tierra (elementos ya conocidos ampliamente desde hacía tiempo en la Grecia clásica, sobre todo por Empédocles, como en la propia Armenia, por Eznik). En el concepto de fuego incluía Shirakatsi los de sequedad y calor; en el de aire, los de calor y humedad; en el de agua, los de humedad y frío, y en el de tierra, los de frío y sequedad. A su modo de ver, los elementos se relacionan entre sí y se transforman recíprocamente por medio de lo que tienen de común. Este principio común para el fuego y el aire es el calor; para el aire y el agua, la humedad; para el agua y la tierra, el frío; por último, para la tierra y el fuego, la sequedad.[74] En virtud de estos elementos intermedios se observa una interdependencia y conexión mutua de los elementos, así como su combinación recíproca y la transformación de los unos en los otros. El mundo no es más que cierta combinación de estos elementos, o, como dice el propio Shirakatsi, "determinada composición de elementos mezclados entre sí". Pero no

[73] A. Shirakatsi, *Fragmentos*, 1877, pág. 43 (en lengua armenia).
[74] A. Shirakatsi, *Cosmografía*, pág. 4. Erevan, 1940 (en armenio).

sólo el mundo en su conjunto es semejante combinación de elementos, sino que también lo son las cosas concretas, los objetos del mundo, los animales y las plantas; en una palabra, todos los seres animados e inanimados.

Shirakatsi concibe la naturaleza como un todo. Y aunque no conoce con más o menos profundidad, las partes sueltas y los aspectos aislados de la naturaleza, ni tampoco las formas específicas o particulares del movimiento, el filósofo armenio sí concibe la naturaleza, hasta cierto punto, como una totalidad y, a la par con ello, expone la hipótesis relativa a sus formas de movimiento y desarrollo.

Así, por ejemplo, partiendo de la conexión mutua de los cuatro elementos del mundo, de la interdependencia de sus diversas partes, Shirakatsi subraya la idea de la eterna y continua generación y destrucción de las cosas reales, de los objetos existentes, como ley fundamental del ser, y llega incluso a la concepción de la contradicción en la naturaleza. "El aire y la luz que se extienden por la tierra se transmiten desde el Sol a las esferas inferiores, a través de los planetas. El aire tiene frescor, y la luz tiene partículas del fuego solar. Gracias a estos dos elementos sutiles y ligeros, la tierra se convierte, con ayuda del mar, en el principio vivificante de las plantas y de los frutos, de los animales de las diversas especies, de los reptiles y cuadrúpedos, de las aves y de otros animales y bestias parecidos a ellos; se convierte también en la causa del aumento y la disminución, de la generación y la corrupción de los cuerpos, de la abundancia o la insuficiencia del alimento de los animales y de los hombres, y es causa asimismo de la generación y corrupción de la sangre y del alma. Pues la generación es el comienzo de la corrupción, y ésta a su vez lo es de la generación. Y, gracias a esta contradicción que nunca desaparece, el mundo adquiere la eternidad de su existencia." [75]

En el pasaje anterior se subrayan dos tesis: primera, la naturaleza forma con todas sus partes un todo único, que alberga en su seno la contradicción; segunda, el proceso de desarrollo de la naturaleza, o sea la generación y corrupción del mundo de las cosas, de todo lo existente, tiene su origen en las relaciones mutuas y en la interdependencia de los cuatro elementos del universo. Estas ideas de Shirakatsi demuestran el carácter dialéctico de su pensamiento.

A fines del siglo VII, Armenia cayó bajo el dominio del Califato Arabe. Al intensificarse la explotación de los trabajadores, se acentuó la lucha de las masas populares contra los señores faudales, tanto nativos como extranjeros. Este movimiento antifeudal estaba encabezado, a finales del siglo XVII, por los herejes *paulinos*, que exigían la abolición de la gran propiedad agraria, la supresión de las jerarquías seglar y eclesiástica, y, por último, la desaparición de la desigualdad social. A su vez, al rechazar la doctrina de la Iglesia acerca de un mundo ultraterreno, exigían el reino de la justicia en la tierra. Pero, a fines del siglo XI, las clases dominantes armenias destruyeron los focos del movimiento paulino.

A principios del siglo X, Armenia recobró su independencia. Abrióse entonces una nueva etapa en el desarrollo del feudalismo, vinculada al desenvolvimiento económico y cultural del país, al crecimiento de sus ciudades, etc.

[75] A. Shirakatsi, *Cosmografía*, pág. 31.

En los siglos X-XI, la filosofía y el pensamiento político-social de las capas democráticas de la sociedad armenia se expresaron con toda nitidez en la epopeya popular *David de Sasún* y en la ideología de los tondrakitas.

La epopeya *David de Sasún* estaba impregnada de un espíritu antifeudal y en ella se generalizaba la experiencia de la lucha del pueblo armenio contra el Califato Arabe y los esclavizadores nativos, expresando las ideas y los anhelos del pueblo. A su vez, se hallaba imbuida de una concepción materialista-espontánea del mundo, así como del convencimiento de su indestructibilidad y de la eternidad del movimiento y desarrollo de todo lo existente. En la epopeya se manifestaba un vivo interés por la existencia real, por el hombre y su actividad práctica; se ponía de relieve una aversión por la escolástica inerte y, por último, se exaltaban las elevadas cualidades morales del pueblo y sus titánicas fuerzas. David de Sasún daba muestras de un odio encendido a los déspotas y a los señores feudales, opresores del pueblo; era inflexible con los enemigos de la patria, estaba lleno de amor al pueblo trabajador, a su vida pacífica. Pero David de Sasún luchaba a la vez por la hermandad y la amistad de los pueblos, por su libertad. Estaba convencido de que llegaría el día de la "destrucción del mundo y de su construcción de nuevo." [76]

En los siglos X-XI renacieron los movimientos antifeudales en Armenia. Las reivindicaciones de las masas campesinas que luchaban contra los señores feudales hallaron clara expresión en el movimiento herético de los *tondrakitas*, que negaban la vida ultraterrena, la inmortalidad del alma y el juicio final. Sus partidarios rechazaban también la necesidad de la jerarquía eclesiástica, se pronunciaban contra la propiedad privada y exigían la igualdad de todos los hombres, la creación de comunas en la que todo el mundo disfrutara de los mismos derechos. Pese a sus diferencias religiosas, los campesinos azerbaidjanos ayudaron a los tondrakitas, sublevados en Armenia.

Una de las figuras más descollantes de la tendencia democrática del pensamiento político y social armenio del siglo XIII fue Frik (hacia 1234-1315), que en sus obras expresaba la protesta contra la desigualdad económica y social que imperaba entonces.

Tratando de descubrir las causas de esta desigualdad, Frik llegó a la conclusión de que el culpable de todo era el destino, pero un destino trazado por Dios. Y, por esta razón, arremetía furiosamente contra Dios, que permite la desigualdad social y tolera que unos hombres empleen la violencia contra otros y se apoderen de incalculables riquezas mientras otros llevan una vida miserable y se mueren de hambre.

> Tú, señor, pusiste a los príncipes
> para atormentar el cuerpo humano [77]

exclamaba indignado el poeta. Frik se pronunciaba en contra de la esclavización del pueblo trabajador por los ricos.

Aunque Frik no llegó al ateísmo, sin embargo, negaba los atributos que los teólogos atribuían a Dios (la sabiduría, la justicia y la bondad) y, a su vez, denunciaba la intolerancia religiosa y el fanatismo.

[76] *David de Sasun*, pág. 372. Moscú, 1939.
[77] *Antología de la poesía armenia*, pág. 243. Moscú, 1940.

Al desarrollarse sucesivamente la artesanía y las relaciones monetario-comerciales en los siglos XII-XIII, se ahondaron cada vez más las contradicciones entre los campesinos y los señores feudales, entre los pobres y los ricos de la ciudad. A medida que se extendían y agravaban las contradicciones en el seno de la sociedad feudal y se fortalecían las fuerzas sociales antifeudales comenzaron a aparecer en Armenia ideas avanzadas, distintas de la ideología feudal dominante, aunque los exponentes de estas ideas filosóficas y político-sociales no pudieron romper, durante largo tiempo, con la concepción religiosa del mundo.

Mjitar Hosh (1133-1213) afirmaba en su *Código* que Dios no ha establecido la desigualdad social, ni la dependencia de unos hombres respecto de otros; una y otra han sido impuestas por las necesidades de la vida terrena de los hombres. "El Creador creó al hombre como ser libre, pero la subordinación a los señores ha surgido necesariamente en la tierra y en el agua." [78]

Es falso suponer que el orden terreno refleja el orden celeste. La verdad es precisamente lo contrario: al observar el orden terreno, los hombres lo atribuyen al "reino del cielo". Hosh señala la opresión de los campesinos, pero, a la vez, condena "la insolencia de quienes se atreven a enjuiciar los actos del soberano, viendo en ellos la causa de muchos males, sin comprender que, de ese modo, quebrantan el poder en el país" [79]. Hosh se pronunciaba en favor de un poder centralizado, que pusiera coto a las querellas feudales.

En el desenvolvimiento de la filosofía armenia de este período desempeñaron un papel importante los filósofos de la llamada escuela *tateia*, cuyos más destacados representantes fueron Juan Voronetsi, fundador de la escuela, y Gregorio Tatevatsi.

Juan Voronetsi (1315-hacia 1388) resolvió de un modo idealista el problema de las relaciones de Dios y la naturaleza, al afirmar la primacía de Dios y el carácter derivado de la naturaleza. Dios es lo primario puesto que es el ser agente; en cambio, la naturaleza es lo derivado por ser un producto de Dios. Sin embargo, en la concepción de Voronetsi, la naturaleza no existe en Dios (es decir, "no se halla contenida en Dios"), sino que existe fuera de él, de un modo originario y real. Esta tesis se desarrolla a su vez en esta nueva idea, a saber: el mundo de las cosas existe independientemente del pensamiento humano. Y, con ello, Voronetsi se plantea un nuevo problema: el de las relaciones entre la naturaleza y el pensamiento humano; al abordarlo, afirma la primacía de la naturaleza y el carácter derivado del pensamiento humano.

A su modo de ver, la sensación surge con el cuerpo y reside en él, pero su objeto existe antes que el pensamiento humano y al margen de éste. El conocimiento consiste en el reflejo de los objetos exteriores por la razón; el pensamiento "como un limpio espejo graba en sí mismo una imagen del objeto".

Los cambios que se operan en las cosas se reflejan en el pensamiento humano. La veracidad de éste es comprobada por el correspondiente estado de las cosas: "Si unos dicen que mañana lloverá y otros lo niegan,

[78] Mjitar Gosh, *Código*, pág. 320. Erevan, 1880 (en lengua armenia).
[79] M. Gosh, *Parábolas*, pág. 74. Erevan, 1951 (en lengua armenia).

sólo algunos de ellos tendrán razón; o bien se comprueba la afirmación al llover, o bien se corrobora la negación al no producirse la lluvia; ahora bien, no es la afirmación lo que origina la lluvia, ni tampoco es la negación lo que provoca la falta de ella, sino el hecho mismo de la lluvia, al producirse o no; la veracidad de tu afirmación o negación muestra el ser o el no ser de las cosas." [80] Por tanto, sólo la realidad objetiva puede ser criterio de la verdad. Precisamente aquí, en la realidad objetiva, se comprueba o refuta cualquier opinión humana.

De los restantes problemas destaca por su importancia su concepción del espacio y del tiempo. Dice el filósofo armenio: "Por lo que toca al espacio, éste se halla determinado por el cuerpo, pues no hay cuerpo sin espacio, de la misma manera que el cuerpo se encuentra en el espacio por su propia posición y el espacio se halla en el cuerpo por su propia naturaleza." [81] La materia y el espacio se hallan unidos indisolublemente a dos manifestaciones diversas: el espacio al ser material, y la materia al ser espacial.

Análoga posición sustenta Voronetsi con respecto al concepto de tiempo. Así, pues, el filósofo armenio expuso algunas tesis profundas, a veces materialistas, que demuestran que su pensamiento filosófico se salía de lo trillado.

Gregorio Tatevatsi (1340-1411) afirmaba que en el mundo se opera un eterno proceso de generación y destrucción de las cosas: "Los elementso del mundo, sujetos a nacimiento y destrucción, son inagotables y no perecen; la desaparición de unos seres implica la aparición de otros. En este movimiento infinito, unas partes se destruyen y otras nacen, pero el todo existe eternamente." [82]

Tatevatsi admitía la cognoscibilidad de los fenómenos del mundo. "No es el pensamiento el que comprueba la verdad de las cosas, sino que, por el contrario, es la existencia de las cosas la que comprueba la verdad del pensamiento",[83] dice Tatevatsi.

Desde el siglo XV, Armenia volvió a sufrir las invasiones extranjeras. En esta ocasión, el país fue devastado por Irán y Turquía, cuyos gobernantes expulsaron a los armenios de su patria y los exterminaron en masa.

En el siglo XVIII apareció una tendencia ilustrada en el pensamiento social armenio. Sus portavoces más eminentes entre los armenio-indios de aquel tiempo eran *José Emin* (1726-1809), *Moisés Bagramian*, del que se desconocen los años de su nacimiento y muerte, y *Shaamir Shaamirian* (1723-1797). Todos ellos luchaban por la independencia de Armenia y el libre desarrollo económico y cultural del país.

Según Emin, la libertad es un derecho natural humano, puesto que Dios ha creado libres a todos los hombres. Y agrega que las mismas leyes deben regir para todos los seres humanos. Ahondando más en su idea de la igualdad, sostenía que toda ley o costumbre contraria a la naturaleza lleva a la ruina de las ciudades, provoca el hundimiento del Estado y lo deja todo como un terrible desierto jamás hollado por el hombre.

[80] I. Vorotnetsi, Manuscrito núm. 4268, pág. 177. Matenadaran, Erevan.
[81] Obra citada, pág. 92.
[82] Grigor Tatevatsi, *El libro de las preguntas*, pág. 81. Constantinopla, 1729 (en armenio).
[83] Obra citada, págs. 8-9.

El pueblo debe defender sus derechos naturales y su libertad, dice Emin. Y, cuando se aplasta la libertad, debe recurrir a la fuerza para lograr la restitución de sus derechos legítimos. Sostenía Emin que era justo y legítimo alzarse con las armas en la mano contra los opresores, y al cumplimiento de esta tarea consagró su vida y sus esfuerzos.

Shaamirian escribió un trabajo titulado *Acechanzas de la ambición*, que en verdad era un proyecto de constitución de la futura Armenia independiente. En él proclamaba el principio de la soberanía popular, el derecho a celebrar elecciones generales, así como la libertad individual y la libertad de palabra y, finalmente, la inviolabilidad de la propiedad privada. Exigía asimismo la abolición de la división estamental y de los privilegios de casta, a la vez que la desaparición del régimen de servidumbre.

Las teorías filosóficas y político-sociales de los pensadores armenios de la época feudal encerraban valiosas ideas progresivas. Dichas teorías atestiguan el alto nivel alcanzado, ya en este tiempo, por el pensamiento filosófico armenio.

3. *Rusia (siglos IX-XVI)*

Durante los siglos IX-XI se operó el proceso de formación de la sociedad feudal en el antiguo Estado ruso, en la Rus Kieviana. En ese período se llevó a cabo la reducción de los *smerdis* a la servidumbre, es decir, la transformación de los campesinos libres, miembros de las comunidades rurales que antes pagaban su tributo a los príncipes, en campesinos siervos sujetos a la dependencia de los príncipes-feudales.

En la Rusia Kieviana de este tiempo y sobre la base económica feudal, surgieron y se desarrollaron el Estado y el derecho feudales, a la vez que las ideas políticas de la clase dominante. La parte más importante de la supraestructura feudal de fines del siglo X y del siglo XI era el cristianismo. Históricamente, la introducción del cristianismo en la Rus fue un fenómeno progresivo, que contribuyó al establecimiento y desarrollo de los vínculos económicos y culturales de la Rus Kieviana con Bizancio y otros países europeos.

El Estado Kieviano, cuya existencia se prolongó durante casi tres siglos, contribuyó a la unificación de los eslavos orientales y al progreso social y cultural del pueblo ruso. La Rus de Kiev se vio sujeta a cierta influencia cultural de Bizancio; sin embargo, los intentos de los historiadores burgueses cortesanos de "derivar" de fuentes bizantinas toda la diversidad de la original cultura rusa constituyen una burda tergiversación de la verdad histórica.

Sobre la base del Estado Kieviano se formaron Rusia, Ucrania y Bielorrusia. "Los pueblos ruso, ucraniano y bielorruso brotan de una misma raíz: la antigua nacionalidad rusa que creó el antiguo Estado ruso, la Rus Kieviana." [84]

[84] *Tesis sobre el 300 aniversario de la reunificación de Ucrania con Rusia*, aprobadas por el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, ed. rusa, pág. 5, 1954.

El rápido desarrollo de las ciudades, de la artesanía y de la cultura material colocó a la Rus de Kiev entre los países más adelantados de la Europa medieval.

La reducción de los *smerdis* a la servidumbre y la opresión de los artesanos de las ciudades en la Rus de Kiev provocaron violentas agitaciones populares contra los príncipes y los boyardos, tanto en las ciudades como en el campo (por ejemplo, el levantamiento de los *smerdis* en el principado de Rostov-Suzdal en el siglo XI).

La lucha del pueblo contra los nómadas y la creciente indignación de los *smerdis*, reducidos a la servidumbre, hallaron expresión en las creaciones populares. En las imágenes de los *bogatires* —Ilya Muromets y Mikula Selianinovich— cantados en los poemas épicos rusos, se encarna la filosofía espiritual del pueblo ruso, su trabajo abnegado, su amor a la patria, el odio a los invasores y agresores, la seguridad en las propias fuerzas, la conciencia de la dignidad personal y su gran respeto al trabajo.

En este tiempo, aparecen en la Rus los primeros brotes de ideas científico-naturales. A lo largo de la experiencia secular de los agricultores y ganaderos, de los pescadores, leñadores y constructores se habían ido acumulando y transmitiendo de generación en generación los primeros datos acerca de las propiedades de los cuerpos, es decir, conocimientos rudimentarios sobre botánica y zoología, astronomía y meteorología.

En las condiciones de la economía feudal —economía natural, cerrada—, de desarrollo técnico relativamente lento y de preponderancia de la ideología religiosa, los problemas de la teoría del conocimiento no llamaban todavía la atención de los pensadores rusos. En la antigua Rus, el pensamiento teórico tendía principalmente a resolver los problemas de la política y la sociología, de la religión y la moral. El término "filosofía" en la antigua literatura rusa se usaba más frecuentemente para designar la ciencia indivisa y, a veces, en el sentido de sabiduría en general. Las ideas político-sociales de esta época, y posteriormente las filosóficas, se revestían de un ropaje religioso.

En los siglos X-XI aparecieron los primeros monumentos literarios: los "slovos" (cantos épicos), las "instrucciones", y las crónicas, que por regla general procedían de los medios eclesiásticos y expresaban en lo fundamental la concepción del mundo de la clase dominante. Pero las mejores manifestaciones del pensamiento social absorbían en su seno a la creación popular; expresaban indirectamente los sentimientos de las capas bajas del pueblo y estaban llenas de odio a los invasores extranjeros y al despotismo boyardo-feudal.

Ante el pensamiento social ruso se planteaba y se imponía apremiantemente la tarea de fundar, desde un punto de vista sociológico, la idea de unificar a los eslavos orientales bajo el poder de un solo Estado, así como la idea de la autodeterminación e independencia del pueblo ruso. Uno de los monumentos más antiguos de la literatura escrita rusa, en el que se intentaba fundamentar sociológicamente estas ideas en la forma religiosa característica de la época, es el *Canto de la ley y de la gracia*, compuesto aproximadamente en 1037-1050.

Su autor, el presbítero *Hilarión* (siglo XI), que llegó a ser más tarde metropolitano de Kiev, critica tanto la idea del pueblo "elegido de Dios", como las ideas cosmopolitas de las Iglesias católica y bizantina sobre la

necesidad de un imperio y de una iglesia "omnímodos" y "ecuménicos". Hilarión se enorgullece de vivir no en un país "malo" e ignorado, sino en la tierra rusa, cuyo nombre "es conocido y escuchado en todos los rincones del mundo".

También las antiguas crónicas rusas estaban imbuidas de ideas avanzadas. Alto valor tiene el famoso *Relato de los años pasados* (principios del siglo XII), que plantea la conveniencia de la unificación de los principados rusos; asimismo expresa la idea de la unidad tradicional de los pueblos eslavos, de la necesidad de un poder estatal que imponga el orden; por último, exige que cesen las guerras intestinas de los príncipes que llevan el país a la ruina y a la tumba.

Durante el período del desmembramiento feudal (siglos XII-XV), los progresos de la artesanía y del comercio sentaron las bases para que se desarrollaran no sólo las viejas ciudades (Kiev, Novgorod, Suzdal, Chernigov y otras), sino también los nuevos centros urbanos (Vladimir, Smolensk, Riazan, Polotsk, etc.), que se convirtieron en focos de la vida cultural que, en muchos casos, no cedían en nada a los centros urbanos más adelantados de la Europa Occidental. Floreció el arte ruso antiguo (especialmente la arquitectura vladimirosuzdala y la pintura al fresco en Novgorod). Muchas ciudades rusas, sobre todo Novgorod y Pskov, y un poco más tarde Moscú, establecieron amplias relaciones comerciales con los países de Europa Occidental y de Oriente.

Durante los siglos XII-XIII se produjeron numerosos levantamientos en las ciudades (en Kiev, Novgorod, Smolensk y Vladimir) que reflejaban el descontento de los trabajadores ante la explotación y las arbitrariedades feudales; estos levantamientos eran apoyados por los *smerdis* reducidos a la servidumbre.

El pensamiento político y social de la época del desmembramiento feudal de la antigua Rus tendía a esclarecer el problema de la creación regular de un Estado único y centralizado, así como el de las relaciones mutuas entre los príncipes y los boyardos que aspiraban a conquistar el poder político. En esa misma época apareció la ideología política (bastante avanzada para su tiempo) de la nobleza rusa que, frente a las vejaciones de que era objeto por parte de los altos dignatarios feudales, buscaba amparo en el fuerte poder del príncipe.

La *Oración* de Daniel Zatochnik, aparecida a comienzos del siglo XIII, expresaba la concepción del mundo de la nobleza militar en formación. El autor de la *Oración,* que indudablemente pertenecía a las fuerzas militares del principado, señalaba con amargura que la riqueza y los títulos nobiliarios determinaban la posición del hombre en la sociedad. Le indignaba sobre todo que los ricos redujesen a la servidumbre a los hombres libres y únicamente en el fuerte poder estatal del príncipe veía la solución frente a las arbitrariedades de los boyardos. Zatochnik ponía la sabiduría por encima de todo, no la fe ni los títulos de nobleza.

La idea de la unidad de la tierra rusa y de la independencia del pueblo ruso halló expresión en el *Canto de las huestes de Igor,* compuesto en la década del 80 del siglo XII. La médula del poema es su llamamiento a la unidad del pueblo ruso para resistir a los invasores mongoles.

El autor del *Canto de las huestes de Igor* no exhorta a la penitencia, ni tampoco deposita sus esperanzas en la ayuda de Dios. No canta la hu-

mildad ni la devoción, sino la valentía del pueblo ruso, sus hechos de armas y sus hazañas en el trabajo. Se exaltan triunfalmente las fuerzas de la naturaleza, a las que el poeta obliga a tomar parte en los acontecimientos sociales, ayudando o impidiendo las acciones humanas. Caracterizando este antiguo poema, decía Marx que "todo el canto tiene un carácter cristiano-heroico, aunque los elementos paganos son todavía muy sensibles" [85].

Entre los trabajos propiamente filosóficos de este período merece nuestra atención la Epístola del metropolitano *Clemente Smoliatich,* (mediados del siglo XII), acerca del cual escribía un cronista: "Era tan sabio y filósofo que no había otro igual en toda la tierra rusa." [86] Esta Epístola al presbítero Foma tiende a defender la interpretación simbólica de la "Sagrada Escritura". Clemente conocía las obras de Platón y Aristóteles.

Algún tiempo después, fue traducida del griego al ruso la *Dialéctica* de Juan Damasceno, obra filosófica con la que se dio a conocer en la antigua Rus la lógica de Aristóteles.

La invasión tártara del siglo XIII fue una terrible calamidad para el pueblo ruso. La ruina de las ciudades, el cautiverio de la población, los pesados tributos y la reducción de las siembras frenaron el desenvolvimiento económico y político del país.

Sin embargo, también durante este período (segunda mitad del siglo XIII y siglo XIV) se desarrolló el pensamiento social de la Rus feudal. Una de sus corrientes que se propagó por las ciudades del noroeste del país (Novgorod y, en parte, por Pskov) continuaba las llamadas "tradiciones republicanas", que defendían el régimen de la *veché* (asamblea popular) de esas ciudades. La base económica de este proceso fue el florecimiento de Novgorod, que en los siglos XIII-XIV se convirtió en el centro más importante de la artesanía y del comercio rusos. De hecho, Novgorod era una república encabezada por los boyardos locales, los cuales se apoyaban en los artesanos y en los comerciantes de la ciudad para luchar contra los príncipes y sus gobernadores. Esto halló expresión en los poemas épicos novgorodianos sobre Vasilio Buslaev y Sadkó.

El nuevo régimen político condujo en Novgorod a la aparición de la idea de la "soberanía popular". Esta idea fue formulada con toda precisión por el *posadnik* (alcalde) Tverdislav en un llamamiento que hizo al pueblo después de la victoria sobre los príncipes de Suzdal: "Vosotros, hermanos, los príncipes y los pobres, sois libres." [87]

Posteriormente, en el siglo XV, las "tradiciones republicanas" de Novgorod y Pskov degeneraron en una ideología reaccionaria, convirtiéndose en un obstáculo para la creación y consolidación del Estado ruso, único y centralizado.

El movimiento ideológico-político en favor de la liberación del yugo tártaro fue amplio y fecundo. La lucha contra los esclavizadores tártaro-mongoles fue iniciada por las masas populares, tanto más cuanto que, en los primeros tiempos, las altas capas feudales seguían habitualmente la

[85] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, t. XXII, pág. 122.
[86] *Colección completa de los anales rusos*, ed. rusa, t. II, pág. 340.
[87] *Primeros anales de Novgorod*, pág. 260. Moscú-Leningrado, 1950.

política de los invasores y descargaban sobre los hombros de los trabajadores todo el peso del yugo extranjero. A diferencia de los relatos de las crónicas en los que sus autores tendían a situar en el primer plano el papel del príncipe como luchador contra los tártaron, las creaciones populares destacaban ante todo el papel del pueblo; así, por ejemplo, en la canción de *Shelkan Dudentevich* se decía que en Tver los "campesinos de la comarca" están ajustando las cuentas a los paniagudos de los tártaros.

La lucha heroica del pueblo ruso contra los sojuzgadores tártaro-mongoles, lucha que no cejó a lo largo de los siglos XIII-XV, impidió que los tártaros llegaran con su campaña de conquista hasta el propio Occidente, con lo cual creó las condiciones necesarias para que se desarrollara la civilización de Europa Occidental. A este propósito escribió A. S. Pushkin: "A Rusia le correspondió el más alto destino... Sus inmensas llanuras absorbieron la fuerza de los mongoles y contuvieron su invasión a las puertas mismas de Europa; los bárbaros no se atrevieron a dejar en su retaguardia una Rus esclavizada y retornaron a sus estepas de Oriente..." [88]. Señala Pushkin que Rusia salvó así a "la civilización que estaba naciendo".

La lucha liberadora del pueblo ruso contra los esclavizadores tártaros y mongoles fue coronada en el siglo XV con la unificación de los principados rusos en un solo Estado nacional.

"La atónita Europa —escibía Marx—, que al comenzar el reinado de Iván apenas había advertido la existencia del Estado Moscovita, acosado por tártaros y lituanos, quedó asombrada ante la súbita aparición de un Estado inmenso en sus fronteras orientales..." [89]

Uno de los pensadores rusos avanzados de este período, *Iván Semionovich Peresvetov,* expresaba la ideología de las capas aristocráticas de la sociedad. Se desconocen los años de su nacimiento y muerte, pero su actividad data de la década del 40 del siglo XVI. En sus obras acusaba enérgicamente a las capas superiores de los boyardos. Los boyardos, decía Peresvetov, oprimen las comarcas rurales y las ciudades y se enriquecen "con la sangre y las lágrimas" de la población desvalijada; de ellos proceden todos los males del Estado.

Para fundamentar desde un punto de vista social sus ideas en favor de un Estado único y centralizado, Peresvetov aducía los "derechos naturales" del hombre. Afirmaba que la esclavitud humilla al hombre y hace de él un cobarde, mientras que la libertad lo eleva y convierte en un valiente. En el reino en el que los hombres están esclavizados, éstos no son valientes ni audaces en el combate contra el enemigo, pues cuando se es esclavo no se teme la deshonra ni se busca el honor para sí. La cuestión es ésta: "Sea o no sea *bogatir,* si soy siervo del soberano, no me darán otro nombre." [90]

Peresvetov se pronunció contra el principio aristocrático que divide a los hombres por su origen nobiliario. Era enemigo de las persecuciones

[88] A. S. Pushkin, *Obras completas,* en diez tomos, ed. rusa, t. VII, pág. 306. Moscú-Leningrado, 1949.
[89] K. Marx, *Secret diplomatic of the 18-th Century,* pág. 81. Londres, 1899.
[90] I. Peresvetov, *Obras,* pág. 157. Moscú-Leningrado, 1956.

religiosas y se mostraba indiferente hacia la religión, hacia la "Sagrada Escritura".

Advertía que entre los altos dignatarios de Bizancio y del Estado ruso "la fe... la bondad cristiana... y la belleza religiosa son grandes, pero (que) falta la verdad". Para Peresvetov, lo principal es la verdad, no la fe.

Los argumentos de Peresvetov tienen muy frecuentemente un carácter racionalista. Cita a los "filósofos griegos" y a los "doctores latinos" y, al criticar los privilegios de la nobleza hereditaria, parte del principio de que todos los hombres son iguales ante Dios. "Hermanos, todos somos hijos de Dios" [91], decía Peresvetov.

A fines de la década del 40 del siglo XVI, casi al mismo tiempo que las obras de Peresvetov, apareció en Moscú el trabajo titulado *Agrimensura como medida de buen gobierno para los reyes* (guía para gobernar el Estado y medir las tierras), cuyo autor era el sacerdote *Ermolai-Erasmus*, del que se desconocen los años de su nacimiento y muerte. Las ideas de este trabajo concuerdan, en gran parte, con las de Peresvetov, pero según Ermolai-Erasmus el papel principal dentro del Estado no corresponde a los "guerreros", como sostenía Peresvetov, sino a la "hueste", es decir, los campesinos. "En la base de todo se necesita a los campesinos; con su trabajo se tiene el pan y de ellos proceden todos los bienes." Sin embargo, los campesinos "se hallan constantemente bajo el yugo de diversos trabajos" [92].

De acuerdo con un proyecto utópico de Ermolai, los campesinos debían entregar en especie (en "cereales") una quinta parte de sus ingresos, pero debían quedar exentos de todo impuesto en metálico. Los nobles, apartados de la agricultura, debían convertirse en una clase especial de funcionarios y guerreros, obligados a servir al Estado. En el trabajo de Ermolai-Erasmus se reflejaba indirectamente y en forma contradictoria el descontento de los campesinos siervos y sus utópicas esperanzas en la bondad del zar.

Con relación a los dogmas de la religión cristiana, Ermolai-Erasmus adoptaba plenamente las posiciones de la teología medieval.

La aristocracia boyarda se opuso enérgicamente a las avanzadas teorías político-sociales de Peresvetov, de Ermolai-Erasmus y de otros pensadores. En un folleto anónimo de la década del 50 del siglo XVI, titulado *Conversaciones de los taumaturgos de Balaam*, se intentaba justificar teóricamente el valor de la ascendencia de la "sangre" y se defendían los privilegios feudales. Polemizando con Peresvetov, el autor del folleto consideraba errónea la idea según la cual Dios creó al hombre como ser libre; se opuso asimismo a toda innovación y defendió los viejos tiempos patriarcales.

En una de las obras más notables de la literatura rusa del siglo XV, *Viaje por tres mares*, se habla especialmente de la opresión boyarda. Fue escrita por Afanasi Nikitin, célebre viajero ruso, mercader de Tver, que

[91] I. Peresvetov, *Obras*, ed. cit., págs. 159 y 176.

[92] Ermolai-Erasmus, *Agrimensura como medida de buen gobierno para los reyes*. Se cita por el libro *Trabajos de la Comisión de Arqueología durante los años 1923-1925*, fasc. 33, pág. 193. 1926.

treinta años antes que Vasco de Gama visitó a la India, país que describe en su obra. En su *Viaje*, este patriota ruso expresa con estas palabras su ardiente amor a la patria: "¡Sí! ¡Dios conservará la tierra rusa!... No hay en el mundo un país como ella, aunque los grandes señores (los boyardos) sean injustos (malos). Pero se transformará el país ruso y en él reinará la justicia." [93]

En relación con la apología del Estado centralizado y único, tan extendida en la sociedad aristocrática rusa, se desarrolló la teoría de "Moscú, la tercera Roma". A comienzos del siglo XVI, *Filoteo*, abad de un convento de Pskov, dio un "fundamento" místico a esta doctrina. Según la mística concepción de Filoteo, nada sucede casualmente en la historia, ya que en ella se cumplen los designios divinos; de acuerdo con estos designios, se hundió la vieja Roma y pereció también la nueva, es decir, Constantinopla. Pero queda aún la tercera Roma, Moscú, que se mantendrá en pie eternamente. "Dos Romas cayeron, la tercera se mantiene en pie; no habrá una cuarta."

Pese a su acento místico, esta doctrina de Filoteo desempeñó cierto papel positivo en la lucha por el fortalecimiento de la unidad interna y por la elevación de la importancia internacional del Estado ruso. Sin embargo, con el tiempo, prevalecieron los aspectos místicos y reaccionarios de esta doctrina.

En los sigles XV-XVI se formaron dos corrientes ideológicas en los altos círculos de la Iglesia Ortodoxa rusa: una, la de los "josefistas", encabezada por Josif Volotski, abad de un convento, y otra, la de los "nestiazhatelis".

Los *josefistas* defendían y santificaban el absolutismo, predicaban la necesidad de que los monasterios poseyeran tierras con campesinos asignados a ellas y, por último, estimulaban el empleo de métodos inquisitoriales en la lucha contra los herejes. Guennadi, arzobispo de Novgorod, exhortó incluso a organizar la Inquisición, siguiendo el ejemplo de España.

Josif Volotski (Iván Sanin; 1439-1515) afirmaba que toda fundamentación de los principios teóricos debía partir exclusivamente de los libros de la "Sagrada Escritura", medida y criterio de la verdad. Los josefistas rechazaban categóricamente cualquier crítica de los dogmas de la Iglesia. "Todas las pasiones tienen una madre común, la opinión", escribía un discípulo de Volotski. Y el temor a la "maldita opinión" impregnaba toda la literatura josefista.

Los josefistas fueron combatidos por los *nestiazhatelis*, a los que encabezaba *Nil Sorski* (1433-1508). Nil Sorski y sus adeptos exigían que los monasterios no dispusieran de riquezas terrenas y que los monjes "vivieran pobremente como en un desierto y se alimentaran con el trabajo de sus manos..." Las prédicas en favor del ascetismo y de la renuncia al mundo se enlazaban con la crítica de algunos aspectos de la organización de la Iglesia Ortodoxa y de sus métodos inquisitoriales.

Según Nil Sorski, el hombre que ha alcanzado la perfección espiritual no necesita el canto de los salmos ni los ritos externos; sí necesita, en cambio, la meditación interior, la oración íntima y ahondar en sí mismo para

[93] *Viaje de Afanasi Nikitin por tres mares*, pág. 68. Moscú-Leningrado, 1948.

bien del alma. "Pongo a prueba los escritos sagrados... y así presto atención a lo que concuerda con la razón... esto lo considero beneficioso para el alma y, además, así me instruyo." [94]

La tendencia racionalista, contenida en las ideas de los nestiazhatelis, se entrelazaba con el misticismo; así, la actitud escéptica hacia los milagros de los santos se conjugaba con el "éxtasis" espiritual que se produce al fundirse el hombre con el principio espiritual universal.

Nil Sorski, al que interesaban los problemas de la conciencia, intentó resolver también los problemas gnoseológicos. Pese a su misticismo, se aproximaba a las posiciones sensualistas. Sostenía que la acción de los objetos del mundo exterior suscita en el hombre determinada imagen ("prilog" o impresión, según su terminología) que no depende de la voluntad humana. Pero esta idea adquiere en él un carácter teológico-místico. Sobre la base de esta "impresión" surge el razonamiento que, por estar ligado de un modo u otro a la voluntad, hace que el hombre asuma con él una responsabilidad moral. El afán de que se cumpla un deseo es una "atracción" que puede convertirse en "pasión"; al cabo de cierto tiempo. "anidando en el alma", se vuelve "natural" en el hombre [95].

En la lucha ideológica que se libró en la primera mitad del siglo XVI ocupó un lugar destacado el monje y sabio *Máximo el Griego* (hacia 1475-1556). Fue llamado de Atón a Moscú, donde desplegó una amplia actividad literaria y propagandística en el espíritu de los nestiazhatelis.

En Máximo el Griego hallamos uno de los primeros intentos realizados en Rusia para esclarecer el papel y la significación de la filosofía. Su misión, según él, se reduce en lo fundamental a los problemas éticos: la filosofía muestra el valor de la mansedumbre y de la sabiduría, crea una conciencia civil ("forja la ciudadanía") y, en general, fortalece las costumbres con normas justas.

Máximo el Griego veía en el idealista Platón al primero de los filósofos antiguos, oponiéndose así a la tendencia materialista de Aristóteles.

También se interesaba Máximo el Griego por las ciencias naturales, pero las ideas que propagaba eran abiertamente regresivas.

Su idea política revestía un carácter utópico: el poder del zar, apoyado en la unión de las fuerzas del clero, de los boyardos y de los guerreros, y cuidando del desdichado pueblo. Dentro de un espíritu puramente idealista, ponía sus esperanzas en la "rectificación moral" de los monjes y en la "renovación interior" de la vida eclesiástica.

Durante los siglos XIV-XVI surgieron movimientos *heréticos* que luchaban contra los señores feudales seglares y eclesiásticos. Dichos movimientos expresaban, en gran parte, la indignación espontánea de los artesanos y de otras capas bajas urbanas y, sobre todo, reflejaban el descontento de los campesinos desposeídos.

La primera herejía que apareció fue la de los *strigolnikis* (en la década del 70 del siglo XIV). Su concepción del mundo tenía por base un dualismo. Los *strigolnikis* afirmaban que en el mundo existen dos principios eternos: Dios, creador del cielo, y el mal, creador de la tierra. Decían

[94] *Nil Sorski, fundador de la vida monástica en Rusia y sus Reglas para vivir como monje*, pág. 180. San Petersburgo, 1864.
[95] Obra citada, págs. 27 y 29.

asimismo que la Iglesia dominante, basada en la avidez y la codicia, no servía a Dios, sino al Diablo.

Reviste un interés especial su negación de la "vida futura", así como de la resurrección de los muertos y de las recompensas de ultratumba. "Puesto que no hay que esperar la resurrección" [96] tampoco es necesario "cantar a los muertos, recordarlos ni ofrendarles servicios".

Pese a las implacables persecuciones y ejecuciones, el movimiento herético no se apagó en largo tiempo. A fines del siglo XV, se recrudeció con la llamada *herejía de Novgorod*. Josif Volotski y sus adeptos acusaron a los herejes novgorodianos de tomar los dogmas de la religión judía y les llamaron los "judaizantes". Esta herejía tenía un carácter peculiar y no es casual que apareciera en Novgorod y Pskov, ciudades adelantadas en el aspecto económico y cultural. Se propagó entre diferentes grupos sociales, empezando por las capas plebeyas de las ciudades y por una parte de los campesinos, que se alzaron contra la desigualdad social, y terminando por los ricos comerciantes moscovitas, gentes que mostraban cierta independencia de pensamiento, a la vez que su oposición a la despótica coerción del absolutismo.

Desarrollando algunas ideas de los *strigolnikis*, los grupos radicales de los herejes novgorodianos se acercaron considerablemente al materialismo y al ateísmo. "¿Y qué es eso del reino de los cielos y qué significa la resurrección de los muertos? No hay nada de ello. El que murió, murió, y así quedó." [97] He ahí lo que enseñaba, según Josif Volotski, el metropolitano Zósimo, acusado más tarde de herejía.

Los herejes-racionalistas rechazaban la adoración de los santos y de las reliquias, repudiaban los ritos eclesiásticos y, por último, reprobaban la vida monástica como "contraria a la naturaleza". Los iconos, decían también, "han sido hechos por manos humanas".

Pese a que las obras heréticas figuraban entre las obras "repudiadas" (es decir, prohibidas y perseguidas por la Iglesia), han llegado a nosotros algunos interesantes monumentos de esta literatura. Tenemos, ante todo, una recopilación manuscrita del siglo XVI de la que forman parte dos obras tituladas *Cosmografía* y *Las seis alas*.

La *Cosmografía*, dividida en cuatro capítulos, versa sobre problemas astronómicos (no astrológicos) y utiliza ciertos principios matemáticos, remitiéndose a la "sabiduría de Clidas" (Euclides).

Las seis alas, obra compuesta de seis "alas" o capítulos, ofrece una tabla para determinar los plazos y las características de los eclipses de Sol y de Luna. Estas ideas astronómicas de los herejes, basadas en conocimientos matemáticos, se había liberado hasta cierto punto de los dogmas religiosos.

Los problemas gnoseológicos se abordan en un manuscrito titulado *El secreto de los secretos*, que data de mediados del siglo XVI y en el cual se examinan también problemas de biología, psicología, astrología, política, etc.

[96] *Monumentos del antiguo derecho canónico ruso*, 1ª parte, pág. 476. San Petersburgo, 1908.

[97] Yosif Volotski, *El educador, o refutación de la herejía de los judaizantes*, pág. 44. Kazán, 1896.

Existe asimismo un pequeño manuscrito de mediados del siglo XVI, la llamada *Lógica de Aviasaf*, de gran interés para el conocimiento de las ideas de los herejes.

El manuscrito de esta *Lógica* se divide en dos partes: *a)* lógica (o "loitsa") propiamente dicha y *b)* metafísica, basada en el "gran Aristóteles". En la obrita se dice que "Aristóteles es el jefe de todos los filósofos; el primero y el último de ellos".

El manuscrito se halla esmaltado de palabras combinadas artificialmente para designar el sujeto, el juicio, el razonamiento y la autonomía.

En algunos trabajos heréticos como en la llamada *Epístola de Laodikiski*, del hereje moscovita Fedor Kuritsin, se plantean problemas filosóficos. "El alma es independiente; su frontera es la fe", así comienza el manuscrito. En este trabajo se aborda el problema del determinismo y del indeterminismo; el autor defiende este último, afirmando que cada uno es responsable de sus actos. Kuritsin fue acusado en su época de cultivar la astrología (la "ciencia de los astros"), que inducía a los hombres a caer en el fatalismo. Esta herejía despertaba la conciencia de los hombres más avanzados de la sociedad rusa. Josif Volotski, furibundo enemigo de dicha herejía, afirmaba que muchos aprendían de los herejes "a criticar la Sagrada Escritura, a discutir libremente en los mercados y en las casas y a dudar de la fe".[98]

Uno de los herejes y librepensadores más destacados del siglo XVI fue *Mateo Semionovich Baskin*, "hijo de un boyardo". Baskin negaba algunos dogmas de la Iglesia Ortodoxa y sostenía que, por su nacimiento, todos los hombres son hermanos y no pueden ser reducidos a la esclavitud. Para ser consecuente con sus ideas, destruyó las cédulas de servidumbre y puso en libertad a sus campesinos. Su independencia de pensamiento le valió ser condenado por hereje y recluido en un monasterio.

Un librepensador aún más radical que Baskin fue *Teodosio Kosoi*, publicista ruso del siglo XVI. Siervo de origen, fue monje del monasterio de Beloserski, pero más tarde renunció a la vida monástica y predicó la tolerancia hacia los heterodoxos.

Teodosio sostenía la unidad del género humano, independientemente del origen y pertenencia a tal o cual pueblo. "Para Dios, todos los hombres son uno: el tártaro, el teutón y los que hablan las demás lenguas." [99]

Así, pues, Teodosio rechazaba la división en razas superiores e inferiores, a la vez que la división de los hombres en "bien nacidos" o elegidos, y "oscuros" o mal nacidos. Partiendo de que todos los seres vivos han sido "creados por Dios", Teodosio Kosoi afirmaba que el hombre es tan mortal como los demás seres: "¿No mueren acaso los grandes peces del mar y los reptiles y las ballenas, así como los pájaros del cielo, las fieras y los leones, y los grandes elefantes en la tierra? Todos son creaciones de Dios al igual que el hombre." [100]

Censurando a las autoridades eclesiásticas que frenaban el conocimiento de la verdad, Teodosio afirmaba que la verdad es dada por la "razón espiritual" que une a los hombres adheridos a ella. Rechazaba

[98] Obra citada, pág. 45.

[99] Cita tomada de la obra de Zinovi Otenski, *Epístola verbosa*, pág. 143. Moscú, 1880.

[100] Cita de la obra de Z. Otenski, *Epístola verbosa*.

asimismo los dogmas religiosos, considerándolos como una "leyenda humana", mezclada con falsedades. Se oponía sobre todo a los escritos de Josif Volotski y de los partidarios de la autoridad de los libros de la "Sagrada Escritura" y combatía asimismo a los defensores de los métodos inquisitoriales.

Teodosio negaba igualmente los dogmas de la vida de ultratumba y de la inmortalidad del alma, piedra angular de la religión.

La virtud reside en la "razón espiritual", no en los actos externos, decía Teodosio. Y desarrollando esta idea, se pronunciaba contra la cuaresma y los ritos, sin vacilar en recomendar la "destrucción de los ídolos", es decir, los iconos y templos.

Afirmaba que la cruz no es más que "madera" y no tiene ningún carácter sagrado. Exhortaba a "no acudir a los popes, a no elevar plegarias ni pedir oraciones, y a no arrepentirse ni comulgar" [101]. Negaba también el "misterio" del bautismo, las "proezas" de la devoción y el ascetismo. En el plano filosófico, las prédicas de Kosoi chocaban con la dogmática inerte y el bizantinismo de los clérigos y, en muchos aspectos, rechazaba la doctrina de la Iglesia. Los adversarios ortodoxos de los herejes afirmaban que la doctrina de Kosoi conducía forzosamente al ateísmo, por lo cual esta doctrina era más peligrosa aún que la de "Bajme (Mahoma), el enemigo de la Iglesia".

Merecen una atención especial las conclusiones sociales que sacaba Teodosio de sus ideas religiosas. Según él, la esencia del cristianismo consiste en el amor al prójimo. Todos los hombres que han asumido la "razón espiritual" son iguales los unos a los otros. Los cristianos deben renunciar a sus bienes personales y entregarlos a su comunidad. No debe haber guerras ni poder estatal. "Sin embargo, en las iglesias los popes enseñan sus leyendas humanas de acuerdo con sus libros y sus leyes y ordenan que se les obedezca, se tema a las autoridades locales y se les pague tributo. Pero no es propio de cristianos estar en el poder y guerrear... Como tampoco es propio del pope someterse al poder." [102]

La herejía de Teodosio Kosoi expresaba en una forma religiosa peculiar la oposición de las capas bajas del pueblo al régimen feudal dominante. Era el tipo de herejía que Engels denominó plebeya.

La lucha de los altos círculos eclesiásticos contra los seguidores de Kosoi dio pie a una serie de tratados filosófico-teológicos.

Contra los herejes se pronunció el escritor eclesiástico y filósofo *Zinovi Otenski*. Se desconoce el año de su nacimiento; pero se sabe que murió en 1568. Era monje del convento de Otem, en la región de Novgorod. Otenski fue uno de los primeros representantes de la tendencia escolástica en la filosofía rusa. Sus obras, *Verdadera declaración para los que preguntan sobre la nueva doctrina* y *El mensaje locuaz*, representan un intento de defender y "fundamentar" la doctrina de la Iglesia Ortodoxa.

Zinovi Otenski escribió estos trabajos para "refutar" las ideas de Teodosio Kosoi y, en esencia, sus obras constituyen la única fuente de que se dispone para conocer esta herejía.

[101] Zinovi (Otenski), *Verdadera declaración para los que preguntan sobre la nueva doctrina*, pág. 42. Kazán, 1863.

[102] Zinovi (Otenski), *El mensaje locuaz*, págs. 144 y 145.

Sin embargo, en su *Verdadera declaración para los que preguntan sobre la nueva doctrina*, defiende a la "opinión" tan odiada por los josefistas y afirma el derecho de la razón a intervenir en los asuntos de la fe. Tanto en el contenido de esta obra como en su forma dialogada se advierte la influencia lejana de Juan Damasceno, ya conocido en la antigua Rus por diversas traducciones. En sus consideraciones teológicas, Otenski trata de basarse no sólo en la autoridad de los libros, sino también en las deducciones del pensamiento lógico y del "raciocinio". Así, por ejemplo, no se limita a afirmar simplemente la existencia de Dios, sino que aduce las tres conocidas "pruebas" de su existencia: la cosmológica, la física y la psicológica (de acuerdo con la terminología posterior).

El "argumento cosmológico" se basa en lo siguiente: durante "los 7074 años de existencia del mundo", el aire, el agua (la lluvia) y la tierra no pudieron surgir jamás de los seres vivos; esto significa que hay que buscar su origen en un Dios que no tiene comienzo. El "argumento físico" se funda, entre otras cosas, en al inmutabilidad de los cuatro elementos del mundo sujetos a "sufrimiento". "Propio es del nacido sufrir como del ser tener principio." [103] De acuerdo con el "argumento psicológico", todos los hombres creen en Dios desde el principio del mundo; por consiguiente, no podemos admitir que esta idea sea falsa.

Mientras que en los siglos XI-XIII las obras de carácter teológico servían aún, en cierto grado, de fuente de instrucción, en los siglos XIV-XVI fue operando una separación de los conocimientos científicos respecto de la religión. Fueron los herejes, adversarios del feudalismo, quienes abrieron el camino en esta dirección, pues sus trabajos encerraban ya gérmenes de un saber científico positivo de la naturaleza.

También se adoptó una nueva actitud hacia la filosofía; en efecto, surgieron intentos encaminados a destacarla como un sector especial del conocimiento, aunque al servicio de la teología, es decir, de la teología cristiana.

Sin embargo, en lo fundamental, también en este tiempo prevalecía y se propagaba ampliamente la literatura teológico-dogmática que servía el objetivo de consolidar y defender el régimen feudal. No obstante, también las ideas materialistas dirigidas contra la concepción religioso-idealista del mundo, perseguidas por la Iglesia y las autoridades feudales, se abrieron paso, sobre todo en las creaciones populares y en las herejías.

III. La filosofía y el pensamiento social en los países de Europa Occidental (Siglos V-XIV)

Las sublevaciones de los esclavos y otras encarnizadas batallas de clase, que tuvieron lugar durante el período de crisis del régimen esclavista, unidas a las invasiones de los bárbaros, condujeron en el siglo V de nuestra era al hundimiento del Imperio Romano Occidental. Fue este un acontecimiento de significación universal, que marcaba para el Occidente

[103] Zinovi (Otenski), *Verdadera declaración para los que preguntan sobre la nueva doctrina*, págs. 63 y 64. Kazán, 1863.

Europeo el fin de la antigua sociedad esclavista, a la vez que señalaba que, sobre sus ruinas, nacía el régimen feudal, medieval.

En los siglos V-VIII, la cultura grecorromana fue desplazada en Europa por una nueva cultura, la cultura feudal, cuyo pivote ideológico era el cristianismo.

En los países de Europa Occidental, la sociedad feudal se caracterizaba por su compleja estructura jerárquica, que partiendo del simple caballero y pasando por el barón, el conde, etc., llegaba hasta el rey o el emperador; este orden jerárquico descansaba en los campesinos siervos, explotados implacablemente, y más tarde en los pequeños artesanos.

El paso del régimen esclavista al feudalismo fue acompañado en Europa Occidental de una decadencia temporal de la economía y la cultura. En estos países se estableció una economía natural, decayó la artesanía, se redujo el comercio, languidecieron las grandes y animadas ciudades y se desplazaron al campo los centros vitales. La cultura esclavista de las postrimerías de la sociedad antigua dejó paso a la barbarie feudal, con la cual el simple hecho de saber leer y escribir se convirtió en algo excepcional. Las raras migajas de cultura seglar, salvadas de la catástrofe, fueron arrastradas por la turbia corriente del fanatismo religioso.

Durante largos siglos, el catolicismo fue la ideología dominante en la Edad Media occidental. "Los dogmas de la Iglesia eran a la vez axiomas políticos, y los textos bíblicos tenían la validez de una ley en cualquier tribunal... Esta supremacía de la teología en todas las ramas de la actividad intelectual era, al mismo tiempo, una consecuencia inevitable de la posición que ocupaba la Iglesia como la síntesis más amplia y la sanción más general del régimen feudal existente." [104]

La Iglesia de la Europa Occidental poseía hasta una tercera parte de todas las tierras de labor. Al desperdigamiento caótico de los dominios feudales, la Iglesia oponía su organización rígidamente centralizada, con el Papa a la cabeza. La Iglesia monopolizaba asimismo la cultura. Las escuelas, íntegramente en manos del clero, estaban adaptadas a las necesidades de éste. La filosofía se hallaba al servicio de la religión y de la Iglesia.

En esta fase del régimen feudal, la preponderancia de la religión determinaba también las formas específicas de la lucha de clases en el terreno ideológico. La lucha de los campesinos y los artesanos contra los señores feudales seglares y eclesiásticos y los conflictos dentro de la propia clase dominante adoptaban forzosamente un matiz religioso. Las sublevaciones contra el régimen explotador feudal eran al mismo tiempo herejías, es decir, movimientos contra la ortodoxia eclesiástica.

La decadencia de la economía y la cultura que se produjo después de la caída del Imperio Romano dejó paso posteriormente a un desarrollo, aunque lento, de la cultura material y espiritual, a un enriquecimiento del caudal de conocimientos científicos. Las Cruzadas contribuyeron a que Occidente se familiarizara con la cultura oriental. La astronomía y la matemática cobraron amplio impulso. En el siglo XIII se construyó en España, cerca de Toledo, un observatorio astronómico. Fueron elaboradas

[104] F. Engels, *La guerra de los campesinos en Alemania*, trad. rusa, págs. 33 y 34.

nuevas tablas planetarias, basadas en el sistema de Ptolomeo, que se distinguían por su gran exactitud.

En la historia de la matemática se conoce el trabajo de Leonardo Fibonacci, titulado *Libro del ábaco* (1202), que constituía una exposición de los fundamentos de la aritmética y del álgebra bastante completa para aquel tiempo. Esta obra, escrita en claro estilo, ofrece un panorama de los conocimientos matemáticos de los europeos a principios del siglo XIII.

Se realizaron algunas observaciones físicas y lográronse ciertos perfeccionamientos técnicos. En las obras de Alberto de Bollstädt (llamado el "Magno" por los teólogos católicos) se menciona la aguja magnética (la brújula), conocida ya de los chinos antes de nuestra era. Posteriormente, la aguja magnética fue perfeccionada y comenzó a ser utilizada ampliamente en la navegación. En los trabajos de Rogerio Bacon, sabio de formación muy diversa, que se ocupaba de la astronomía, la matemática, la mecánica y la química, se estudiaban los fenómenos ópticos. Por primera vez en la historia de la física investigó la distancia focal de los espejos esféricos. En el siglo XII se acentuó el interés por la geometría óptica; en la segunda mitad del siglo XIII comenzó la fabricación de anteojos y en los siglos XII-XIII fue inventado el reloj de ruedecillas. También datan de la época feudal en Europa Occidental la aparición de la sericicultura en Italia (siglo XII), la construcción de los molinos de viento y otras innovaciones técnicas.

Ya en la Edad Media se daban conocimientos químicos, aunque todavía en el marco de la alquimia. Alberto de Bollstädt y Rogerio Bacon, siguiendo a los químicos árabes, veían en la alquimia una ciencia experimental. Pero, con el tiempo, los alquimistas se plantearon una tarea especial: descubrir el método para obtener la "piedra filosofal", recurriendo para ello a la magia y a exorcismos. Y aunque estas concepciones fantásticas frenaban enormemente el progreso de la química, gracias a la alquimia pudo reunirse un material empírico considerable, que sirvió de base a la ciencia química fundada posteriormente.

Las capas reaccionarias dominantes de la sociedad feudal trataron de ahogar las ideas sociales avanzadas y todo afán de saber científico. Con este fin, se valían de la teología y de la filosofía idealista, sobre todo de sus corrientes escolásticas, plenamente al servicio de la religión y la Iglesia.

Al período en que los "Padres de la Iglesia" *(patres ecclesiae)* elaboraron y defendieron los fundamentos de la dogmática cristiana se le designa habitualmente período "patrístico". En él se distinguen dos direcciones: la latina u occidental y la griega u oriental.

La Patrística trataba de fundamentar la ideología dominante, ideología que se caracterizaba por su limitación e intolerancia en el terreno religioso, por su hostilidad a la ciencia y por su justificación hipócrita de la más implacable opresión y explotación.

Ya uno de los primeros "Padres de la Iglesia", el cartaginés *Tertuliano* (hacia 150-222), decía: "Creo, porque es absurdo." El desprecio del conocimiento y la razón, la hostilidad a la filosofía "pagana" y la exaltación de la fe ciega constituyen la tesis fundamental de los escritos de Tertuliano.

"Columna y afirmación de la verdad" del catolicismo medieval fue el obispo norafricano *Aurelio Agustín* (354-430), al que los teólogos llaman

también "San Agustín". De palabra, combatía la filosofía pagana, pero de hecho creó una filosofía propia, basada en el místico e idealista neoplatonismo. Según él, las ideas platónicas son "los pensamientos del Creador antes de la creación"; el camino de la filosofía, idéntico al de la teología, consiste en un místico conocimiento de sí mismo.

Agustín vivió en la época del hundimiento del Imperio Romano; en vida de este filósofo, en el año 410, los bárbaros de Alarico conquistaron y saquearon la "Ciudad Eterna". Al no poder contar con aquel Estado secular, Agustín puso todas sus esperanzas en la Iglesia cristiana. Según él, la historia entera es la lucha entre los fieles de Dios que fortalecen la "ciudad divina" y los partidarios de Satán que organizan la "ciudad terrena". ¡Húndase la Roma construida por los "hijos de Caín"! —predicaba Agustín—. En su propio suelo se alzará el "eterno y universal poder de Dios" que hasta el segundo advenimiento de Cristo se encarnará en la Iglesia.

Según la doctrina agustiniana, el "pecado original" de Adán y Eva ha prendido en toda la humanidad y las fuerzas humanas son muy débiles para salvarla en una vida futura. La salvación sólo puede venir de la "inefable gracia de Dios omnipotente", que la Iglesia representa en la tierra; fuera de la Iglesia no hay salvación posible. Agustín llega así a la conclusión política de que es necesario admitir la primacía del poder espiritual sobre el poder civil, o sea el dominio universal de la Iglesia Católica.

Con argumentos sofísticos Agustín defendía el orden social en que imperaban la desigualdad, la esclavitud y la propiedad privada de los ricos. Y aconsejaba a los pobres "amar solamente lo que nadie puede arrebatarles", es decir, no la riqueza (de la cual carecían), sino el poder de Dios.

En la doctrina agustiniana se expresaba uno de los principios fundamentales de la concepción feudal del mundo: el ascetismo hipócrita, el desprecio del mundo, de la materia. A la vida terrena, vida "temporal" y "pecadora", contraponía una vida eterna y feliz "ultraterrena". El hombre, decía también, no es más que un viajero aquí en la tierra, "un candil expuesto al viento"; la vida real no es sino una preparación para la vida de ultratumba. La naturaleza material sólo merece desprecio; cuanto más pronto se libere el hombre de sus cadenas, tanto más pronto alcanzará la "felicidad".

Las prédicas en favor del ascetismo no impidieron en absoluto la gastromanía, el lujo y la depravación de los señores feudales seglares y eclesiásticos; en cambio, frenó el progreso del conocimiento científico de la naturaleza "pecadora" a la vez que infundió en los trabajadores la idea del carácter natural e inevitable de su pobreza y sus privaciones.

Durante los siglos posteriores aumentó rápidamente la importancia del obispo de Roma, primero entre los "príncipes de la Iglesia", y a partir del siglo V comenzó a ser llamado "Papa" (del griego *papas*, padre). Sin detenerse ante nada, los primeros sacerdotes romanos amasaron enormes riquezas y crearon un sistema de dirección de la Iglesia cada vez más centralizado y, a la vez, ramificado.

El oscurantismo papal se erigió en un principio peculiar. Uno de los legados papales decía que los gobernadores y discípulos de San Pedro no deseaban tener como maestros a Platón, a Virgilio ni al resto del "rebaño

filosófico". Afirmaba, a su vez, que desde el comienzo del mundo, Dios convirtió en portavoces suyos no a los filósofos ni a los retóricos, sino a las gentes ignaras y sencillas.

El nuevo imperio fundado por el monarca francés Carlomagno (768-814) llegó a ser una poderosa fuerza, que rivalizaba con el Papado. A principios del siglo IX, pertenecían a él casi toda la Europa Central y parte de las penínsulas italiana e ibérica. En el año 800. Carlomagno recibió el título de emperador del Sacro Imperio Romano. Y aunque el imperio se desintegró bien pronto en diversas partes, conservó su importancia durante largo tiempo.

En los siglos VIII-X, la filosofía de los países de Europa Occidental presentaba un estado lastimoso. La representaban una serie de compiladores que recogían las migajas de la cultura antigua, no sin mezclarlas con toda clase de supersticiones.

A diferencia de estos epígonos, *Juan Escoto Erígena* (hacia 815-877) desempeñó un papel importante en el desenvolvimiento filosófico del siglo IX.

La filosofía de Escoto es un sistema idealista que pretende armonizar el neoplatonismo con el cristianismo. Para Escoto, "la verdadera filosofía y la verdadera religión son una y la misma cosa". Su obra fundamental, *Sobre la división de la naturaleza,* contiene elementos panteístas, un intento de identificar la naturaleza con Dios. A la vez que a la inspiración mística, Erígena atribuía gran importancia a la razón. Por este motivo, sus obras fueron vistas con recelo desde el punto de vista de la ortodoxia eclesiástica y, finalmente, condenadas oficialmente como "seudociencia peligrosa" que estimulaba a los "herejes".

A fines del siglo XI, la victoria en la prolongada rivalidad entre el Papado y los emperadores comenzó a inclinarse en favor de Roma. La Iglesia Católica, que había consolidado su posición, pasó a ajustar las cuentas, cada vez más resueltamente, a sus enemigos. A raíz de esto, cobró forma definitivamente la *escolástica,* es decir, la filosofía peculiar del feudalismo cristiano. La escolástica (del griego, *sjolé,* escuela) era la filosofía oficial de las altas capas de la sociedad feudal a la sazón dominantes e imperaba absolutamente en la enseñanza.

El papel de la Iglesia y el carácter general de la ideología medieval determinaban también la situación de la filosofía como "sierva de la teología". Su misión de clase consistía en infundir en las masas la idea de que Dios había instituido y sancionaba la jerarquización feudal, la división de la sociedad en estamentos y la opresión de clase y que, por tanto, luchar contra este orden explotador significaba rebelarse contra la voluntad divina.

La misión inmediata de la escolástica era fundamentar, sistematizar y defender la ideología eclesiástica oficial mediante argucias artificiales de carácter lógico-formal. La escolástica propagaba el fanatismo religioso, la intolerancia hacia la independencia de pensamiento. También se caracterizaba por su idealismo extremo y exagerado formalismo.

Entre los más destacados representantes de la escolástica figura el arzobispo de Canterbury, *Anselmo* (1033-1109), al que se calificó de "último Padre de la Iglesia y primer escolástico". Durante largo tiempo, Anselmo, continuador de Agustín, fijó el contenido filosófico fundamental

de la temprana escolástica. Afirmando que el conocimiento es siervo de la fe, trataba de poner el idealismo platónico al servicio de la religión católica. Anselmo de Canterbury adquirió gran nombradía por el llamado "argumento ontológico de la existencia de Dios".

Los hombres, razona Anselmo, tienen un concepto de Dios como ser que reúne todas las perfecciones y como ser por encima del cual nada existe. El ser real, es decir, el que se halla no sólo en nuestro pensamiento, sino también fuera de éste, es superior al ser irreal, al que sólo se encuentra en nuestro pensamiento. Para que la perfección sea completa, se requiere el atributo de la existencia. Pero el concepto de Dios es el concepto del ser que no admite nada superior y más perfecto. Por consiguiente, Dios ha de existir realmente. Ya entre los contemporáneos de Anselmo hubo quienes señalaron el carácter vicioso de semejantes razonamientos. El hombre, decían estos impugnadores, puede tener la idea de una isla maravillosa y bella, pero ello no basta para deducir que exista efectivamente.

Si bien es cierto que Anselmo de Canterbury fue quien expuso el contenido de la temprana escolástica, un contemporáneo suyo más joven, el francés *Pedro Abelardo* (1079-1142), le dio una forma más acabada. Abelardo se hizo famoso como maestro en las escuelas de París que atraían a los estudiosos de todos los lugares de Europa. Abelardo es conocido por sus tratados en los que abordaba los problemas de la lógica escolástica.

La lógica escolástica, llamada "dialéctica" por los escolásticos, era sencillamente el arte formal de disputar y argumentar. Estaba relacionado con el choque y examen de toda clase de *pro et contra* (en favor y en contra), basándose en las afirmaciones de "autoridades" como la "Sagrada Escritura", las doctrinas de los "Padres de la Iglesia" y de algunos filósofos antiguos, tergiversados habitualmente.

La fuente fundamental de la lógica escolástica era la doctrina de Aristóteles, pero no conservando su verdadero contenido, sino deformada. Debe señalarse como un hecho característico que incluso Abelardo sólo conocía dos tratados lógicos entre los trabajos auténticos del Estagirita.

La lógica escolástica ya había aparecido mucho antes de que se ocupara de ella Abelardo, pero fue él quien la plasmó y convirtió en fundamento de la formación filosófico-teológica. Pero esto no ocurrió de golpe. Pasó bastante tiempo antes de que los clérigos se percataran de todas las ventajas que la lógica escolástica brindaba a la teología. Temían que, pese a su falta de vida y a su formalismo, pudiera representar un peligro para la religión, cuyo fundamento es la fe ciega e irracional, aunque ésta pueda conducir al absurdo.

La tesis inicial de Abelardo era ésta: "entender para creer". Según sus contemporáneos, el filósofo francés no quería creer en lo que su razón no había "dividido" previamente. Esta tendencia racionalista de Abelardo, que reflejaba cierta independencia de pensamiento, así como el espíritu de oposición de las capas urbanas avanzadas, suscitó contra él una serie de ataques de los teólogos ortodoxos.

El místico Bernardo de Clairvaux, famoso predicador de la segunda Cruzada, le llamó "Anticristo", "Satanás", y escribió: "¡Oh, si sus libros empapados de veneno permanecieran ocultos y no se leyeran en las encrucijadas de los caminos! Por todas partes se ofrece a las gentes veneno

en lugar de miel, o, mejor dicho, veneno con miel. Pasan (los libros. *Red.)* de una tribu a otra, y de un pueblo a otro." [105]

En los siglos XI y XII surgen corrientes heréticas opuestas a la ideología religiosa oficial. El movimiento herético más importante de estos tiempos es el de los *cátaros* (en griego, los "puros"), formado bajo el influjo de las doctrinas orientales.

La doctrina de los cátaros era dualista. Admitían dos creadores: Dios, creador del mundo espiritual, y el diablo, creador del mundo material. Según los cátaros, el mundo terreno se halla bajo el imperio del mal; toda la organización social, las instituciones estatales y la propia Iglesia oficial tienen su origen en el espíritu del mal.

Estas prédicas de los cátaros reflejaban los sentimientos de las masas trabajadoras desposeídas. Sin embargo, los herejes de la ciudad que gozaban de una posición acomodada se oponían principalmente al poder papal y a la costosa organización de la Iglesia oficial.

La lucha entre el *nominalismo* y el *realismo,* que duró varios siglos, es el hecho más importante de la historia de la filosofía medieval. Las disputas de los nominalistas y realistas, libradas en diferentes ciudades y monasterios, llegaron a ser muy violentas.

La discusión versaba sobre la naturaleza de los conceptos generales o, como se decía entonces, sobre los "universales" (el "hombre en general", la "casa en general", el "árbol en cuanto tal", etc.).

Los *realistas* afirmaban la existencia real de los universales como entidades ideales o arquetipos, preexistentes a las cosas singulares. Primero existe el "hombre en general', decían, como una "idea" sui géneris de hombre y después, como productos de ella, existen los hombres singulares. La fuente de esta concepción de los "realistas" era la filosofía platónica. Sin embargo, las manifestaciones posteriores, más moderadas, de este "realismo" se basaban en la doctrina aristotélica de las "formas", interpretada de un modo idealista.

Los *nominalistas* insistían en la realidad exclusiva de las cosas singulares y reducían los universales a los puros nombres (en latín, *nomina*) con que los hombres designaban a las cosas individuales. De acuerdo con ellos, no existen el hombre o la casa "en general"; éstos no son más que los nombres con que se designa, respectivamente, un conjunto de hombres o casas individuales.

A diferencia de la "batahola ratonil" que solían armar los escolásticos en torno a problemas, vacíos y formales, traídos por los cabellos, problemas en verdad ridículos, la disputa de los nominalistas y "realistas" versaba en el fondo sobre un problema muy importante. Aunque la mayoría de los participantes en estas discusiones no acertaban a ver, detrás del ropaje teológico, toda la profundidad filosófica de la disputa, el problema se reducía a esto: ¿las cosas que existen objetivamente y son percibidas por los sentidos preceden a las ideas generales? (nominalismo). O, por el contrario, ¿las ideas preexisten a las cosas? (realismo). En otros términos: ¿nuestro conocimiento se mueve de la sensación al concepto, o del concepto a las cosas?

[105] Bernardi, *Epistola 189,* Migne, Patrología Latina, t. 182, col. 543.

Detrás del conflicto entre el nominalismo y el "realismo" se ocultaba ya en germen no sólo la lucha entre el empirismo y el racionalismo, sino el comienzo de una delimitación de las dos tendencias filosóficas opuestas —el materialismo y el idealismo—, así como de la lucha entre ellas. Marx veía en el nominalismo la primera expresión del materialismo; claro que al afirmar esto tenía presente la época feudal. "Evidentemente, la lucha de los nominalistas y los realistas en la Edad Media —señalaba Lenin— ofrecía analogías con la lucha de los materialistas y los idealistas..." [106]

El catolicismo ortodoxo gravitaba hacia el "realismo", mientras que el nominalismo, expresando un espíritu de oposición y manifestándose en algunas doctrinas heréticas, se convirtió a veces en un movimiento contrario a la Iglesia dominante. Este hecho se explica en virtud de los elementos materialistas del nominalismo.

La doctrina de los "realistas" trataba de resolver los problemas teológicos que los nominalistas abordaban frecuentemente con un espíritu herético.

Ahora bien, sería erróneo suponer que el nominalismo, que, desde un punto de vista histórico, contenía algunos elementos progresivos, adoptara posiciones plenamente científicas en el terreno filosófico. Si bien es cierto que, en comparación con el "realismo", se aproximaba bastante a la verdad, ello no significa que el nominalismo se apartara de la teología, de las limitaciones metafísicas y de la unilateralidad. Los nominalistas no acertaban a ver la unidad de lo general y lo singular y negaban la existencia de las propiedades generales y esenciales en las cosas singulares que se ponen de manifiesto en sus relaciones y en las leyes de su desarrollo.

La primera fase del desenvolvimiento del nominalismo se remonta a los siglos X-XI. El escolástico *Berenger de Tours* (hacia 1000-1088) sólo admite como real lo que perciben nuestros órganos sensoriales y negaba la realidad de las esencias genéricas ideales. De ahí extrajo la herética conclusión de que en el rito eclesiástico de la comunión el hombre prueba pan y vino, no "el cuerpo y la sangre del Señor", como enseña la Iglesia. Si el cuerpo de Cristo hubiera sido del tamaño de una enorme torre, ya habría sido comido hace tiempo sin dejar rastro.

A fines del siglo XI, en Francia, el canónigo *Juan Roscelino* (hacia 1050-1088) trató celosamente de fundamentar el nominalismo, sirviéndose de él para interpretar heréticamente el dogma de la "Santísima Trinidad" como tres dioses distintos.

La escolástica "realista" medieval tuvo sus exégetas en Anselmo de Canterbury y sus discípulos.

En el siglo XIII aumentó la importancia de las ciudades que se caracterizaban por su régimen corporativo-artesanal y por el desarrollo del comercio, de la circulación monetaria y la usura. Gracias a su organización centralizada, la Iglesia era, ante todo, la que se beneficiaba con las ventajas derivadas de todo eso. El poder de la Iglesia, cuyas riquezas crecían vertiginosamente, llegó a su más alto nivel en el siglo XIII.

En este tiempo, el desenvolvimiento del régimen feudal iba acompañado de la agudización de todas las contradicciones inherentes a él. La lucha

[106] V. I. Lenin, *Una destrucción más del socialismo. Obras completas*, ed. rusa, página 173.

ideológica, disfrazada de herejía, se hizo aún más intensa. La herejía de los cátaros se extendió por todo el sur de Francia teniendo por centro a la ciudad de Albi. El movimiento *albigense* provocó una serie de guerras sangrientas que llevaron esta rica comarca a la ruina.

Para luchar contra el peligro de las herejías se instituyó el tribunal de la Inquisición, cuya tenebrosa labor se caracterizó, a lo largo de siglos, por su crueldad inhumana. La orden monástica de los dominicos, recién fundada, facilitaba el personal para los tribunales inquisitoriales.

Al recrudecerse las herejías, la Iglesia Romana se planteó la tarea de fortalecer su base "teórica".

En París, en varias ciudades inglesas e italianas y más tarde en Praga se fundaron las primeras universidades. Aunque eran focos de ortodoxia teológico-escolástica, sin embargo, también brotaron en ellas las corrientes filosóficas que habrían de minar desde dentro a la escolástica.

A fines del siglo XII y principios del XIII se tradujeron al latín las principales obras de Aristóteles. Aunque no de inmediato, Aristóteles se convirtió en la autoridad filosófica y científica más alta de la Edad Media.

Los escolásticos trataban de servirse de la doctrina aristotélica, tergiversándola primero en consonancia con sus objetivos teológicos y adaptándola para utilizarla en la justificación y defensa del catolicismo. El Aristóteles histórico estaba tan lejos del escolástico como el cielo de la tierra. "El oscurantismo —decía Lenin— castró lo vivo en Aristóteles y perpetuó lo muerto." [107]

En este tiempo, el sistema escolástico más difundido era la doctrina del dominico italiano *Tomás de Aquino* (1225-1274).

Tomás de Aquino, al que la Iglesia Católica cuenta entre sus santos, trató de crear una enciclopedia peculiar de la ideología medieval dominante, justificando la dogmática cristiana con un aristotelismo tergiversado. Sus obras no sólo abordaban los problemas de la filosofía, sino también los del Estado, la economía, el derecho y la moral.

A fines del siglo XIX, el Papa León XIII decretó que la doctrina de Tomás de Aquino fuera considerada la única filosofía verdadera de la Iglesia Católica. Y, en la actualidad, los dirigentes vaticanistas y otros ideólogos reaccionarios fundan sociedades destinadas a la propagación del "neotomismo", escriben decenas de libros, editan revistas consagradas a Tomás de Aquino, proclaman que su doctrina marcha "al compás" de la ciencia actual, etc.

Tomás de Aquino dejó varias obras sistemáticas o "sumas", como se las llamaba entonces. La "suma" se halla construida conforme a un esquema artificial, rígidamente formal; se divide en centenares de cuestiones, divididas a su vez en "subcuestiones", que dan lugar a centenares y miles de apartados y parágrafos. Cada uno de ellos comienza con determinada formulación verbal, sentada de una vez para siempre. Todo este intrincado y farragoso sistema está lleno de definiciones terminológicas formales, de casuísticos "pros" y "contras", de innumerables referencias a las "Sagradas Escrituras" y a otras "autoridades", y se halla unido por innumerables cadenas de vacuos silogismos.

[107] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, pág. 303, Moscú, 1947.

El objeto de la filosofía de Tomás de Aquino, como el de la escolástica en general, era la totalidad indivisa de los conocimientos. La filosofía escolástica, en particular, comprendía la física y la cosmología. Sin embargo, empleamos el término "conocimiento" en un sentido muy convencional al aplicarlo a todo este revoltijo de fantasías mágicas y de fábulas absurdas que constituían en sus nueve décimas partes la "ciencia" escolástica.

La filosofía, decía Tomás de Aquino, no debe oponerse a la teología, pero la primera está tan por debajo de la segunda como la razón humana con respecto a la razón "divina". Dios ha creado la naturaleza "de la nada" y ésta se halla sujeta constantemente a los mandatos divinos. La materia es pura potencia indeterminada y pasiva, a la que sólo la forma ideal da un ser actual. La naturaleza sirve de pedestal al reino celestial o divino. Todo en el mundo se halla dispuesto conforme a los grados de un orden jerárquico, que empieza en la región de los seres inanimados, se eleva a través del hombre hasta los ángeles y los santos y remata, finalmente, en el mismo Dios. Cada grado inferior tiene un propio fin en otro superior y aspira a él, y todo el sistema aspira a Dios.

Para Tomás de Aquino, como para muchos otros escolásticos, la explicación de cualquier fenómeno se reducía a señalar ciertas "formas" o "cualidades ocultas" contenidas en la naturaleza. El hierro es maleable porque está dotado de la "naturaleza" correspondiente. Al descubrirse una nueva propiedad, el escolástico, sin detenerse a meditar ni molestarse en realizar ningún análisis, inventaba una nueva "cualidad oculta" o "naturaleza". Precisamente en este sentido "explicaba" un conocido personaje de Molière que el opio adormece porque tiene la virtud dormitiva.

Es absolutamente evidente que semejante tautología impedía que progresara el verdadero conocimiento. Pero el progreso científico no lo frenaban menos los intentos escolásticos de definir los lugares "naturales" de los cuerpos, las formas de movimiento "perfectas" e "imperfectas". Así, por ejemplo, los escolásticos afirmaban que un cuerpo pesado cae a tierra porque su lugar "natural" está en el centro de ella; el humo se eleva porque su lugar es el cielo; el agua se mueve por el pistón de una bomba porque la naturaleza tiene horror al vacío, etc. Afirmaban también que el movimiento circular es "perfecto" y el rectilíneo, imperfecto, puesto que los cuerpos celestes se mueven conforme a leyes, mientras que los cuerpos terrestres se mueven casualmente.

Tomás de Aquino y los escolásticos en general convertían el sistema geocéntrico de Ptolomeo en un dogma religioso. Según las concepciones escolásticas, la Tierra es el centro inmóvil del universo, en torno al cual giran el Sol, la Luna y los cinco planetas fijados a unas esferas especiales. Sirve de límite al universo la octava esfera de estrellas inmóviles, morada de las almas de los justos y de los santos y detrás de la cual se halla el propio Dios. A cada una de las esferas se han unido unos espíritus especiales que las hacen girar.

El hombre, creado por Dios "a su imagen y semejanza", se halla en el centro del cosmos, en la Tierra inmóvil, y todo cuanto existe en la naturaleza se adapta a él, de un modo positivo o negativo. El Sol le da luz y calor; la lluvia existe para humedecer sus campos y los gatos fueron creados para exterminar a los ratones. En cuanto a los temblores de

tierra y huracanes devastadores, Dios los envía como castigo a los hombres por sus pecados para infundirles temor.

El orden inmutable de este mundo inmóvil y cerrado reflejaba claramente con su rígida disposición jerárquica la estructura misma de la sociedad feudal. "El orden jerárquico es la forma idealizada del feudalismo..." [108], decían Marx y Engels.

Tomás de Aquino, "príncipe de la escolástica y de la teología", bendijo el régimen de la desigualdad social y de la explotación. Consideraba que era pecado tratar de elevarse por encima del propio estamento, puesto que Dios instituyó la división estamental. Como monárquico convencido, creía que el monarca no es sólo el gobernante del Estado, sino su creador. El poder real emana, según Tomás de Aquino, de la "voluntad divina".

Sin embargo, al poder secular sólo está sometido el cuerpo del hombre, no su alma. Pero el poder supremo y omnímodo pertenece a la Iglesia. El Papa es el "vicario de Cristo" y a él deben someterse como vasallos todos los monarcas de la tierra. En la medida en que Dios es superior al hombre, el alma es también más perfecta que el cuerpo y, en esa misma medida, el poder espiritual de la Iglesia está por encima del poder del Estado terreno.

Respondiendo a las exigencias de la Iglesia, el poder seglar debe perseguir implacablemente a los herejes. Si los soberanos condenan a muerte a los falsos monederos y a otros delincuentes, decía Tomás de Aquino, con mayor razón deben castigar a los herejes tan pronto como quedan convictos de herejía.

Por su propia esencia, la escolástica era el arte de la disputa, de la argumentación y de la clasificación. Al escolástico no le interesaba en absoluto o le interesaba muy poco el contenido de una disputa; lo que le importaba era la "definición", la "distinción", la subordinación, la subdivisión, etc. El escolástico no trataba de descubrir nada nuevo, pues la verdad se reducía para él a lo que la religión ya había sentado, desde hacía largo tiempo, en forma absoluta e inquebrantable. La escolástica no tenía ningún interés por las ciencias naturales y se hallaba divorciada de la experiencia. Los escolásticos disputaban un día y otro sobre "si los topos tienen ojos", sin que al abordar este sencillo problema se les ocurriera, en absoluto, recurrir a la más simple observación.

Los elementos de que se valía el escolástico eran la pura argumentación verbal o "verbalismo"; su método, la deducción, que ensartaba un silogismo con otro, y su fundamento, las falsas autoridades. Galileo contaba el caso de un escolástico al que un anatomista le hizo ver que los nervios se unían en el cerebro y no en el corazón, como enseñaba Aristóteles; sin embargo, el escolástico objetó aún: "Usted me ha demostrado todo esto de un modo tan claro y palpable que, de no haber dicho Aristóteles lo contrario —y en sus textos se dice abiertamente que los nervios parten del corazón—, habría que reconocer que es verdad." [109]

Aguzando y sutilizando su inútil "arte", los escolásticos escribían tratados enteros sobre temas como los siguientes: "¿Qué edad tenía Adán

[108] C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. En *Obras completas*, t. III, pág. 164, 1955.

[109] Galileo Galilei, *Diálogo acerca de los dos principales sistemas del mundo, el ptolemaico y el copernicano*, pág. 22. Moscú-Leningrado, 1948.

cuando fue creado por Dios?", "¿en cuál de los dos, en el propio Adán o en Eva, revivirá la costilla de Adán, al llegar la futura resurrección de los muertos?" (Según la Biblia, Eva nació de una costilla de Adán.) "¿Duermen también los ángeles?", "¿puede Dios Todopoderoso crear una piedra tan grande que él mismo no pueda levantarla?", etc.

La casuística escolástica, tratando de "fundamentar" la inmutabilidad y eternidad del feudalismo, ahogaba toda manifestación de pensamiento vivo y desviaba la atención de las gentes de las necesidades planteadas por la ciencia y la vida misma. Las ciencias naturales se desenvolvían débilmente en la Europa medieval, lo que puede explicarse, en última instancia, por el estancamiento de las fuerzas productivas y de la vida económica. Sin embargo, a medida que fueron abriéndose las primeras grietas en el edificio feudal y aparecieron los primeros brotes del capitalismo futuro, se revelaron también los primeros indicios de la desintegración de la escolástica ortodoxa. Las exigencias planteadas por el desarrollo de la economía urbana, de la industria y del comercio, despertaron el interés por la técnica y las ciencias naturales. En la ciencia y la filosofía fue plasmándose una tendencia progresiva que tomaba en cuenta las mejores conquistas de la cultura antigua y del Oriente.

Durante los siglos XIII-XIV, Inglaterra avanzó en su desarrollo económico con relativa rapidez. En esta época, se llevó a cabo en el país la liberación de los campesinos siervos, pero esto no trajo consigo un mejoramiento sustancial de su situación. Sin embargo, cuando a mediados del siglo XIV los señores feudales trataron de restablecer el régimen de servidumbre, los campesinos, en unión de los pobres de las ciudades, se lanzaron a la grandiosa insurrección encabezada por el artesano Wat Tyler (1381). Entablóse, a su vez, una lucha entre las ciudades y algunos grupos feudales, por un lado, y el poder real, por otro; creció también el movimiento contra el dominio de Roma.

En la Universidad de Oxford, cuyos estudiantes tomaron parte en todos estos movimientos, se amplió la influencia de la formación seglar. En este tiempo, apareció en Inglaterra un pensador avanzado, precursor de la ciencia experimental de la época moderna; nos referimos a *Rogerio Bacon* (hacia 1214-1294), monje franciscano que durante catorce años estuvo recluido en las prisiones de la Iglesia.

Bacon se opuso audazmente a las arbitrariedades de los señores feudales y denunció las lacras del clero, sin detenerse ante el propio Papa. Decía que la corrupción reinaba por doquier, que la Iglesia era presa del engaño y la falsedad y que el clero estaba entregado a la disipación.

Con conocimiento de causa, Bacon censuraba el método escolástico, proponiendo abandonar su vaciedad y formalismo para basarse en la experiencia, "que llega al conocimiento de las causas de los fenómenos". Atribuía una importancia fundamental a la matemática, la cual, según él, es considerada a veces como una ciencia sospechosa "sólo por tener la desgracia de no haber sido conocida por los Padres de la Iglesia".

En la filosofía de Bacon se advierten, aunque en forma confusa, elementos materialistas.

En oposición a los tomistas y demás escolásticos ortodoxos, consagrados a la teología, Bacon se interesaba especialmente por los problemas de las ciencias naturales. Concedía una importancia excepcional al conoci-

miento experimental, considerando que el arte de provocar experimentos se halla por encima de todo saber deductivo y que la ciencia empírica es la reina de las ciencias. Como resultado de sus investigaciones astronómicas, Bacon propuso una reforma del calendario que sólo fue puesta en práctica a fines del siglo XVI. Al buscar infructuosamente, como otros alquimistas de la época, la "piedra filosofal" que debía convertir los metales en oro, realizó algunas observaciones físico-químicas valiosas. Escribió sobre la pólvora y su aplicación en la guerra e ideó la construcción de anteojos, telescopios y microscopios. Soñaba con barcos que no necesitaran remeros, con carruajes que pudieran desplazarse a una enorme velocidad sin recurrir a la tracción animal, con máquinas voladoras dotadas de alas, semejantes a los pájaros, etc.

Rogerio Bacon, que llevó una dura vida de solitario perseguido y acorralado, apenas pudo percibir los grandes cambios sociales que estaban iniciándose y en sus sueños se adelantó a su propia época.

El pensador polaco progresivo *Witelo de Silesia* expuso ideas filosóficas avanzadas en el siglo XIII. En oposición a los neoplatónicos, interpretó la "emanación" como un fenómeno material consistente en la radiación luminosa que emitía un astro central. Las leyes de la óptica geométrica eran para él leyes universales de la realidad; sus indagaciones ópticas ejercieron más tarde cierta influencia en Leonardo de Vinci.

Trágico fue el destino del holandés *Siger de Brabante*, profesor de la Universidad de París y muerto o asesinado (en 1282) en una cárcel de la Inquisición, en la que purgaba una condena de reclusión perpetua. Mientras que en la doctrina de Rogerio Bacon sólo se acusaba una cierta influencia de la cultura oriental, Siger de Brabante era un abierto propagandista de la teoría del gran filósofo árabe Ibn Rochd (Averroes). Oponiéndose resueltamente a Tomás de Aquino, Siger de Brabante desarrolló los elementos materialistas y ateos del averroísmo. Afirmaba la eternidad de la naturaleza material y la mortalidad del alma individual, exaltando el papel del intelecto humano. Contraponía la filosofía a los dogmas religiosos, y escribía que existen cosas verdaderas desde el punto de vista filosófico, aunque no lo sean desde el ángulo de la fe.

Los partidarios de Siger de Brabante sostenían que las manifestaciones de los teólogos se basaban en leyendas y que en la ley cristiana, al igual que en otras, hay también leyendas y falsedades.

Es particularmente característica de la tendencia materialista del averroísmo, desarrollada por Siger de Brabante, su tesis de la eternidad del mundo y, por consiguiente, de su increabilidad.

"El problema de la relación entre el pensamiento y el ser, problema que, por lo demás, tuvo también gran importancia entre los escolásticos de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia, la forma más aguda: ¿el mundo fue creado por Dios o existe desde la eternidad?" [110].

La efervescencia, provocada por los averroístas en la Universidad de París, fue ahogada por los católicos ortodoxos a comienzos del siglo XIV.

[110] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. en español, t. II, pág. 344. Moscú, 1952.

Entre los pensadores avanzados de fines del siglo XIV figura el filósofo checo *Tomás Shtitny* (1325-1410), ideólogo de la pequeña caballería, que sufría no poco el dominio de los grandes señores feudales. Fue el primero en Europa que escribió no en latín, sino en su lengua nativa checa. Tenía una profunda fe en el poder de la ciencia y en sus trabajos partía de la existencia objetiva de la materia.

La lucha contra las corrientes nominalistas, que a fines del siglo XIII y principios del XIV habían vuelto a cobrar ánimo, representó la más grave dificultad para la escolástica ortodoxa.

"El materialismo —escribía Marx— es un hijo *innato* de la Gran Bretaña. Ya el escolástico *Duns Escoto* se preguntaba «*si la materia no podría pensar*».

"Para obrar este milagro, iba a refugiarse a la omnipotencia divina... Duns Escoto era, además, *nominalista*. Entre los materialistas *ingleses* encontramos como elemento fundamental el nominalismo, que es, en general, la primera expresión del materialismo." [111]

El escolástico escocés *Juan Duns Escoto* (hacia 1265-1308) planteó el problema, tan desagradable para Roma, del carácter nocivo de las riquezas eclesiásticas y de las ventajas de la pobreza. Semejante actitud era muy actual en su época ya que, al decir de un contemporáneo, el pueblo había caído entre dos piedras molares: las exacciones de los papas y la violencia de los reyes.

Aunque Duns Escoto era fraile franciscano, trataba de romper los vínculos entre la filosofía y la teología y, hasta cierto punto, liberar a la primera del yugo de la Iglesia. Además, aducía la libertad absoluta de la voluntad divina, que hace imposible la teología racional. Ahora bien, esta "inescrutable" voluntad determina, según él, el carácter de la actividad espiritual del hombre. Escoto sostenía también que las cosas singulares son la realidad suprema.

Las ideas nominalistas de Duns Escoto que contenían elementos materialistas fueron desarrolladas por el escolástico inglés *Guillermo de Occam* (hacia 1300-hacia 1350). Toda su vida fue una lucha constante contra el poder papal. Excomulgado y expulsado de la Iglesia, luchó junto al emperador Ludovico de Baviera, que apoyaba a los numerosos habitantes de las ciudades que odiaban a los caballeros feudales.

En sus obras políticas, Occam trató de fundamentar la idea de que el poder secular debía independizarse del poder de la Iglesia, cuyas atribuciones se limitaban, a juicio suyo, a los problemas relativos a la "salvación de las almas". La delimitación de las esferas de influencia de la Iglesia y del Estado se hallaba vinculada al deslinde que Occam establecía también entre los dominios del saber y la fe.

Guillermo de Occam era nominalista; para él sólo existían realmente las cosas singulares mientras que los universales solamente se daban "en el alma y en las palabras". En el problema de las vías cognoscitivas, empezaba a destacarse una tendencia sensualista, conforme a la cual el conocimiento del mundo objetivo parte de la experiencia. Occam declaró la guerra a las innumerables "esencias", "formas" y "cualidades ocultas" de los escolásticos ortodoxos.

[111] Federico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*, trad. de W. Roces, pág. 194. Ed. Grijalbo, México, D. F., 1958.

También afirmaba Occam que la sustancia material no tiene principio ni fin; es eterna. La materia tiene una realidad propia y no necesita de las "formas" ideales para existir. Con estas afirmaciones Occam se aproximaba al averroísmo y daba a su doctrina un carácter francamente herético.

Al contribuir a la desintegración de la escolástica, el nominalismo preparó el terreno para el progreso de las ciencias naturales. A despecho de la prohibición oficial del nominalismo occamista, durante los siglos XIV-XV se formó en la Universidad de París toda una escuela de partidarios de esta corriente. Los occamistas parisienses abordaban los problemas de la matemática, de la mecánica y de la astronomía, explicaban el movimiento de la Tierra y algunos de ellos resucitaron el atomismo antiguo. La Iglesia dominante prohibió y ordenó quemar los trabajos de los discípulos de Occam.

El nominalismo, y otras corrientes filosóficas opuestas a la Iglesia oficial, que fueron minando por dentro la escolástica, sólo eran patrimonio de un reducido círculo profesional, es decir, de los filósofos y los teólogos.

Los amplios movimientos dirigidos contra el feudalismo estaban vinculados habitualmente a las corrientes heréticas y, en ciertos casos, a las *tendencias místicas.*

Los místicos medievales afirmaban que por la vía de la experiencia o del pensamiento lógico no se podía conocer la verdad ni alcanzar una vida feliz. El conocimiento solamente puede lograrse por medio de una "iluminación" inmediata o "intuición", a través de la fusión directa del alma con un principio superior divino. Los místicos creían que sólo de un modo milagroso, violando las leyes naturales, pueden salvarse los hombres de la realidad que los oprime. En sus fantásticas divagaciones los herejes místicos soñaban con el "segundo advenimiento", con el "juicio final" del mundo corrompido y con el "reinado milenario de Dios en la Tierra". Algunos místicos se enfrentaban a la Iglesia oficial. Decían que la Iglesia no era necesaria como "intermediaria" entre el hombre y Dios, ya que el primero "se salva" por la fe, para la cual son superfluos todos los ritos externos.

La supresión del dominio de la Iglesia con todas sus riquezas y jerarquías se convirtió en una reivindicación de los herejes místicos más radicales. Exigían asimismo la instauración de la "igualdad natural" entre los hombres y la abolición de los privilegios de casta. Y su máxima favorita era ésta: "Cuando Adán labraba la tierra y Eva hilaba, ¿dónde estaban los nobles?"

La mística, como vía del conocimiento irracional que rechazaba la experiencia y la lógica, es, por su propia esencia, reaccionaria y nociva; sin embargo, en las condiciones peculiares de la Edad Media, algunas tesis de los místicos (la inutilidad de la Iglesia, la falsedad de su doctrina, etc.) servían para oponerse al sistema feudal.

La desintegración de la escolástica no significaba todavía su anulación efectiva. Hacia el siglo XV, la escolástica, que nunca se había distinguido por su vitalidad, se convirtió definitivamente en un cadáver insepulto. Pero la Iglesia dominante que apoyaba el régimen de explotación necesi-

taba la escolástica; por esta razón, la ha embellecido, adornado y mantenido en pie durante siglos.

Considerada en su conjunto, he aquí los rasgos más característicos de la escolástica: su subordinación a la teología, su idealismo, su método especulativo-formal y su hipócrita ascetismo, conforme al cual la naturaleza es algo digno de desprecio, una "prisión" temporal y corruptible del espíritu. La lógica escolástica, como arte de la disputa y la argumentación, es formalista hasta la médula. Y en cuanto a su contenido, la escolástica tiene un carácter compilatorio.

Es propio de la escolástica ordenar las categorías lógicas en un sentido jerárquico, de tal manera que cada categoría "cualitativa" ocupe un lugar inmutable, fijo de una vez para siempre. Además, los escolásticos sustituían la conexión causal por la teleología, por la "finalidad" de todos los fenómenos, basada a su vez en la "finalidad divina".

El nacimiento y desarrollo de las tendencias nominalistas, la aparición de un interés por el conocimiento experimental de la naturaleza, el comienzo de la emancipación de las ciencias naturales del dominio de la teología y, por último, la difusión de ideas materialistas avanzadas, todo ello preparó el desmoronamiento de la escolástica a la par que el nuevo florecimiento científico y filosófico de la época del Renacimiento.

*

La religión, que ocupaba una posición preponderante en la sociedad feudal, sirvió a las clases dominantes de arma ideológica fundamental para fortalecer y consolidar el régimen feudal.

En la preponderancia del oscurantismo religioso, característico de la época feudal y en las persecuciones de que era objeto el pensamiento independiente, científico y filosófico, se dejaba sentir la oposición radical entre la fe y el saber, es decir, su incompatibilidad de principio.

La escolástica, filosofía oficial de la clase dominante bajo el régimen feudal, estaba imbuida de idealismo y de un formalismo inerte, así como del desprecio de la ciencia empírica y de la fanática intolerancia hacia todo lo nuevo. Desfigurando las doctrinas de los pensadores antiguos, especialmente de Aristóteles, de cuya filosofía extirpaban todo lo avanzado y vivo, la escolástica trataba de adaptarlas a sus fines reaccionarios. La actividad de los escolásticos, hostil a la ciencia, y la de los inquisidores de la Iglesia frenaron durante varios siglos el desarrollo de la ciencia y de la filosofía materialista.

Las concepciones escolásticas, sobre todo las "teorías" de Tomás de Aquino, siguen siendo hasta hoy la filosofía oficial de la Iglesia Católica. Los ideólogos reaccionarios de los siglos pasados y de la época actual aprovecharon y siguen aprovechando esta basura escolástica medieval, podrida hasta la médula, para luchar contra la ciencia y la filosofía materialista.

A medida que fue progresando la vida social (desarrollo de la artesanía y de las ciudades, ampliación de la economía monetario-comercial, etc.) comenzó a brotar a través de la espesa ideología religiosa dominante un conocimiento científico vivo y creció el interés por los problemas de las ciencias naturales, por el estudio de la naturaleza.

Los pensadores avanzados que sustentaban las tendencias materialistas y que, directa o indirectamente, se pronunciaban contra la religión y el idealismo filosófico al servicio de ella, se apoyaban en las conquistas de las ciencias naturales y, pese a la resistencia de los teólogos, desarrollaron fecundamente, sobre todo en los países orientales, la astronomía, la geografía, la matemática, la medicina y otras ciencias naturales.

El pensamiento filosófico materialista de la época feudal, cuyo desarrollo discurría en medio de un dominio casi absoluto de la religión, no podía ser consecuente —y no lo fue— en su lucha contra el idealismo; de ahí que hiciera importantes concesiones a la teología y que, con frecuencia, revistiera sus tesis de un ropaje religioso. Sin embargo, pese a su carácter ingenuo e inconsecuente, las tendecias materialistas en la filosofía y en las ideas científico-naturales de los pensadores progresivos de la época feudal contribuyeron al progreso de la cultura y respondieron asimismo a los intereses de la lucha de las fuerzas avanzadas contra la reacción feudal y el oscurantismo clerical.

A la par con ello, dentro de la propia filosofía idealista, especialmente en los países de Oriente, aparecieron contradicciones y libróse una lucha entre diversas corrientes filosóficas; de estas corrientes, unas trataban de apoyarse en la razón, atendían a las conquistas de la ciencia, abordaban los problemas de la lógica y, a veces, criticaban los dogmas religiosos o exigían su fundamentación racional; otras, en cambio, ponían abiertamente la filosofía al servicio de la religión, veían en los dogmas religiosos la autoridad suprema y prescindían de las conquistas de la ciencia.

Durante el primer período de la época feudal, la cultura, el saber científico y la filosofía en los pueblos de Oriente se desarrollaron con más fecundidad que en los pueblos de la Europa Occidental feudal en el mismo período. Los adelantos culturales de los pueblos de Oriente influyeron sobre el desenvolvimiento de las ciencias naturales y de la filosofía en los países occidentales.

Tanto para el pensamiento filosófico de Oriente como de Occidente tuvo una importancia positiva el hecho de que los pensadores avanzados plantearan cuestiones como las relativas a la eternidad e indestructibilidad del mundo, mortalidad del alma, negación de las recompensas de ultratumba, etc.

En Occidente, la lucha del nominalismo, que contenía elementos materialistas, contra el idealismo de los "realistas" ejerció también una influencia fecunda en el desenvolvimiento de la filosofía.

Los movimientos populares medievales, dirigidos contra la aristocracia feudal y la Iglesia dominante, solían expresarse ideológicamente en forma de herejías.

La lucha de las tendencias filosóficas materialistas y de los movimientos heréticos contra la escolástica, el fanatismo y el oscurantismo religiosos se desencadenó sobre la base de una intensificación de la lucha de clases en la sociedad feudal.

Mientras que en las doctrinas filosóficas y sociales que imperaban oficialmente en la época feudal prevalecía el idealismo, entrelazado con una concepción religiosa del universo, las corrientes materialistas y ateas no sólo se desarrollaban en los trabajos de los representantes de las tendencias filosóficas avanzadas, sino también en las creaciones literarias

(cantos épicos, leyendas, relatos, etc.), en las intervenciones de los herejes, en las obras científico-naturales, etc. El enriquecimiento del caudal de conocimientos sobre la naturaleza y los descubrimientos técnicos contribuyeron al progreso de las tendencias materialistas.

La historia marxista del pensamiento científico, de las doctrinas filosóficas y de las concepciones político-sociales de los países de Europa Oriental y Asia en la época feudal, echa por tierra las "teorías" de los historiadores y filósofos burgueses, empeñados en tergiversar y silenciar la significación histórica de la cultura avanzada de los pueblos de Europa Oriental y de Asia. El papel de estos pueblos en la historia de la cultura universal, incluida la filosofía, demuestra irrefutablemente la originalidad e independencia creadoras de los filósofos y científicos chinos, indios, japoneses, iranios, árabes, centroasiáticos, caucásicos, así como de otros pensadores y otras doctrinas de la época feudal.

Aunque, en la época del feudalismo, la religión y la filosofía en sus diversas manifestaciones eran la forma predominante de concepción del mundo, sin embargo, la Edad Media en su conjunto, incluyendo en ella la filosofía y el pensamiento social, no representa una "ruptura" del curso histórico. La historia de la filosofía de la época feudal es un proceso complejo y contradictorio, que tuvo una significación progresiva, proceso que preparó, a su vez, el renacimiento de las doctrinas materialistas de la Antigüedad y su desarrollo ulterior en la época de la formación del capitalismo.

CAPITULO IV

LA FILOSOFIA EN LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL Y CENTRAL DURANTE EL PERIODO DE FORMACION DEL CAPITALISMO

(Siglos XV-XVI)

Atendiendo al renacimiento de la cultura antigua que se opera en los siglos XV y XVI, suele llamarse en Europa Occidental "época del Renacimiento" al período constituido por esos siglos. El legado cultural de la Antigüedad sirvió de base para la formación de la primitiva cultura burguesa. Por su esencia económico-social, este período en Europa Occidental es de transición del feudalismo al capitalismo.

Al período de formación de las relaciones capitalistas pertenecen una serie de descubrimientos geográficos y de inventos técnicos que aceleraron el desarrollo económico de los países europeos. En ese tiempo aparecieron motores de agua y viento bastante perfeccionados, tornos de hilar, telares de pedal, se perfeccionó la construcción de barcos y la construcción en general y surgieron los altos hornos. A partir del siglo XIV se extendió la producción de armas de fuego y en la década del 40 del siglo XV tuvo lugar la invención de la imprenta.

En 1492, Colón llegó a las costas de América; seis años después, los portugueses contornearon Africa y descubrieron la ruta marítima de la India.

A comienzos del siglo XVI se realizó el primer viaje alrededor del mundo. Todo esto se hizo posible gracias al empleo de la brújula, a los perfeccionamientos alcanzados en la construcción de barcos y en la navegación, así como al desarrollo de la geografía y la astronomía.

"El descubrimiento de América y la circunnavegación de Africa ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de las Indias y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido, y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.

"La antigua organización feudal o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados." [1]

[1] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*. C. Marx y Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. I, págs. 23-24. Moscú, 1951

Se desarrolló el proceso de acumulación originaria del capital, proceso que comprendía la separación violenta de los productores directos —los trabajadores— de los medios de producción, la expulsión de los campesinos de sus tierras y la confiscación de ellas, la conquista y el saqueo de las colonias, la implantación del sistema de las deudas públicas, de los derechos protectores, etc.

En estas condiciones se inició la formación de la gran producción industrial capitalista bajo la forma de la manufactura. A la par con esto nacieron las relaciones capitalistas de producción en la agricultura.

El régimen capitalista se gestó en las entrañas mismas del feudalismo.

El progreso de la industria y la ampliación del mercado interior contribuyeron al fortalecimiento de los Estados nacionales que se habían creado. "El poder real, apoyándose en los habitantes de las ciudades, quebrantó el poderío de la nobleza feudal y estableció grandes monarquías, basadas esencialmente en el principio nacional, en cuyo seno se desarrollaron las naciones europeas modernas y la moderna sociedad burguesa." [2]

La burguesía incipiente, débil aún desde un punto de vista económico y político, no podía establecer en aquel tiempo su propio poder. Sus capas más altas respaldaban al Estado centralizado, absolutista, que sirviendo sus propios intereses fomentaba el comercio y la industria.

Durante los siglos XV-XVI se agudizó la lucha de clases en el seno de la sociedad feudal. Las masas arruinadas de campesinos y artesanos se alzaron espontáneamente contra la aristocracia feudal dominante. En Francia, después de toda una ola de movimientos populares en el siglo XIV (sublevación campesina de la *Jacquerie* en 1358, levantamiento de los artesanos de París en 1382), a principios del siglo XV estalló la insurrección de los artesanos y pequeños comerciantes de París, encabezada por Caboche, contra la opresión feudal. En los siglos XV-XVI, los movimientos populares se desencadenaron en Francia con redoblada fuerza. En Inglaterra, después del levantamiento campesino de 1381 dirigido por Wat Tyler, estalló una sublevación campesina en 1450, acaudillada por Jack Cade. En 1525 se desencadenó en Alemania una verdadera guerra campesina contra los señores feudales. Por toda Europa se extendió una ola de movimientos antifeudales de campesinos y artesanos. Estos movimientos populares antifeudales, encaminados a liberar a los campesinos y a los artesanos de las limitaciones y exacciones feudales, iban acompañados frecuentemente de acciones antifeudales por parte de la incipiente burguesía, interesada en la abolición de los privilegios de casta y de las barreras feudales que frenaban el progreso de la industria y del comercio. En los movimientos antifeudales se daban dos corrientes que con frecuencia se entrelazaban entre sí: *a)* movimiento de las masas populares de campesinos y artesanos, y *b)* movimiento de la burguesía.

Los movimientos sociales antifeudales de esta época en Europa Occidental estaban dirigidos inevitablemente también contra la Iglesia Católica Romana, que rodeaba al régimen feudal de una aureola divina; con-

[2] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. española, t. II, pág. 53

tra los "príncipes de la Iglesia", que formaban parte de la clase de los señores feudales.

Muchos movimientos antifeudales de los siglos XV-XVI (por ejemplo, las guerras campesinas del siglo XVI en Alemania, el movimiento hussita en Bohemia, etc.) se caracterizaban, en general, porque estando dirigidos contra la religión y la Iglesia dominantes se realizaban bajo una bandera religiosa (la Reforma, el calvinismo, etc.). Esta particularidad de los movimientos antifeudales imprimió su huella en toda la lucha ideológica de aquel tiempo y, por tanto, en el desarrollo de la filosofía. La forma religiosa adoptada por los movimientos antifeudales se explica, en gran parte, en virtud de que la burguesía en ascenso no sustentaba siempre ni en todo el materialismo filosófico, pese a que éste se hallaba vinculado íntimamente con las ciencias naturales, en cuyo desarrollo estaba interesada vitalmente. La concepción del mundo de la burguesía que luchaba contra la opresión feudal y contra el dominio de la Iglesia Católica revestía bien la forma de filosofía materialista, bien la forma de doctrinas religiosas peculiares, opuestas a la religión oficial.

En medio de su lucha contra la ideología feudal, imbuida de un espíritu religioso-escolástico, la burguesía desarrolló su propia ideología y creó una nueva cultura, una cultura profana. En sus primeros tiempos, pugnaba por liberar al pensamiento humano del dominio del catolicismo, a despejar el camino de la ciencia y la instrucción, y a minar la supremacía del orden feudal. En la época del Renacimiento, los rayos luminosos de la filosofía materialista y del ateísmo se abrieron paso a través de la niebla del idealismo y de la religión.

El incremento de las fuerzas productivas exigía apremiantemente el progreso correspondiente de la ciencia, sobre todo de las ciencias naturales. Las viejas concepciones filosófico-naturales y, con mayor razón aún, las sutilezas y fantasías escolásticas ya no satisfacían las crecientes necesidades sociales y frenaban el progreso económico y cultural de la sociedad. La atención de los sabios se concentraba cada vez más en los problemas de la navegación y la hidrotecnia, la astronomía, la mecánica y la matemática, la organización estatal y la circulación monetaria. Paulatinamente, sobre la base de la experiencia práctica de la producción material y de su generalización teórica, comenzaron a desarrollarse y a perfeccionarse las diferentes ramas de la ciencia. De la antigua ciencia única e indivisa se desprendieron diversas ciencias particulares: la astronomía, la mecánica, la matemática y, más tarde, la física, la química, la biología y otras ciencias naturales. Los descubrimientos de Copérnico y de otros sabios significaron una verdadera revolución en las ciencias naturales y ampliaron considerablemente el horizonte intelectual de la humanidad.

Al desarrollarse las ciencias naturales, cambió también, en gran medida, el objeto de la filosofía, el círculo de los problemas que estudiaba. A la filosofía se le planteó la tarea de forjar un nuevo método de conocimiento, basado en la experiencia, en la investigación empírica de la naturaleza que, al mismo tiempo, tomara en cuenta los progresos de las matemáticas. Surgió la necesidad de someter a crítica la escolástica y la teología medievales, hostiles a la ciencia, que frenaban el desarrollo de la vida social. Con este fin, los pensadores avanzados del Renacimiento se consagraron a la tarea de elaborar la teoría materialista del conocimiento.

A raíz de los impetuosos cambios operados en la vida social se plantearon también nuevas e importantes tareas en el campo de la sociología. Los pensadores renacentistas avanzados no se contentaban ya con el providencialismo medieval, conforme al cual la sociedad sigue las vías prefijadas por Dios. Al rechazar esta doctrina reaccionaria, congruente con la ideología religiosa, dichos pensadores trataban de fundamentar la necesidad de instaurar un nuevo régimen social, de satisfacer las necesidades efectivas y terrenas de los hombres.

El pensamiento filosófico avanzado del Renacimiento, vuelto hacia el legado cultural del mundo antiguo, se enriqueció con las mejores conquistas filosóficas de la Antigüedad. Renacido así el materialismo, transformado al calor de los progresos de la ciencia y apoyándose en ellos, entró en aguda lucha con la concepción teológica del mundo y llegó a conclusiones ateas. Pero, al mismo tiempo, el carácter del desarrollo de las ciencias naturales de la época en virtud del cual se desenvolvía principalmente la mecánica determinó, en fin de cuentas, que apareciera el método metafísico en las ciencias de la naturaleza, método que posteriormente, en el siglo XVII, fue trasplantado a la filosofía.

Así, pues, las tareas fundamentales que se planteaban a la filosofía del Renacimiento consistían en luchar contra la dictadura espiritual del Papado, poner al desnudo las doctrinas religiosas de la eternidad y santidad del orden feudal, criticar la teología y la escolástica, impulsar el materialismo filosófico, especialmente la teoría del conocimiento, fundamentar filosóficamente el ateísmo, fortalecer los nexos de la filosofía y las ciencias naturales y, por último, sentar las bases del método experimental, empírico, de conocimiento de la naturaleza. La solución de estas tareas correspondió a toda una pléyade de audaces y sagaces filósofos y hombres de ciencia de la época del Renacimiento.

"Las ciencias naturales modernas —las únicas de las que puede hablarse como ciencia frente a las geniales intuiciones de los griegos y a las esporádicas e inconexas investigaciones de los árabes— comienzan con esta época grandiosa en que la burguesía destruyó la dominación del feudalismo; en que sobre el trasfondo de la lucha entre los habitantes de las ciudades y la nobleza feudal aparecieron los campesinos rebeldes, y, detrás de ellos, los precursores revolucionarios del proletariado moderno, ya con la bandera roja en las manos y el comunismo en los labios; comienza asimismo con esta época que creó las grandes monarquías en Europa, destruyó la dictadura espiritual del Papa, resucitó la Antigüedad griega y que, al mismo tiempo, dio origen al desarrollo artístico más elevado de los tiempos modernos, hizo estallar los límites del viejo mundo y, hablando propiamente, descubrió la Tierra por primera vez.

"Fue la revolución más grande que el mundo había conocido hasta entonces. Y el estudio científico de la naturaleza que se desarrolló en la atmósfera de esta revolución era revolucionario hasta la médula y marchaba de la mano de la filosofía moderna que despertaba con los grandes italianos, ofreciendo sus mártires a las hogueras y a las prisiones. Es característico que los protestantes y los católicos rivalizaran en su persecución. Los primeros quemaron a Servet y los segundos a Giordano Bruno. Fue una época que necesitaba gigantes y que producía gigantes; gigantes de la erudición, del espíritu y del carácter. Era la época que los franceses

llaman justamente el Renacimiento, y la Europa protestante, de un modo unilateral y limitado, la Reforma." [3]

Engels señala la "serena libertad de pensamiento" de los pensadores avanzados de este tiempo que "desbrozó el camino al materialismo del siglo XVIII" [4].

1. El pensamiento filosófico avanzado se desarrolla en un proceso de lucha con la ideología religiosa católica y con la escolástica.

Italia fue el primer país en el que comenzaron a desarrollarse las relaciones capitalistas. Desde el punto de vista económico, la región más desarrollada era el norte, con sus repúblicas marítimas comerciales de Venecia y Génova, y la industrial de Florencia.

El histórico papel de vanguardia que Italia desempeñó en la formación de la sociedad burguesa de Europa Occidental condicionó, a su vez, las grandes conquistas de la cultura italiana del Renacimiento. Gracias a los brillantes éxitos de sus pintores, escritores, poetas, filósofos y hombres de ciencia, Italia se puso, en aquel tiempo, a la cabeza de los países de Europa Occidental en el desenvolvimiento de una nueva cultura, variada y polifacética.

En el centro de la atención de los pensadores avanzados de la época quedó la personalidad humana. Los ideólogos de la burguesía ascensional que necesitaba la libertad de desplazamiento, la libre empresa y la libertad de comercio, soñaban con liberar al hombre del despotismo feudal.

Esta nueva dirección de la cultura fue denominada *humanismo* (del latín "humanus", humano). La vieja sentencia de "soy hombre y nada humano me es ajeno" se convirtió en la divisa de los humanistas. Sus ideas estaban impregnadas de optimismo, de confianza en las fuerzas de la personalidad humana y en el derecho del hombre a gozar de la alegría terrena. Sin embargo, este humanismo se caracterizaba por su limitación, ya que al pronunciarse en favor de la liberación de la personalidad humana respecto de las arbitrariedades feudales y del yugo espiritual de la Iglesia no se planteaba a su vez la tarea de liberar la personalidad del hombre trabajador de los grilletes de la explotación y del yugo de la miseria. Con todo, el humanismo burgués era un movimiento progresivo que cuarteó los cimientos ideológico-políticos del régimen feudal.

En la filosofía italiana de los siglos XV-XVI se fortalecieron las tendencias antiescolásticas y fue sometido a crítica el aristotelismo medieval.

Los ideólogos de los círculos aristocráticos italianos resucitaron la filosofía idealista de Platón. En Florencia, ciudad en la que a mediados del siglo XV habían llegado al poder la familia banquera de los Médici, se fundó la "Academia platónica", vivero de concepciones idealistas. *Marsilio Ficino,* principal representante de esta corriente, al rechazar el ascetismo cristiano, concebía el eros (amor) platónico como un impulso creador, como

[3] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* trad. rusa, pág. 152.
[4] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza".* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. española, t. II, pág. 54.

una aspiración de la personalidad humana hacia la perfección y la belleza suprasensible.

En oposición a la escolástica y a la teología de la Edad Media comenzó a desarrollarse en Italia la filosofía materialista. Resucitando los elementos materialistas de la filosofía de Aristóteles, el paduano *Pedro Pomponazzi* (1462-1524) impugnó uno de los dogmas religiosos fundamentales —el de la inmortalidad del alma— y propugnó la doctrina materialista que vincula el pensamiento a la percepción sensible de los fenómenos naturales.

Pomponazzi calificaba a la Iglesia de instrumento inventado por los legisladores para mantener sujeto al pueblo, y en los milagros veía el fruto de un engaño por parte del clero y de la imaginación calenturienta de las gentes sencillas.

Por sus audaces ideas, Pomponazzi fue objeto de una encarnizada persecución de los clérigos y demás oscurantistas.

En el desarrollo de la filosofía renacentista influyó considerablemente *Nicolás de Cusa* (1401-1464), hijo de un pescador alemán; llegó a ser cardenal de la Iglesia Romana, pero era partidario de la tolerancia religiosa y de una reforma eclesiástica. Nicolás de Cusa conocía bien el legado de los antiguos filósofos griegos, sobre todo de los atomistas.

Sostenía que el universo es infinito, que la Tierra no ocupa el centro del cosmos y que es semejante a otros planetas. Nicolás de Cusa, gran astrónomo y matemático de su tiempo, se dedicó también seriamente a la geografía, debiéndose a él la primera carta geográfica de Europa Central y Oriental.

La filosofía de Nicolás de Cusa era panteísta; afirmaba, en efecto, que "Dios está en todas las cosas, de la misma manera que todas ellas están en él". Las verdades supremas no pueden ser conocidas por medio de los razonamientos escolásticos, sino mediante la experiencia. Por oposición al "conocimiento" escolástico, Nicolás de Cusa llamó a aquel conocimiento la "docta ignorancia". Importante capítulo de las ideas filosóficas de Nicolás de Cusa es su doctrina de la "coincidencia de los contrarios". Esta doctrina demuestra que en su filosofía se daban importantes elementos de dialéctica. Nicolás de Cusa ilustraba y fundamentaba la "coincidencia de los contrarios" con los datos de la matemática. Pero, al mismo tiempo, afirmaba que sólo por medio de la intuición llega el hombre a comprender que los contrarios coincidan en la unidad suprema del mundo.

Nicolás de Cusa exhortaba insistentemente a emplear el experimento en las ciencias naturales y a estudiar las matemáticas, pues sólo sobre esta base puede perfeccionarse, según él, el conocimiento humano. "Nada cierto encontramos en ninguna ciencia, excepto en nuestra matemática."

Pero, al mismo tiempo, la filosofía cusana no se hallaba libre del simbolismo idealista de los números y de otros elementos místicos.

En la historia de la filosofía materialista y de la cultura humanista de la época del Renacimiento desempeñó un papel muy importante *Leonardo de Vinci* (1452-1519), artista genial, eminente filósofo, hombre de ciencia e ingeniero.

Leonardo nació en la ciudad de Vinci, en la familia de un notario. En Florencia estudió en el taller del gran escultor y pintor Verrocchio. A

partir de 1482, Leonardo creó una serie de obras admirables y se hizo famoso como gran pintor.

La obra de Leonardo es un brillante ejemplo de conjugación de la actividad artística y de la labor científica. Engels dijo de él que "no sólo fue un gran pintor, sino un eximio matemático, mecánico e ingeniero, al que debemos importantes descubrimientos en las más distintas ramas de la física." [5]

La concepción del mundo de Leonardo de Vinci expresaba los intereses y el estado de ánimo de las nuevas fuerzas sociales, de las fuerzas progresivas que se enfrentaban al feudalismo. Leonardo se pronunciaba en favor del estudio científico de la naturaleza, luchaba decididamente contra la teología y la escolástica, la astrología y la alquimia, y tachaba de sofísticos los razonamientos escolásticos.

"El fuego destruye la mentira, es decir, al sofista, y hace aparecer la verdad, disipando las tinieblas. El fuego está destinado a exterminar todo sofista y es el que esclarece e interpreta la verdad, pues es la luz que disipa las tinieblas que ocultan la esencia de las cosas. El fuego destruye al sofista, o sea el engaño, y sólo él es verdad, es decir, oro." [6]

A la búsqueda de la "piedra filosofal" por los alquimistas, Leonardo oponía la indagación de la verdad; según él, los "nigromantes" y "exorcistas" eran gentes que habían escalado la cumbre de la estupidez; las seudociencias como la "quiromancia" y la "fisionógmica" no eran para él más que fantasías. Leonardo encontraba absurda la afirmación de que "los espíritus actúan y hablan sin lengua y sin los órganos sin los cuales es imposible hablar, hablan y sostienen las cargas más pesadas, provocan las tempestades y la lluvia..." [7]

Leonardo se pronunció contra la dictadura espiritual de la Iglesia Católica y la calificaba de "tienda de engaños". La máxima de Leonardo "fariseos, o en otros términos, los Padres de la Iglesia" pone de relieve su actitud profundamente negativa hacia la Iglesia que imperaba entonces. Al rechazar las pretensiones de la Iglesia de poseer la verdad, Leonardo hablaba con profunda ironía de las doctrinas reaccionarias de los clérigos que afirmaban que ellos "conocen todos los secretos por intuición". Denunciando a los monjes decía con indignación que traficaban con el paraíso y desvalijaban a las gentes ingenuas.

Leonardo rechazaba las concepciones medievales de que la Tierra es el centro del universo y afirmaba que la Tierra no "se halla en el centro del círculo solar, ni en el centro del mundo, sino en el centro de sus elementos, próximos a ella y unidos a ella; y a aquel que estuviera en la Luna cuando ésta se encuentra, junto con el Sol, por debajo de nosotros, le parecería que nuestra Tierra con el elemento del agua desempeña el mismo papel que la Luna con respecto a nosotros". [8] Para Leonardo, la Tierra es "una estrella casi parecida a la Luna".

[5] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*, C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. II, pág. 54. Moscú, 1952.
[6] Leonardo de Vinci, *Obras escogidas*, trad. rusa, t. I, pág. 54. Moscú-Leningrado, 1935.
[7] Ibídem, pág. 58.
[8] Ibídem, pág. 199.

Leonardo criticó la teología y toda clase de supersticiones partiendo, en lo fundamental, de posiciones materialistas. Acercándose bastante al materialismo, afirmaba que todos los fenómenos naturales se ajustan a la ley objetiva de la necesidad. "La necesidad es la preceptora y el mentor de la naturaleza. La necesidad es el tema y la inventora de la naturaleza, y la brida y la ley eterna." [9]

Leonardo se interesó profundamente por los problemas de la teoría del conocimiento. Rechazaba la teoría de la doble verdad y afirmaba que la verdad es una y que pertenece no a la religión, sino a la ciencia.

Leonardo de Vinci trató de restituir en sus derechos al sensualismo materialista que defendían los pensadores de la Antigüedad: Heráclito, Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Veía la fuente de las sensaciones, de las impresiones, en la acción del mundo exterior, de la naturaleza, sobre los órganos sensoriales y consideraba que las sensaciones constituyen el primer grado del conocimiento. "Todo nuestro conocimiento comienza con las sensaciones." [10]

Leonardo veía una particularidad específica del conocimiento en el hecho de que los órganos sensoriales, a diferencia de los espejos que son "cosas insensibles", conservan durante cierto tiempo la impresión que dejan en ellos los objetos y fenómenos del mundo exterior.

Al saber libresco Leonardo oponía la experiencia, demostrando que es imposible conocer la verdad pura y exclusivamente con la ayuda de los razonamientos y que es necesario apoyarse en la experiencia, verdadera base de la ciencia. "Aunque yo no sepa referirme a los autores tan bien como ellos, es una cosa mucho más grande y más digna cuando se lee (los autores): referirse a la experiencia, preceptora de preceptores..." [11]

En la época de Leonardo, el empirismo y el racionalismo filosófico se presentaban como dos tendencias distintas, pero no opuestas aún, del conocimiento del mundo. Leonardo trató de armonizar ambas tendencias. "La verdadera ciencia es aquella a la que la experiencia ha obligado a pasar a través de los sentidos reduciendo al silencio las lenguas de los disputadores y que no alimenta de sueños a sus investigadores, sino que siempre, a partir de los primeros principios verdaderos y conocidos, avanza hacia su fin poco a poco y con ayuda de deducciones verídicas..." [12]

La tarea de la ciencia consiste, según Leonardo, en establecer los nexos causales de los fenómenos de la naturaleza, basándose en la experiencia; o sea "en empezar por la experiencia y, con ella, descubrir la causa".[13] También subrayaba la necesidad de realizar debidamente el experimento.

La filosofía de Leonardo se hallaba vinculada a la aparición de las ciencias naturales, basadas principalmente en aquel tiempo en la mecánica. Estimaba que las matemáticas eran el mejor método, el método universal de la demostración científica, y que la mecánica era la ciencia más

[9] Leonardo de Vinci, *Obras escogidas*, trad. rusa, t. I, pág. 83. Moscú-Leningrado, 1935.
[10] Ibídem, pág. 51.
[11] Ibídem, pág. 46.
[12] Ibídem, pág. 50.
[13] Ibídem, pág. 53.

perfecta. "No puede haber ninguna certidumbre en las ciencias en las que no puede emplearse ninguna de las ciencias matemáticas y en lo que no tiene relación con las matemáticas." [14] Según sus propias palabras, "la mecánica es el paraíso de las ciencias matemáticas y por medio de ella se recoge el fruto de las matemáticas".[15]

Al considerar que el conocimiento científico debía ayudar al hombre a dominar la naturaleza, Leonardo se afirmó aún más en esta convicción con sus propias investigaciones científicas de la naturaleza. Al nombre de Leonardo de Vinci va unida la idea de construir un paracaídas, una máquina de volar, un torno de hilar, así como algunos inventos bélicos, trabajos hidrotécnicos, etc.

La concepción del mundo de Leonardo aún no presentaba todos los rasgos de limitación metafísica, propios de los sistemas filosóficos posteriores de los siglos XVII-XVIII. En sus trabajos se encuentran brillantes atisbos dialécticos. Así escribía, por ejemplo: "El cuerpo de todo ser que se alimenta está muriendo sin cesar y sin cesar renace... Pero si se reemplaza tanto como se destruye de él en un día, se engendrará de nuevo tanta vida como la que se ha perdido, de la misma manera que la luz de la vela, que se alimenta de la humedad de ésta, gracias a la rápida afluencia de abajo, restablece continuamente lo que arriba, al morir, se destruye y, al morir, se transforma de luz brillante en humo oscuro." [16]

Los razonamientos de Leonardo sobre la posibilidad y la realidad, y sobre el paso de la materia de un estado a otro, se hallaban impregnados de una dialéctica espontánea. "Tomemos el hielo, por ejemplo, y dividámoslo hasta el infinito; se convertirá en agua, y de agua en aire, y si el aire se condensa de nuevo, se transformará en agua y, a partir del agua, en granizo, etc." [17]

Las admirables intuiciones de Leonardo sobre la unidad de la ciencia y de la práctica, aunque él daba a la práctica un sentido muy estrecho y la concebía solamente como actividad científica y artística, han conservado todo su valor hasta nuestros días. Al mismo tiempo que atribuía una inmensa importancia a la práctica, Leonardo comprendía todo el valor de las generalizaciones teóricas. Decía "el que se apasiona por la práctica sin la ciencia es como el piloto que sube al barco sin timón o sin brújula; nunca estará seguro de su dirección... La ciencia es el capitán, y la práctica, los soldados." [18]

"Me parece —escribía Leonardo en otro lugar— que son estériles y están llenas de errores las ciencias que no han nacido de la experiencia, madre de toda certidumbre, y que no terminan en una experiencia evidente; es decir, si su principio, mitad o fin no pasan a través de uno de los cinco sentidos." [19]

Desarrollando la antigua teoría del arte como imitación (mímesis) de la naturaleza, Leonardo de Vinci decía: "El espíritu del pintor debe

[14] Leonardo de Vinci, *Obras escogidas*, trad. rusa, t. I, págs. 67-68. Moscú-Leningrado, 1935.
[15] Ibídem, pág. 72.
[16] Ibídem, págs. 86-87.
[17] Ibídem, pág. 192.
[18] Ibídem, pág. 53.
[19] Leonardo de Vinci, *El libro de la pintura*, trad. rusa, pág. 81. Moscú, 1934.

ser como un espejo que toma siempre el color del objeto que tiene ante sí y se llena de tantas formas como existen de los objetos colocados ante él." [20] Pero el pintor se distingue del espejo en que crea, es decir, en que no refleja pasivamente los objetos. Leonardo consideraba que la experiencia es la base de la pintura y de las demás artes, de la misma manera que lo es también de la ciencia. "Un buen juicio nace de una buena comprensión —decía Leonardo— y una buena comprensión proviene del fundamento sacado de las buenas reglas; pero las buenas reglas son hijas de una buena experiencia, madre común de todas las ciencias y de todas las artes." [21]

Leonardo insistía tenaz y perseverantemente en la idea de que el pintor que quiere alcanzar la perfección artística no debe copiar las obras de los maestros de la pintura, sino estudiar la vida, los hombres. Aconsejaba a los artistas observar a los hombres en su vida cotidiana, hacer bosquejos y acumular experiencia artística. "... Es más seguro ir a las cosas naturales que a las que imitan esta [forma] natural estropeándola mucho y adquiriendo malos hábitos, pues el que puede ir a la fuente no debe ir al cántaro..." [22]

En la base de las ideas estéticas de Leonardo estaba su idea materialista de la conservación de las impresiones sensibles.

Al oponerse al escolasticismo en la ciencia, así como al amaneramiento y a la "belleza" trivial, sin contenido, en el arte, Leonardo fue uno de los primeros que reconocieron en la historia del pensamiento filosófico el papel importante de la crítica en el desarrollo de la ciencia y del arte. Exhortaba a los artistas a escuchar las observaciones de los críticos: "Se comprende de suyo que el hombre consagrado a la pintura no debe rechazar la opinión de los demás, pues sabemos muy bien que cualquier hombre, sin ser pintor, posee un conocimiento de la forma de otro hombre... Si sabemos que los hombres pueden juzgar con acierto sobre las creaciones de la naturaleza, habrá que reconocer, en mayor medida aún, que también pueden juzgar acerca de nuestros errores." [23]

La teoría estética de Leonardo, teoría realista por su carácter, ejerció una fecunda influencia sobre el desenvolvimiento del arte italiano del Renacimiento. En sus concepciones político-sociales se mostraba enemigo del despotismo feudal y se manifestaba en favor del progreso de la industria y de la técnica. Le repugnaban las guerras de conquista, a las que calificaba de "locura feroz".

La afirmación de la importancia decisiva de la experiencia en el conocimiento de la naturaleza, la elevada estimación del papel de las matemáticas y de la mecánica, la vinculación de las investigaciones teóricas con las necesidades de la vida, de la práctica; la profunda comprensión del papel de la ciencia y el odio a la escolástica, tales son los rasgos fundamentales de las concepciones filosóficas de Leonardo de Vinci.

Bernardino Telesio (1509-1588) dio un importante paso en el desarrollo de la filosofía de Italia. Fundó una academia filosófica en la que por oposición al aristotelismo medieval se propagaba el estudio empírico de la

[20] Leonardo de Vinci, *Obras escogidas*, trad. rusa, t. II, pág. 88, 1935.
[21] Ibídem, pág. 207.
[22] Ibídem, pág. 200.
[23] Ibídem, págs. 93-94.

naturaleza. Su principal obra se titula *De la naturaleza de las cosas conforme a sus propios principios.* En lo fundamental era materialista y sostenía que existe objetivamente la materia eterna e inmutable, homogénea, increada e indestructible. Pero, al mismo tiempo, se inclinaba hacia la idea de que todas las fuerzas de la naturaleza están animadas. Como fuente del movimiento de la materia, Telesio señalaba la oposición del calor y del frío.

La lucha cada vez más aguda de la filosofía materialista y de la ciencia contra los dogmas de la Iglesia y contra la rígida escolástica se extendió a nuevos países. Esta lucha estalló con gran fuerza en *España,* donde los pensadores avanzados que expresaban los intereses de las fuerzas antifeudales de la sociedad se enfrentaban virilmente a la Iglesia y a la Inquisición. Eran los tiempos en que, al decir de Marx y Engels, "la libertad española desapareció en medio del fragor de las armas, de cascadas de oro y de las terribles iluminaciones de los autos de fe". [24]

Uno de los más grandes representantes de la filosofía renacentista en España fue el eminente sabio *Juan Luis Vives* (1492-1540), cuya obra reflejaba el complejo y contradictorio proceso histórico de la España del siglo XVI. Luis Vives nació en Valencia, pero pasó la mayor parte de su vida en el extranjero, en París, Londres y otras ciudades europeas. Estudió en la Sorbona y más tarde desempeñó una cátedra en el Colegio de Oxford. Entre sus principales obras figuran: *Causas de la corrupción de las artes, Sobre las ciencias, Acerca del principio, división y utilidad de la filosofía, Tratado del alma, Introducción a la sabiduría, Del socorro a los pobres, o de las necesidades humanas.*

En sus obras, Vives se muestra como humanista, como apasionado adalid de la ciencia y del progreso.

Criticando a los escolásticos, Vives afirmaba que sólo se ocupan de cosas absurdas, de "formas" y "realidades", que repiten las ideas de Platón, etc. Teniendo en cuenta a los escolásticos, Vives decía que cualquier campesino o artesano podía captar la naturaleza de las cosas con mayor rapidez y profundidad que nuestros filósofos. "Y si ocurre que alguno tiene un ingenio, desconocedor *de esa naturaleza* o propenso a las fantasías o a los sueños delirantes, ése dicen que tiene ingenio metafísico..." [25]

La filosofía de Vives es dualista. Junto a la sustancia material admite un principio espiritual, divino; sostiene igualmente que existen cosas sagradas en las que el hombre no puede penetrar por habérselo prohibido Dios.[26]

El dualismo de Vives se manifiesta asimismo en su doctrina de la oposición del alma y del cuerpo.

Según Vives, el cuerpo humano "es de tierra y de estos elementos que vemos y tocamos".[27] Al cuerpo le son inherentes la hermosura, salud,

[24] C. Marx, F. Engels, *La revolución española,* trad. española, pág. 11. Moscú. Se refiere al oro saqueado en las colonias españolas de ultramar.

[25] J. L. Vives, *De las disciplinas* (Primera parte, *Causas de la corrupción de las artes en general).* Juan Luis Vivés, *Obras completas,* t. II, pág. 484. M. Aguilar, editor, Madrid, 1948.

[26] J. L. Vives, *Introducción a la sabiduría,* Biblioteca de Autores Españoles, t. 65, pág. 244. M. Rivadeneyra, editor, Madrid, 1873.

[27] Ibídem, ed. cit., pág. 240.

integridad, fuerza, desenvoltura y sus contrarios, enfermedad, fealdad, manquedad, etc

"En el ánimo hay saber y virtud: y sus contrarios ignorancia y vicio." [28]

Según el filósofo español, en el alma se distinguen dos partes: la superior y la inferior. La parte superior se define por la razón, la mente, el pensamiento y la voluntad, en tanto que la inferior contiene los diversos afectos. Vives sostiene asimismo que el alma es inmortal.

Considera, al mismo tiempo, que es necesario "juzgar bien de las cosas, ...de tal manera que estimemos a cada una en aquello que ella es..." [29] Los múltiples fenómenos de la naturaleza constituyen el objeto del conocimiento. Vives exhorta a investigar experimentalmente la naturaleza y sostiene que el punto de partida de todo conocimiento es siempre la experiencia. Los sentidos son nuestros "primeros maestros"... "La marcha del aprendizaje va desde los sentidos a la imaginación, y de ésta a la mente", dice Vives.[30] Según él, no se puede conocer la naturaleza de las cosas sin captar las causas que las originan.

En la filosofía de Vives se concede mucha importancia a la crítica de los escolásticos medievales, que tratan de reducir toda la riqueza y diversidad de los fenómenos de la naturaleza a los silogismos aristotélicos. El verdadero Aristóteles, piensa Vives, es más sencillo y, al mismo tiempo, más grandioso que el que exponen sus comentaristas. Al abordar el problema de las causas de la decadencia de la cultura en la época feudal, Vives señala en su obra *Causas de la corrupción de las artes* que la filosofía y otras muchas ciencias se han corrompido porque los filósofos han dejado de estudiar la naturaleza, limitándose a remitirse a la autoridad de los antiguos y, en especial, de Aristóteles.

Un eminente filósofo materialista de la época del Renacimiento fue el español *Juan Huarte* (aprox. 1535-1592), gran investigador de la naturaleza, nacido en el pueblecito de San Juan de Pie del Puerto, provincia de Navarra. En su famosa obra *Examen de ingenios para las ciencias,* hace un intento de clasificación de los tipos humanos y ataca briosamente a los "castrados de la ciencia", es decir, a los escolásticos. Pero sus ideas no estaban exentas de elementos de materialismo vulgar. Huarte consideraba que las facultades intelectivas del hombre dependían de las relaciones mutuas entre los cuatro elementos del cerebro, a saber: la humedad, la sequedad, el calor y el frío. Mofándose de los escolásticos, decía que su mente estaba húmeda como la de un borracho.

El objeto de la filosofía, según este materialista español, es la naturaleza que existe objetivamente, estudiada con ayuda de los órganos de los sentidos. Las sensaciones y la razón proporcionan un verdadero conocimiento de la realidad efectiva. De acuerdo con lo que dice Huarte, quien tenga una mente muy sensible, y buen oído para captar el lenguaje de la naturaleza y lo que ésta enseña con sus obras, puede aprender mucho. Pero los dogmas escolásticos sustituyen el verdadero conocimiento por fantásticos infundios sobre la divina providencia y los milagros.

[28] J. L. Vives, *Introducción a la sabiduría,* ed cit. pág. 240.
[29] Ibídem, pág. 239.
[30] J. L. Vives, *Tratado del alma,* pág. 87, Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires-México, 1945.

Huarte enjuicia críticamente las Sagradas Escrituras, según él oscuras y misteriosas en alto grado, a más de no ser convincentes para todo el mundo.

Las obras de Huarte, que resultaban peligrosas para la Iglesia, fueron prohibidas.

La lucha contra la escolástica y el oscurantismo y en favor de una nueva cultura, la cultura humanista, también se libró en los *Países Bajos* durante los siglos XV y XVI. Entre los pensadores avanzados de este tiempo descuella especialmente el escritor satírico *Erasmo de Rotterdam* (1466-1536).

La obra más popular de Erasmo es el *Elogio de la locura* (1509), en la que se defendía la necesidad de extender la ilustración como medio para corregir todos los males sociales. Erasmo se mofaba con gran ingenio de los vicios de la sociedad feudal, que estaban, como él mismo decía, bajo la protección de la "Reina de la Locura". Al atacar al clero católico, Erasmo recomendaba cuidarse de los teólogos y escolásticos como quien se cuida de un "cenagal hediondo". Y acerca de los filósofos escolásticos escribe: "Efectivamente, no conocen nada con certeza y pretenden saberlo todo. No se conocen siquiera a ellos mismos y, como su vista es corta y su espíritu desvaría, no ven la fosa abierta a sus pies, ni la roca que se alza a un palmo de sus narices. Pero esto no les impide decir que contemplan las ideas, los universales, las formas —separadas de las cosas—, las primeras materias, las esencia y otras cosas parecidas." [31]

Erasmo de Rotterdam era un convencido enemigo de las guerras de conquista y escribió un trabajo titulado *Lamento del mundo*, en el que se manifestaba en defensa de las relaciones pacíficas entre los pueblos. Por oposición a la guerra, la obra comienza con una verdadera apología en favor de la paz.

Erasmo vinculaba el interés por la guerra con los intereses de "tiranía de la nobleza", opuesta a las gentes sencillas, ansiosas de paz.

"La mayor parte del pueblo —escribe Erasmo— odia la guerra y ora por la paz. Sólo unos pocos, cuyo infame bienestar depende del dolor del pueblo, desean la guerra. Ahora bien, juzgad vosotros mismos si es justo que el deshonor de ellos tenga un valor y una fuerza superiores a la voluntad de todas las buenas gentes." [32]

Durante los siglos XV-XVI se desarrolló en Francia una aguda lucha ideológica que halló expresión en las manifestaciones de los pensadores avanzados contra la preponderancia de la escolástica medieval.

En el siglo XVI Francia seguía el camino del desarrollo capitalista. Los comerciantes franceses impulsaban el comercio de ultramar. En el país crecía la industria textil. Gradualmente iban desapareciendo los gremios medievales de artesanos y se desintegraban las relaciones feudales basadas en la servidumbre. Acuciados por la ruina provocada por la intensificación de la explotación feudal y por el yugo de los impuestos del Estado feudal, los hombres abandonaban en masa el campo.

[31] Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, trad. rusa, págs. 128-129. Moscú, 1938.

[32] Erasmo de Rotterdam, *Lamento del mundo*. Cita tomada de la revista *Problemas de Filosofía*, núm. 5, pág. 137, 1955. (En ruso se publica por primera vez.)

Fue un tiempo en que la burguesía crecía como clase en Francia. Cada vez aumentaba más y más su peso específico en la vida económica del país, desplazando de sus posiciones a las clases feudales. En estas condiciones fue creándose y fortaleciéndose en Francia, en el siglo XVI, el poder centralizado del Estado absolutista feudal; pero este proceso discurrió en medio de una larga y porfiada guerra civil entre las diferentes capas de la clase feudal. La guerra entre la Liga Católica y los hugonotes, librada bajo la enseña de la religión, llevó el país a la ruina y sólo trajo consigo calamidades para las masas populares.

Pierre de la Ramée (Petrus Ramus, 1515-1572), descollante filósofo francés de este tiempo, insistía en que la "sabiduría natural" y la "razón humana", no la revelación divina, son las únicas fuentes verdaderas del conocimiento. Consideraba que para perfeccionar las ciencias era necesario crear un método correcto, que él asociaba a las matemáticas.

Ramus combatía la lógica aristotélica, en la forma escolastizada con que dominaba en la Edad Media, y trató de crear una nueva lógica que estuviera exenta del formalismo de la escolástica medieval.

Herzen señala que Ramus formulaba "exigencias prácticas u oportunas. Repudiaba el formalismo y la logomaquia y quería aplicación y utilidad". Afirma asimismo que el filósofo francés "se defendió como un león" contra innumerables enemigos hasta que "terminó sucumbiendo en la lucha".[33]

En el apogeo de las interminables y devastadoras guerras de los hugonotes, el filósofo francés *Miguel de Montaigne* (1533-1592) hizo un llamamiento en favor de la tolerancia.

Montaigne pertenecía a una familia de comerciantes que había recibido un título nobiliario. Después de terminar sus estudios en el Colegio de Burdeos, fue nombrado consejero del parlamento bordelés, renunciando a este puesto en 1570; en 1581 fue elegido alcalde de Burdeos. En 1588, fue detenido, y a instancias de los elementos clericales se le recluyó en la Bastilla, recobrando su libertad poco después.

Caracterizando el pensamiento filosófico de Montaigne, Herzen escribe: "En Francia, por ejemplo, se había formado con anterioridad a Descartes una concepción filosófica de las cosas de carácter particular, una filosofía práctica, no científica, sin teoría formulada y que no se sometía a ninguna doctrina abstracta, a ninguna autoridad; era una concepción libre, basada en la vida, en la meditación, en el análisis de los acontecimientos vividos y, parcialmente, en la asimilación y el estudio persistente y vivo de los escritores antiguos; esta concepción empezó a mirar sencilla y francamente a la vida y sacaba de ella materiales y consejos; parecía superficial, porque era clara, humana y luminosa." [34]

Un rasgo distintivo de la filosofía de Montaigne es su escepticismo. Cambian los hombres, dice el pensador francés, y con ellos cambian también las opiniones; cada opinión es fruto del desarrollo individual del hombre y, por esta razón, no sería acertado atribuirle una validez objetiva. Montaigne dice que las ideas humanas son confusas e incomprensibles, y

[33] A. Herzen, *Obras filosóficas escogidas*, trad. española de J. Vento, pág. 240. Moscú, 1956.
[34] Ibídem, ed. citada, págs. 263-264.

de esto saca la conclusión de que hay que abstenerse de formular juicios precipitados. Los sentidos, principal fuente de nuestros conocimientos, son engañosos e inciertos, afirma Montaigne. Pero ¿acaso la razón humana puede darnos un conocimiento verdadero? Y responde negativamente diciendo que la razón es débil y ciega. Por esto, no le faltaba motivos al escéptico de la Antigüedad que decía que "filosofar es dudar".

Sin embargo, a diferencia del agnosticismo, el escepticismo de Montaigne no pone en tela de juicio la cognoscibilidad de la naturaleza.

El escepticismo de Montaigne se dirige, ante todo, contra la filosofía escolástica medieval. Sostiene que la escolástica es, en primer lugar, un revoltijo de opiniones contradictorias. En ella no encontramos ninguna certidumbre, pero sí muchas cosas absurdas, de tal modo que no es posible enunciar un absurdo que no haya sido enunciado anteriormente por algún filósofo.

En segundo lugar, según Montaigne, todo la filosofía escolástica se reduce a escritos sobre escritos y no es la ciencia, útil para el hombre, que descifra los secretos de la naturaleza y eleva su poder sobre ella.

"Podemos decir dándonos un aire de importancia: «Así lo dice Cicerón» o «ésta es la doctrina moral de Platón» o «he aquí las auténticas palabras de Aristóteles». Pero, ¿qué es lo que decimos nosotros por nuestra propia cuenta? ¿Cuáles son nuestros propios juicios? ¿Cuál es nuestra conducta? Pues, ciertamente, todo eso podría decirlo también un papagayo." [35]

Montaigne acepta la idea de la existencia de Dios y no pone en duda el misterio de la religión. Pero, a la vez, es partidario de la tolerancia religiosa y lucha contra los procesos de brujas emprendidos por el clero católico. Se mofa asimismo de la idea de la inmortalidad del alma y dice que ésta muere con el cuerpo.

El filósofo francés extiende su escepticismo al campo de la política. En sus *Ensayos* se opone a las convulsiones revolucionarias y a las innovaciones, y se pronuncia en favor de la observancia de las leyes. No obstante, mostrándose en este terreno tan escéptico como en sus concepciones filosóficas, habla del carácter confuso y oscuro de las leyes, de las formas del Estado y del derecho. "Sin embargo, sucede a veces —dice Montaigne— que el destino, cuyo poder excede siempre a nuestra previsión, nos coloca en una situación tan difícil que las leyes tienen que abrirse un tanto y ceder un poco." [36]

En sus *Ensayos,* Montaigne idealiza el régimen comunal primitivo de los indígenas del Nuevo Mundo. Sobre todo llama su atención la ausencia de cárceles, tribunales, policía y guerras religiosas entre ellos; asimismo atrae su atención la valentía de esos indígenas, su carácter franco, su honradez, etc.

La simpatía por el pueblo, por los pobres y por los sencillos trabajadores empapa toda la obra de Montaigne.

El pensador francés se pronuncia contra las hipócritas máximas de la moral religiosa y se atiene a los principios morales epicúreos. El fin

[35] M. Montaigne, *Ensayos,* Libro I, trad. rusa, pág. 177. Moscú-Leningrado, 1954.

[36] Ibídem, pág. 157.

último de nuestra virtud es el placer, entendido éste como placer espiritual, dice Montaigne.

El escepticismo de Montaigne, dirigido contra la concepción feudal-escolástica del mundo, entrañaba un programa positivo, cuyo primer punto era la defensa de la personalidad ideal, libre de las trabas feudales y de las limitaciones de casta, así como del yugo religioso, de la dictadura ideológica y política de la Iglesia. Montaigne defendía asimismo el derecho del individuo a sustentar sus propias opiniones.

El filósofo francés sitúa en el centro de su filosofía no el problema religioso, sino la personalidad humana como individualidad libre. *C'est moi que je peins* (Me pinto a mí mismo), dice Montaigne. Y en otro lugar afirma: "Me estudio a mí mismo; tal es mi física y mi metafísica."

El segundo punto del programa de Montaigne es el culto a la naturaleza. El orden inmutable de las cosas, independiente de la naturaleza humana y el incesante fluir, sujeto a leyes, del mundo natural; he ahí lo que admira y cautiva a Montaigne. La fe en la naturaleza y la confianza en su cognoscibilidad, junto con su exhortación a seguir las indicaciones de ella, coronan el escepticismo de Montaigne.

Montaigne se muestra hostil a toda teoría dogmática y apriorística del conocimiento. Parte de los hechos y defiende el método científico de investigación, basado en ellos. En este aspecto, es el precursor inmediato de Francisco Bacon y de otros pensadores avanzados de los siglos XVII-XVIII.

"La concepción de Montaigne —dice Herzen— ejerció una enorme influencia. Más tarde se desarrolló hasta darnos Voltaire y los enciclopedistas." [37]

Montaigne dio muestras de interés por las noticias que acerca de la Rus de Moscú daban los viajeros occidentales que la habían visitado. El propio filósofo francés aduce algunos datos (por cierto, inexactos) sobre Rusia.

Pedro Charrón (1541-1603), discípulo y continuador de Montaigne, nació en París. Ejerció la abogacía y más tarde se ordenó de sacerdote. En 1601 vio la luz su obra filosófica fundamental, *Sobre la sabiduría*, y su *Breve tratado de la sabiduría.*

En el tratado *Sobre la sabiduría* analiza la psique humana, las reglas del conocimiento y los aspectos esenciales del derecho como doctrina de las relaciones mutuas de los hombres. Charrón fue quien sistematizó el escepticismo de Montaigne.

La existencia humana, según Charrón, es vana, precaria y se halla expuesta a toda clase de infortunios. En verdad, el hombre no se distingue mucho de los animales con los que mantiene cierta "afinidad y parentesco". No obstante, es soberbio y orgulloso. Sus actos y su conducta debe someterlos al dictado de la verdadera moral.

El fundamento de esta moral estriba en seguir a la naturaleza. Y en el desvío de ella hay que buscar la causa de todos los vicios, de la soberbia y del orgullo del hombre. Al igual que Montaigne, Charrón predica el culto a la naturaleza. A juicio suyo, su esencia, más que incognoscible, es desconocida aún. La posibilidad del conocimiento se funda en el hecho

[37] A. Herzen, *Obras filosóficas escogidas*, ed. citada, pág. 264.

de que el hombre es un fragmento de la naturaleza y en el de que en cada hombre hay una parte de ella. Según Charrón, la naturaleza es la fuerza propulsora de toda la conducta humana; en última instancia la verdadera moral humana procede de la naturaleza, no de la religión. Las leyes de la naturaleza constituyen la fuerza motriz de la moralidad.

La observancia de las leyes de la naturaleza proporciona una base firme a la vida humana bajo la forma del "término medio", entendiendo por éste el punto de equilibrio entre los diferentes extremos y despropósitos en que suelen incurrir los hombres. Y, a la par con ello, da origen a ese "sentido común" que, al decir de Charrón, sirve de base tanto a la moral como al conocimiento. Remitiéndose a Epicuro y al epicureísmo, Charrón concibe como "placer" la "subordinación a la naturaleza" y el "sentido común".

Las ideas filosóficas de Montaigne y Charrón demuestran que el pensamiento filosófico de la época del Renacimiento, al apartarse cada vez más de la escolástica, se acercaba a su vez al conocimiento del hombre, es decir, al conocimiento de sus tendencias, capacidades, acciones, etc.

2. Las concepciones sociales de la época de la Reforma

Como ya lo hemos dicho anteriormente, en los países de la Europa Occidental y Central, la Iglesia Católica Romana era la organización central de todo el sistema feudal. De ahí que no se pudiera asestar un golpe contundente a las relaciones feudales mientras no fuese desgarrado el "velo de santidad" que las cubría, celosamente defendido por el catolicismo.

Uno de los intentos de la burguesía en ascenso encaminados a debilitar los lazos feudales fueron los movimientos *reformadores*, que se planteaban la tarea de reformar la Iglesia y de crear una dogmática que respondiera a los intereses de clase de la burguesía. Estos movimientos fueron como la chispa que cae en un barril de pólvora, y sirvieron de señal a las acciones revolucionarias populares contra la opresión feudal. En estos movimientos populares, que se combinaban como los movimientos reformadores bajo un ropaje religioso, se ocultaban las reivindicaciones de los trabajadores (campesinos, artesanos, indigentes urbanos, etc.), tendientes a transformar el régimen político y social.

Los primeros estallidos del movimiento de Reforma resonaron en el país de los checos, que ya en los siglos XIV-XV era uno de los más desarrollados de la Europa Central en el terreno económico y cultural. En este país, el movimiento antifeudal se fundía con la lucha nacional-liberadora contra la expansión alemana y con la acciones contra la Iglesia Católica. El movimiento liberador checo lo encabezaba en los primeros años del siglo XV *Juan Huss* (1371-1415). Oponiéndose a la autoridad de la Iglesia, puso en primer plano, junto con las "Sagradas Escrituras", a la razón humana y a la experiencia, y defendió el derecho de la personalidad humana a la libertad de pensamiento.

Pese a que los partidarios del Papa capturaron pérfidamente a Juan Huss y lo quemaron vivo en 1415, el movimiento hussita fue creciendo cada vez más. El Papa organizó una cruzada contra los checos, pero sus tropas fueron derrotadas completamente. En el campo anticatólico había

dos corrientes muy distintas. Los campesinos, artesanos y mineros formaban el ala radical hussita y eran conocidos como los *taboritas*, debido a que se reunían en la ciudad de Tabor. Además de ésta, existía también otra corriente hussita, opuesta al feudalismo, formada por las capas burguesas urbanas. Sus partidarios, los llamados *chasnikis*, se limitaban a exigir la secularización de los bienes eclesiásticos y la comunión para el pueblo. En 1420 y principios de 1421, los representantes de las capas pobres de la ciudad y del campo asumieron en Tabor un papel dirigente. En este tiempo, fueron formuladas y satisfechas parcialmente las reivindicaciones de las capas bajas urbanas y rurales: abolición del régimen de servidumbre y de las obligaciones feudales, y colectivización de la propiedad.

El ideológo de las capas pobres taboritas era *Martín Huska* (*Lokvis*), que predicaba la igualdad social y la necesidad de combatir a los explotadores. Temiendo el desarrollo del movimiento popular revolucionario, los sectores moderados hussitas traicionaron a los taboritas y llegaron a un compromiso con la Iglesia Católica y con los barones alemanes.

Uno de los pensadores político-sociales checos de la primera mitad del siglo XV fue *Pedro Helchitski* (1390-1460).

Las ideas de Helchitski son inconsistentes y contradictorias. Expresando la ira del pueblo, condenaba la desigualdad y la división en estamentos. Pero, al mismo tiempo, reflejando los sentimientos de las capas más atrasadas de los campesinos arruinados por los terratenientes y por la burguesía y no acertando a ver aún la vía real que lleva a la emancipación de los trabajadores, Helchitski consideraba la ciudad y el comercio como una "malvada invención de Caín" y agregaba que toda violencia, toda coerción es un mal que debe eludirse. Sus continuadores se agruparon posteriormente en una vasta y ramificada organización, conocida como "Los Hermanos de Bohemia".

Uno de los dirigentes de esta organización en el siglo XVII fue el célebre pedagogo y filósofo *Juan Amós Comenius* (1592-1670), que continuó las mejores tradiciones hussitas. En 1632 dio cima a su *Didáctica Magna*, en la que trataba de unificar los conocimientos dispersos hasta entonces en un todo coherente y único, es decir, en una filosofía y enciclopedia de las ciencias que Comenius denominaba "pansofía". Lleno de una fe ilimitada en la fuerza invencible del progreso humano, Comenius veía en la "pansofía" un medio para la organización pacífica y armónica de la sociedad. A la escolástica la calificaba de cámara de tormentos de la inteligencia, y la seudociencia escolástica la comparaba con una abigarrada manta hecha con andrajos.

Comenius consideraba que al investigar no había que apoyarse en argucias verbales, sino en las demostraciones lógicas fundadas en la generalización de los datos de la percepción sensible; a su modo de ver, los sentidos son el fundamento primero y necesario de todo conocimiento acerca del mundo. En el hombre se hallan, a manera de grano o de germen, las diversas capacidades, descubiertas y perfeccionadas por medio de la educación. Siendo como era un convencido humanista, Comenius propugnaba la enseñanza general en la lengua nativa y subraya, a la vez, el elevado papel de las ciencias naturales y de las matemáticas en la educación del hombre.

A principios del siglo XVI surge la Reforma en Alemania. También aquí este movimiento sigue dos direcciones: una, burguesa, y otra, popular, campesino-plebeya. Los burgueses, encabezados por *Martín Lutero* (1483-1546), estaban interesados en liberarse de la preponderancia de la Iglesia Católica; aspiraban asimismo a una "Iglesia barata", subordinada al poder civil, y exigían la secularización de los bienes eclesiásticos.

Luchando contra los ritos externos del catolicismo y trasplantando las normas religiosas a la conciencia del hombre, Lutero "ha negado al sacerdote que se halla fuera del laico, afirmando asimismo al sacerdote —interior— en el corazón del laico..." [38]

En los primeros tiempos de la Reforma, sus ideólogos proclamaban el valor de la razón humana, pero esto no duró mucho. Lutero, al que llenaba de pavor el movimiento revolucionario, se sumó al campo de la reacción, acompañando este paso de violentos ataques a la razón y a la ciencia.

Una vía absolutamente distinta siguió la Reforma popular. *Tomás Münzer* (nacido hacia 1490 y muerto en 1525) fue uno de los jefes de la terrible guerra campesina, cuyas llamas se extendieron por casi toda Alemania en los años 1524-1525. Münzer exhortó a atacar a los explotadores —a los señores feudales y a los ricos— con las armas en la mano y a destrozarlos como a "viejos pucheros". Münzer y sus compañeros de lucha hablaban de la necesidad de conquistar el "reino de los cielos" para las gentes sencillas aquí en la tierra; es decir, de la necesidad de transformar radicalmente las relaciones sociales.

"... Por el reino de los cielos —escribía Engels— Münzer no entendía otra cosa que una sociedad en la que ya no existieran las diferencias de clase, la propiedad privada, ni tampoco un poder estatal independiente, opuesto y ajeno a los miembros de la sociedad... (una sociedad en la que) todos los trabajos y los bienes serían comunes y en la que se establecería la igualdad más completa." [39]

Münzer era panteísta. Criticando los dogmas cristianos afirmaba que el paraíso y el infierno existen, pero no en un mundo ultraterreno, sino en el mundo real, como felicidad o desdicha social. Ahora bien, Cristo, a juicio suyo, no era más que un hombre.

La insurrección campesina fue ahogada en un mar de sangre. El propio Münzer cayó heroicamente al ser derrotado por los príncipes el levantamiento campesino. Como subrayaba Engels, en la época de Münzer aún no se daban las condiciones necesarias para plasmar las ideas que el mismo Münzer sólo había presentido confusamente.

La Reforma también llegó a Polonia en el siglo XVI, sobre todo a la región de Pomorie. La guerra campesina en Alemania, así como el eco del movimiento hussita en Bohemia, influyeron directamente sobre el desarrollo de las ideas anticatólicas y antipapales en Polonia. En este país, la Reforma se desenvolvió principalmente sobre la base del conflicto entre los señores feudales seglares y la Iglesia, razón por la cual tuvo un

[38] C. Marx. *Trabajos preparatorios de "La Sagrada Familia"*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, t. III, pág. 615, 1930.

[39] F. Engels, *La guerra de los campesinos en Alemania*, trad. rusa, pág. 46, 1953.

alcance limitado. Esto se reflejó asimismo en la ideología del Renacimiento polaco.

Ya desde finales del siglo XV venía manifestándose en Polonia un gran interés por los problemas de la filosofía y, especialmente, por los de la lógica. Los pensadores progresivos polacos, ante todo *Grzegorz de Sanok* (1403-1477) y, más tarde, *Adam Burski* (aprox. 1560-1611), se opusieron a la escolástica y elaboraron métodos inductivos de investigación. Posteriormente, E. Dembowski escribía que Grzegorz de Sanok "consideraba las argucias escolásticas como indignas de la razón humana, que debe ocuparse principalmente de las ciencias exactas..." [40] Los ataques de estos filósofos polacos a la escolástica concordaban con las ideas anticatólicas desarrolladas por la Reforma.

En el siglo XVI, y más tarde en Polonia, se difundió la doctrina de los llamados "Hermanos polacos", variante del arrianismo que reflejaba los sentimientos del ala izquierda y plebeya de la Reforma polaca. Los arrianos eran exponentes de un primitivo racionalismo. Uno de sus más ilustres representantes, *Andrés Wishowati*, sostenía en su tratado *Sobre la religión conforme a la razón* (1678) que la razón humana era la instancia superior cuando se trataba de determinar la veracidad de tal o cual principio de la fe. Del círculo de los "Hermanos polacos" salió también *Ludwig Wolzogen*, que impugnó la teoría de las ideas innatas. Partiendo de las posiciones de un sensualismo materialista, escribía Wolzogen: "Me atrevo a afirmar que si fuera posible que el hombre naciera sin órganos sensoriales y dotado solamente de la capacidad de pensar, no tendría ninguna idea de las cosas, salvo una vaga sensación, casi animal, de su existencia." [41] Una posición afín a los arrianos sustentó *Juan Jonston*, autor de *La inmutabilidad de la naturaleza*, obra publicada en Amsterdam en 1632. En ella, bajo un ropaje panteísta, se exponían ideas materialistas. Jonston ponía en primer plano la deducción matemática, pero al mismo tiempo valoraba altamente el método empírico de conocimiento. Los arrianos Grzegorz Pavel y Simon Budni negaban la inmortalidad del alma y la posibilidad de que pudiera existir fuera del cuerpo humano.

Los "Hermanos polacos" exigían la igualdad social y la abolición de la explotación del hombre por el hombre. El Estado, cualquiera que fuese, era para ellos fuente del mal. Entre los "Hermanos polacos" había también partidarios de la abolición total de la propiedad privada; pero, al mismo tiempo, la idea de no responder con la violencia al mal se hallaba también muy difundida en el seno del movimiento arriano.

En el siglo XVI, destacó en Polonia el gran sociólogo y teórico en el campo del derecho público *Andrés Frycz Modrzewski* (1503-1572), eminente ideólogo del movimiento humanista polaco. Expresando los intereses de los círculos avanzados de la nobleza y de los comerciantes, en su obra *Rectificación de la Rescz Pospolita* (traducida a varios idiomas

[40] E. Dembovski, *Ensayo de historia de la literatura polaca*, pág. 48. Poznan, 1844 (en polaco).

[41] *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Descartis*. Bibl. Fratr. Polon., t. II, dziel Wolzogena, pág. 82. Cita tomada de la revista polaca *El Pensamiento Filosófico*, núm. 1 (15), pág. 104. Varsovia, 1955.

europeos) formulaba la idea de que la "nación" polaca debía estar integrada por todo el pueblo y no sólo por un estamento. Modrzewski exigía el fortalecimiento del poder real y criticaba la concepción teocrática y la doctrina del origen divino del derecho. Asimismo, luchaba en favor de la creación de un Estado secular poderoso y centralizado y, además, sustentaba algunas ideas democráticas. Así, por ejemplo, sostenía que el Gobierno debía responder ante los ciudadanos, que las gentes sencillas debían tomar parte en la elección de los reyes polacos y, por último, afirmaba la igualdad de todos los estamentos ante la ley.

A consecuencia de la Reforma, el Papa romano perdió su dominio en diferentes países y regiones de Europa. Mientras tanto, el protestantismo se convirtió en una religión oficial, que venía a justificar y santificar las relaciones de explotación.

La desintegración del régimen feudal y la formación del capitalismo, fenómeno que ocurrió en los países de Europa Occidental durante los siglos XV-XVI, planteó diversos problemas de carácter sociológico a la filosofía y al pensamiento político-social. De ellos, uno de los más importantes era el problema del Estado. Los ideólogos del feudalismo ya caduco defendían las ideas reaccionarias de la teocracia cosmopolita y de la estructura jerárquica feudal. En cambio, los ideólogos de la burguesía, clase progresiva en aquella época, sustentaban en oposición a las concepciones teocrático-feudales la idea de un Estado secular, nacional y centralizado.

También se oponían a la ideología feudal los partidarios de una democracia plebeya, que soñaban con una transformación radical del régimen social.

En este tiempo aparecieron ideas relativas a los "derechos naturales" del hombre y a la "soberanía del pueblo". Estas ideas se anticipaban al establecimiento de nuevos regímenes políticos que, respondiendo a los intereses del desarrollo capitalista, habrían de suprimir el desmembramiento feudal y las arbitrariedades de los señores. En ese tiempo fueron rechazadas asimismo las doctrinas apologéticas que afirmaban que el poder estatal había sido instituido por Dios. Sin embargo, las ideas del "derecho natural" y de la "soberanía del pueblo" no podían plasmarse aún, en aquella época, en realidad.

La amenaza que representaban las explosiones revolucionarias de las masas explotadas planteaba a los ideólogos burgueses la necesidad de fundamentar la teoría del Estado "fuerte", capaz de aplastar no sólo la resistencia de los señores feudales, sino también el movimiento revolucionario popular.

La teoría de *Nicolás Maquiavelo* (1469-1527) puede servir de ejemplo típico de las teorías sociales antipopulares de la burguesía. En la época en que vivió y actuó Maquiavelo, Italia se hallaba desmembrada en una serie de pequeños Estados, enemigos entre sí, y estaba sujeta a las devastadoras invasiones de las tropas extranjeras.

Por el contenido de sus ideas, Maquiavelo era un ideólogo de la burguesía italiana, partidario del empleo de una "mano de hierro" y de la aplicación de cualquier medio para reprimir el descontento de las masas populares explotadas y afirmar en Italia un Estado secular y único.

De los nobles decía Maquiavelo que "tales hombres son completamente enemigos de todo régimen bien ordenado". Y afirmaba asimismo que "nada aparece tan terrible como una multitud amotinada..." [42]

Para Maquiavelo, el "interés material" era la fuerza propulsora de la historia, siendo la propiedad privada el más poderoso de todos. Los hombres olvidan más fácilmente la muerte de su padre que la pérdida de sus bienes, decía Maquiavelo. En sus obras históricas, exentas de contenido ideológico, hay atisbos de la sujeción a leyes que preside los fenómenos sociales. En sus trabajos, Maquiavelo demuestra en lo fundamental que en la sociedad existe la lucha de clases, pero sin comprender todavía sus causas ni su verdadero carácter.

Según Maquiavelo, la base del Estado es la fuerza, con absoluta independencia de todo principio moral. Su famosa obra *El Príncipe* es una cínica apología de la violencia, de la perfidia y de la doble faz en política.

De hecho, Maquiavelo se pronunció en favor del establecimiento de la más implacable dictadura de las clases explotadoras en las condiciones de la acumulación originaria del capital y en la situación peculiar de una Italia dividida y avasallada por la Iglesia y los extranjeros.

Destacado representante del pensamiento político-social fue *Juan Bodin* (1530-1590), partidario e ideólogo del Estado absolutista francés, al que se debe una formulación de la idea de la soberanía estatal. Combatió las concepciones reaccionarias de la Iglesia Católica sobre el poder universal del Papa, concepciones de carácter abiertamente cosmopolitas dirigidas contra la soberanía de los Estados nacionales que se desarrollaban en aquella época. Las ideas de Bodin sobre la soberanía nacional, que respondían a los intereses de los Estados nacionales ya creados, tenían un carácter progresivo.

3. Los primeros socialistas utópicos. Tomás Moro y Campanella

A diferencia de los ideológos de la burguesía, convertidos en apologistas del incipiente régimen burgués y del Estado centralizado, defensor de los intereses del desarrollo capitalista, en el alba misma del capitalismo aparecieron también pensadores avanzados que reflejaban los sentimientos y las esperanzas de las capas bajas del pueblo y que bosquejaban confusamente un porvenir lejano. Entre ellos figuraban, junto a Münzer, políticos y pensadores tan eminentes como Tomás Moro y Campanella, autores de las primeras utopías socialistas.

A principios del siglo XVI, a raíz del desplazamiento de las principales rutas comerciales del Mar Mediterráneo al Océano Atlántico, comenzó a desarrollarse rápidamente la economía de Inglaterra. Tanto en la propia Inglaterra como en otros países del continente (como Holanda, por ejemplo), el progreso de la manufactura textil exigía cada vez mayor cantidad de lana. La cría de ovejas, para la cual se daban condiciones naturales

[42] Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*. N. Maquiavelo, *Obras políticas*, trad. española de E. Navarro, págs. 190, 194. Librería Editorial "El Ateneo", Buenos Aires, 1952.

favorables en Inglaterra, resultó más ventajosa que el cultivo de cereales. Con este motivo, recurriendo abiertamente a la violencia, los terratenientes expulsaron a los campesinos de los lugares donde estaban asentados, de aldeas enteras no dejaron piedra sobre piedra y cercaron las tierras libres, transformándolas en pastizales. El "cercamiento" de tierras es uno de los rasgos característicos de la acumulación capitalista originaria.

A comienzos del siglo XVI desplegó su actividad en Inglaterra Tomás Moro y surgió su doctrina utópica.

Tomás Moro (1478-1535) nació en Londres en el seno de la familia de un juez. Hizo sus estudios en la Universidad de Oxford y ejerció la abogacía en Londres, adquiriendo cierta popularidad entre los comerciantes. En 1504 fue elegido miembro del Parlamento, donde luchó contra las medidas impositivas de Enrique VII. Durante el reinado de Enrique VIII, Moro desempeñó importantes puestos públicos. En 1523 se le eligió Presidente de la Cámara de los Comunes, y en 1529 fue designado Lord Canciller, pero después de algún tiempo renunció a todos sus cargos a causa de sus divergencias con el rey sobre la política eclesiástica. En 1534 fue encarcelado y, en 1535, decapitado. Moro se ha ganado un lugar en la historia como autor de su admirable *Libro de Oro, tan útil como festivo, sobre la mejor organización del Estado y sobre la nueva isla de Utopía*, obra que publicó en 1516. De ella procede el término de "utopía", palabra que, traducida del griego, significa "lugar que no existe en ninguna parte".

En su *Utopía*, Moro critica el régimen capitalista que a la sazón estaba desarrollándose, y que, según él, sólo traía innumerables calamidades a los campesinos y a los artesanos. "Vuestras ovejas... que tan mansas eran y que solían alimentarse con tan poco, han comenzado a mostrarse ahora, según se cuenta, de tal modo voraces e indómitas que se comen a los propios hombres..." [43] El ganado, dice Moro, vive mejor que los pobres, arruinados con el "cercamiento" de las tierras, mientras que en el polo opuesto se enriquecen los parásitos, hundidos en el brillo, en el lujo y la depravación.

Con una extraordinaria sagacidad, Moro veía las raíces de estos males en la propiedad privada. Decía también que el Estado no era sino una confabulación de los ricos para oprimir al pueblo sencillo.

La *Utopía* pinta una sociedad ideal en la que no existe la propiedad privada, donde todo el mundo trabaja y no hay pobres ni ricos. Es característico que Moro, al proponer su vida social ideal, no haga hincapié en el consumo, sino en la producción. Sin embargo, se representaba la producción como el trabajo a mano medieval idealizado. Periódicamente, la parte de la población de la isla ocupada en la industria es transferida a la agricultura, y viceversa. Para Moro, la familia patriarcal es la célula económica fundamental.

En la *Utopía* de Moro hay también elementos que prefiguran el futuro: el atisbo de las ventajas que reporta la organización centralizada de la producción y la distribución, la idea de la electividad de todos los

[43] Tomás Moro, *Utopía*, versión del latín por Agustín Millares Carlo. En *Utopías del Renacimiento*, pág. 17. Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. México-Buenos Aires, 1956.

funcionarios públicos, la elevada apreciación del arte y su moral optimista, llena de vitalidad.

Poniendo al desnudo el parasitismo social, Moro exige que todos los ciudadanos participen en el trabajo físico, del cual solamente pueden liberarse dos clases de ciudadanos: los que cumplen durante cierto tiempo funciones públicas y los que realizan una labor científica.

Otro utopista de esta época es el italiano *Tomás Campanella* (1568-1639). Nació en Calabria; a los catorce años ingresó en la Orden de los dominicos. En el convento consagró muchos esfuerzos a su propia formación filosófica. Sobre él ejerció una influencia especial el filósofo Telesio, que se caracterizaba por su independencia de pensamiento. En 1591, Campanella publicó su primera obra filosófica, *La filosofía, demostrada por los sentidos*. Como propagador de la nueva filosofía y de la libre ciencia, Campanella tuvo que comparecer más de una vez ante los tribunales eclesiásticos para responder de su independencia de pensamiento. Este ardiente patriota, movido por su amor a la patria martirizada por los invasores extranjeros, encabezó en Calabria en 1599 un levantamiento contra el dominio español. Fue encarcelado por ello, pasando en la cárcel veintisiete años. Sin embargo, ni los largos años de reclusión ni los tormentos pudieron quebrantar el espíritu de este valeroso propagandista de un mejor orden social.

En su soneto *Sobre las raíces de los grandes males del universo*, Campanella escribía:

> Yo nací para aplastar estos vicios:
> sofística, hipocresía y tiranía. [44]

Por sofística entendía la escolástica inerte, y por hipocresía, las untuosas prédicas de los oscurantistas eclesiásticos.

Estando en la cárcel, Campanella escribió en 1602 su célebre utopía *La Ciudad del Sol* ("Civitas solis"), que sólo pudo salir a la luz en 1623. Puesto en libertad en 1626, Campanella huyó a Francia, en 1634, ante la amenaza de ser detenido de nuevo; finalmente, murió en este país.

Es indudable que las ideas de su libro fueron dictadas por las calamidades de los trabajadores arruinados en aquel tiempo.

Campanella traza un cuadro utópico de la sociedad ideal en la que se han abolido la propiedad privada y la familia individual. Esta nueva sociedad se basa en el trabajo general que representa la tarea más honrosa; con semejante organización social, cada individuo sólo necesita trabajar cuatro horas al día. El fin de esta "ciudad del Sol" es la felicidad terrena de sus habitantes (los "solianos") y el desarrollo de la cultura.

Campanella daba una gran importancia a los descubrimientos e inventos científicos y técnicos, viendo en ellos la base de toda transformación de las relaciones sociales.

Al igual que Moro, Campanella atribuía una gran significación a una elevada organización militar, ya que preveía el peligro de que la sociedad ideal pudiera ser atacada por codiciosos vecinos. Moro y Campane-

[44] T. Campanella, *La Ciudad del Sol*, Soneto VIII, trad. rusa. Moscú, 1954.

lla hablan de la superioridad moral, organizativa y técnica de los "utopianos" y de los "solianos" en los asuntos militares. Las ideas filosóficas de Campanella se caracterizan por el entrelazamiento de lo viejo y lo nuevo, propio de la época del Renacimiento. Al proyectar sus aparatos volantes, Campanella cree al mismo tiempo en la magia y en la astrología, y habla de la animación de todo el cosmos. Incluso los planetas son para él seres animados independientes.

En las doctrinas de Moro y Campanella, que formularon las primeras utopías socialistas ya en el período de la acumulación capitalista originaria, se reflejaban las reivindicaciones progresivas de las capas bajas del pueblo, a saber: establecimiento de la plena igualdad, del bienestar y de la paz, y desarrollo de las fuerzas espirituales de la humanidad. Por esta razón ambos pensadores ocupan un lugar de honor en la historia de las doctrinas socialistas y en el desenvolvimiento del pensamiento social avanzado.

4. La lucha de la ciencia contra la teología en los siglos XV-XVI. Nicolás Copérnico.

Durante los siglos XV-XVI la ciencia rompió cada vez más abiertamente con la teología, bajo cuya férula había estado en la Edad Media; emprendió asimismo su propia vía de desarrollo y comenzó a oponerse a la religión y a la Iglesia. La burguesía, que ya era en aquel tiempo una clase progresiva, necesitaba las ciencias naturales como fundamento teórico de la técnica y como arma ideológica para luchar contra la ideología religiosa. "Paso a paso, con el auge de la burguesía —escribía Engels—, iba produciéndose el gran resurgimiento de la ciencia. Volvían a cultivarse la astronomía, la mecánica, la física, la anatomía, la fisiología. La burguesía necesitaba, para el desarrollo de su producción industrial, una ciencia que investigase las propiedades de los cuerpos físicos y el funcionamiento de las fuerzas naturales. Pero, hasta entonces, la ciencia no había sido más que la servidora humilde de la Iglesia, a la que no se le consentía traspasar las fronteras establecidas por la fe; en una palabra, había sido cualquier cosa menos una ciencia. Ahora, la ciencia se rebelaba contra la Iglesia; la burguesía necesitaba a la ciencia y se lanzó con ella a la rebelión." [45]

El desarrollo de las ciencias naturales transcurrió en medio de una lucha implacable, que reflejaba el conflicto entre las fuerzas antifeudales, incluyendo los círculos progresivos de la burguesía, y los defensores del régimen feudal. La ciencia avanzada tenía sus propios mártires, los caídos o los perseguidos por defender la verdad, por exhortar a conocer las leyes de la naturaleza. Entre ellos figuraban Giordano Bruno, Miguel Servet, el pensador italiano Vanini, quemado vivo por la Inquisición; el holandés Vesalio, fundador de la anatomía científica, martirizado por la Iglesia Católica; el gran Galileo, víctima de las persecuciones de los clérigos y muchos otros eminentes pensadores y científicos.

[45] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. II, pág. 94. Moscú, 1952.

Durante los siglos XIV-XV se desarrollaron profundamente muchas ramas de la industria basadas en el conocimiento de las leyes de la mecánica (industria textil, fabricación de relojes, construcción de molinos), de la física (fabricación de vidrios para anteojos), de la química (industria de colorantes) y de la metalurgia. Estas actividades productivas ampliaron el campo de la experiencia y de los conocimientos, hicieron posible la construcción de instrumentos absolutamente nuevos y contribuyeron a un rápido desarrollo de la técnica de la experimentación científica. Para el progreso de la ciencia tuvieron una importancia especial el telescopio y el microscopio, inventados posteriormente.

Los grandes descubrimientos geográficos ampliaron también las ideas del hombre sobre nuestro planeta y sobre su superficie, así como sobre los seres vivos que habitan en él. Ello contribuyó, a su vez, a la acumulación de un riquísimo material, basado en hechos, obtenido en diversos campos de la ciencia: geografía física, medicina, zoología y botánica. Se elevó también el interés por la astronomía. La invención de la imprenta fue de una importancia excepcional para el progreso de la ciencia. Muchas innovaciones técnicas (como la pólvora, la brújula, el papel y otras) fueron traídas de China a Europa.

Con el desarrollo de las ciencias naturales se pudo disponer de un abundante material basado en hechos para fundamentar científicamente la filosofía materialista.

A partir de la segunda mitad del siglo XV se planteó a las ciencias naturales, con toda fuerza, la necesidad de crear un nuevo método de investigación de la naturaleza, de estudiar experimentalmente sus fenómenos. Engels ha señalado que sólo a partir de entonces se hizo posible una ciencia propiamente experimental y sistemática.

Por oposición al método escolástico, que establecía todas sus conclusiones y pruebas sobre la base de la confrontación de textos y de silogismos verbales, las ciencias naturales empíricas exigían la investigación experimental, así como la comprobación y demostración de cualquier tesis o conclusión por medio de la experiencia.

La investigación empírica de la naturaleza fue considerada no sólo como fuente de conocimiento, sino también como criterio de la veracidad de tales o cuales afirmaciones de carácter científico-natural. Para comparar ambos métodos de razonamientos —el escolástico y el basado en el conocimiento empírico— podemos aducir una disputa sobre el número de dientes de los caballos. Los escolásticos, indiferentes a los fenómenos de la naturaleza, sostenían la disputa basándose en una confrontación de los textos de Aristóteles con los de otras autoridades de su "ciencia". En cambio, para el investigador científico de la naturaleza, la respuesta no estaba en los escritos de los antiguos, ni en las afirmaciones de las autoridades, sino en la realidad misma, en la naturaleza, en la vida. Los filósofos materialistas y los investigadores científicos de la naturaleza sólo admitían una autoridad: la realidad, la naturaleza, la vida; y sólo reconocían en ella un camino válido para obtener las respuestas a las preguntas planteadas: la experiencia.

El amplio desarrollo de las ciencias naturales, de la investigación empírica de la naturaleza, planteaban a la filosofía materialista, cada vez más apremiantemente, la tarea de elaborar teóricamente y de generalizar

los procedimientos de investigación empírica, es decir, de crear procedimientos de conocimiento empírico con el carácter de métodos científicos. No es casual que la gnoseología materialista se desarrollara en la época del Renacimiento precisamente en relación con el problema de las fuentes del conocimiento y de la certidumbre de los conocimientos derivados de la experiencia. Esta experiencia, mediante la cual el sujeto entra en una relación directa e inmediata con el objeto, debía servir también de punto de partida para el desarrollo ulterior de la filosofía materialista, así como para la elaboración sistemática de la teoría materialista del conocimiento.

La investigación empírica se basaba en el empleo de los métodos de observación y de experimentación. La observación se limitaba a una simple contemplación, al registro de los fenómenos existentes en el mundo objetivo fuera e independientemente del observador. Ya en la época del Renacimiento comenzaban a desarrollarse, junto a la observación, los métodos de investigación experimental. En contraste con la observación, la experimentación supone una activa intervención del investigador en el curso del proceso natural a fin de distinguir el fenómeno en su estado "puro", liberándolo de las influencias accesorias que empañan y perturban a veces la esencia del fenómeno estudiado. El experimentador coloca el objeto en cuestión en circunstancias artificiales y en ellas reproduce el proceso que le interesa en su forma "pura", es decir, liberado de toda clase de influencias y factores extraños. Ya de esto se deduce que el experimento representa una fase de la investigación empírica mucho más elevada que la simple observación. Supone asimismo que el investigador comienza a utilizarlo para comprobar la veracidad de tales o cuales hipótesis o conjeturas científicas. El desarrollo ulterior de los métodos experimentales de investigación científica y su transformación en métodos empleados sistemáticamente en diversas ciencias, como la mecánica, la física y la química, y más tarde en la biología, condujeron de lleno a la necesidad de recurrir cada vez con más frecuencia al pensamiento teórico, al manejo de los conceptos científicos, a la generalización teórica del material empírico acumulado y, por último, a la formulación de hipótesis científicas cada vez más amplias. Esta tendencia a fundamentar teóricamente la investigación empírica comenzó a manifestarse ya en la época del Renacimiento, si bien todavía de un modo débil.

A medida que progresaban y se perfeccionaban los conocimientos científico-naturales, así como su generalización filosófica y el empleo de los datos científicos con vistas a la deducción de conclusiones gnoseológicas materialistas, se iba ahondando cada vez más la ruptura entre la ciencia y la teología; ruptura determinada ante todo por el hecho de que la ciencia natural empírica venía a fortalecer y a fundamentar la concepción materialista de los fenómenos de la naturaleza, profundamente hostil a toda religión.

La doctrina heliocéntrica, creada por el gran astrónomo polaco Nicolás Copérnico, representó un paso revolucionario que condujo a la supresión de la antigua subordinación de la ciencia a la teología.

Nicolás Copérnico (1473-1543) consagró toda su actividad científica a demostrar que los movimientos aparentes del Sol y de las estrellas, observados por el hombre, podían explicarse en realidad por el movimien-

to de rotación que describe la Tierra alrededor de su propio eje cada 24 horas, y por su movimiento anual de traslación en torno al Sol; en consecuencia, el centro de nuestro sistema planetario no es la Tierra, sino el Sol. Estas ideas, dadas a conocer en la obra de Copérnico titulada *Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes*, provocaron una transformación radical en toda la concepción del mundo vigente en aquella época.

El mérito inmenso de Copérnico reside, ante todo, en haber expuesto en forma rigurosamente científica la tesis heliocéntrica (del término griego "helios", Sol), vislumbrada ya en la Antigüedad por Aristarco de Samos, después de someter a una decidida crítica la hipótesis geocéntrica de Ptolomeo, según la cual la Tierra era el centro del sistema planetario, girando en torno de ella el Sol y los demás planetas.

Al impugnar las tesis fundamentales de la hipótesis de Ptolomeo, Copérnico partía en lo fundamental de posiciones filosóficas materialistas. Concebía de un modo materialista el papel del conocimiento sensible y señalaba el carácter limitado del empirismo estrecho y unilateral. Afirmaba, asimismo, que el error de la hipótesis ptolemaica estribaba en distinguir lo aparente de lo real y en tomar lo que sólo es apariencia por realidad. Ahora bien, si la Tierra se mueve realmente, al hombre que habita en ella debe parecerle que todos los cuerpos cósmicos que se hallan más allá de sus límites se mueven también a la misma velocidad, sólo que en dirección opuesta. Partiendo de la premisa de que la Tierra permanece inmóvil en el centro del Universo, Ptolomeo tomó por un movimiento real precisamente ese tipo de movimiento aparente.

Decía Copérnico: "¿Por qué no reconocer que al cielo sólo le corresponde la apariencia de un movimiento de rotación cada 24 horas y que su realidad es el movimiento de la Tierra misma, de tal modo que aquí sucede lo que se cuenta en la *Eneida* de Virgilio: «Zarpamos del puerto, y campos y aldeas se alejan de nosotros»? Pues cuando el barco se mueve tranquilamente, los marinos se imaginan que todo lo que se halla fuera de él se mueve también a semejanza del barco, en tanto que se consideran a sí mismos y todo lo que está con ellos como si permanecieran en reposo." [46]

Partiendo de la necesidad de distinguir los movimientos reales y los aparentes, Copérnico sostenía que es la Tierra y no el Sol la que describe verdaderamente el movimiento anual. De donde deduce lo siguiente: "Lo que se nos presenta como movimiento del Sol no deriva del movimiento de éste, sino del movimiento de la Tierra y de su esfera, junto con la cual giramos alrededor del Sol como cualquier otro planeta. Por tanto, la Tierra tiene más de un movimiento.

"Los movimientos aparentes simples y retrógrados de los planetas no se deben a su propio movimiento, sino al de la Tierra. Así, pues, el movimiento de la Tierra por sí solo basta para explicar también las numerosas desarmonías aparentes del cielo." [47]

Se asestó un golpe a la teología en su punto más importante, más sensible. Después de quebrantar la concepción teológica del mundo, el gran descubrimiento de Copérnico tenía que revolucionar forzosamente

[46] Cita tomada de la obra *Nicolás Copérnico*, pág. 29. Moscú-Leningrado, 1947 (en ruso).

[47] Obra citada, pág. 32.

todas las ciencias naturales. Este descubrimiento venía a refutar las leyendas bíblicas que hasta entonces parecían inconmovibles. Resultaba que la Tierra no era ya el centro del universo, sino pura y sencillamente uno de los planetas que giran alrededor del Sol, y se llegaba lógicamente a la conclusión de que el mundo, el universo, no podía considerarse creado "racionalmente" por Dios para el hombre, como afirmaban los teólogos. Tampoco existían espíritus que habitaran y movieran las esferas celestes. Las leyendas bíblicas no eran más que mitos. Al decir de Engels, la doctrina de Copérnico fue "el acto revolucionario con que las ciencias naturales declararon su independencia..." [48] La audaz innovación del gran sabio polaco significó una verdadera "revolución en el cielo", precursora de la que habría de operarse en las relaciones terrenas, sociales.

Copérnico asestó también un serio golpe a las concepciones escolásticas sobre el movimiento de los cuerpos, concepciones que arrancaban de la división aristotélica de los movimientos en movimientos "perfectos" (celestes) e imperfectos (terrenos). Copérnico sostenía que no existe ninguna diferencia de principio entre los movimientos celestes y los terrestres; los principios de una misma y única mecánica rigen en todas partes.

El descubrimiento copernicano constituyó un ejemplo de audacia teórica. El sabio polaco se pronunció contra la opinión de que la evidencia inmediata proporciona una verdad absoluta y, con ello, impulsó la creación de una teoría científica del conocimiento. El astrónomo polaco ha entrado en la historia de la filosofía y de la ciencia como un gran innovador científico y pensador materialista.

Todas las fuerzas de la reacción feudal y, en primer lugar, el Papado, se movilizaron contra la "herejía" copernicana. La obra de Copérnico *Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes* fue incluida en el índice de libros prohibidos como obra francamente herética.

Tampoco los protestantes admitieron el sistema heliocéntrico. Lutero rechazó totalmente la doctrina de Copérnico y calificó al sabio polaco de hombre que aspiraba a "trastrocar todo el arte de la astronomía". Para "demostrar" la falsedad del sistema heliocéntrico, la clerecía apelaba a ridículos argumentos, entre ellos el de que las leyendas bíblicas decían que Josué había pedido a Dios que detuviera la marcha del Sol, no de la Tierra, a fin de poder terminar una batalla. De ahí se deducía, según los clérigos, que si Dios hubo de parar precisamente el Sol, ello significaba que lo que se movía era el Sol, no la Tierra. Este ejemplo puede ilustrarnos cómo los teólogos continuaban aferrados a su método escolástico, fundado en las opiniones de las autoridades y en los textos de la Sagrada Escritura.

Las ideas de Copérnico fueron desarrolladas fecundamente por el gran sabio alemán, *Juan Kepler* (1571-1630), que formuló las leyes fundamentales del movimiento de los planetas alrededor del Sol. Continuando las tradiciones copernicanas, Kepler apreció en alto grado la significación teórica de los trabajos de Copérnico. En el gran astrónomo polaco vio a un hombre de genio superior y de independencia de pensamiento.

El descubrimiento de Copérnico tuvo una gran importancia para la elaboración de un cuadro científico del universo, ya que abrió el cami-

[48] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*, C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. española, t. II, pág. 55.

no al conocimiento de las leyes más generales del movimiento mecánico que rigen en la naturaleza.

5. La lucha del materialismo contra el idealismo en la Italia de fines del siglo XVI. Giordano Bruno.

El gran pensador italiano *Giordano Bruno* (1548-1600) sacó conclusiones profundamente materialistas y ateas de la teoría heliocéntrica de Copérnico. Nació en Nola, cerca de Nápoles. A los quince años entró en la orden dominicana. Gracias a un esfuerzo tenaz e independiente se convirtió en uno de los hombres más cultos de su tiempo.

Por sus ideas avanzadas fue acusado de "herejía" y excomulgado. Viose obligado a huir de Italia y, durante largos años, tuvo que vagar por Suiza, Francia, Inglaterra y Alemania, difundiendo en todas partes una concepción materialista del mundo.

En 1592 regresó a Italia, donde fue capturado por la Inquisición y arrojado a la cárcel. Pese a las torturas que sufrió, no se retractó de sus convicciones, siendo condenado a muerte. "Tenéis más miedo al pronunciar mi sentencia que yo al escucharla", dijo Giordano Bruno dirigiéndose a sus verdugos. Finalmente, el 17 de febrero de 1600 fue quemado vivo en la Plaza de las Flores, en Roma.

Bruno fue un pensador avanzado, exponente del nuevo régimen social en formación, luchador ardoroso en favor de la ciencia progresiva y adalid de una concepción antifeudal y anticlerical del mundo. Sus obras principales son las siguientes: *La cena de las cenizas* (1584), *De la causa, principio y uno* (1584), *Del infinito, del universo y los mundos* (1584), *Del triple mínimo y de la medida* (1591), *De lo inmenso y de los innumerables* (1591), *De la mónada, del número y de la figura* (1591). En el libro titulado *La expulsión de la bestia triunfante* (1584) desenmascara al papado y a la religión católica. Su obra *El misterio de Pegaso, con el anexo del asno de Killen* (1586), constituye una brillante y cáustica sátira contra los escolásticos y teólogos medievales.

Apoyándose en los progresos de las ciencias naturales y, sobre todo, en las conquistas de la astronomía, Giordano Bruno sostuvo una osada lucha contra la religión oficial y la escolástica. En sus libros y en sus manifestaciones verbales puso de relieve incansable y apasionadamente la importancia científica del viraje revolucionario realizado por Copérnico en el campo de las ciencias naturales. Al mismo tiempo sometió a crítica la física aristotélica y expuso una serie de fecundas ideas cosmológicas y astronómicas. Así, por ejemplo, sostuvo la tesis de la infinitud del universo y de la pluralidad de los mundos; atisbó asimismo el movimiento de rotación del Sol y de las estrellas alrededor de su propio eje y, por último, afirmó la unidad material del mundo y el carácter objetivo de sus leyes.

Giordano Bruno no se limitó a defender y propagar el alcance científico del sistema heliocéntrico. Tomando en cuenta la experiencia del desarrollo de las ciencias naturales, estableció generalizaciones teóricas de suma importancia que vinieron a enriquecer la filosofía materialista. Según Bruno, la verdadera filosofía debía fundarse en la experiencia

científica; había que poner coto a la escolástica, a sus definiciones extrañas a la vida, así como a su hostilidad al conocimiento empírico.

Bruno se pronunciaba contra la subordinación del saber a la fe. No admitía en absoluto la doctrina de las "dos verdades" y rechazaba totalmente la "verdad" de la religión, reconociendo únicamente la verdad de la ciencia. Bruno hizo suya la teoría heliocéntrica de Copérnico y la convirtió en fundamento de su concepción materialista del universo.

Siguiendo las tradiciones materialistas y ateas de los materialistas antiguos, que sostenían la infinitud y eternidad del universo, a la vez que la materialidad y unidad de toda la naturaleza, y apoyándose en las conquistas de las ciencias naturales de su época, Bruno forjó una nueva concepción materialista conforme a la cual el universo es uno, material, infinito y eterno. Más allá de nuestro sistema solar existe una cantidad infinita de mundos y lo que vemos ante nosotros no es más que una parte insignificante del universo. Las estrellas son los soles de otros sistemas planetarios y la Tierra no es sino una minúscula partícula de polvo en medio de los espacios infinitos del universo. Así, pues, con su teoría cosmológica Bruno fue más allá que Copérnico, ya que éste no había llegado aún a la idea de la infinitud del universo, considerando en cambio el mundo como finito.

Giordano Bruno complementó la teoría copernicana con toda una serie de tesis verdaderas y de fecundos atisbos sobre la estructura del sistema solar. A él se debe, por ejemplo, la teoría de que el Sol no permanece inmóvil con relación a otros sistemas solares. Y suya es también la opinión de que la atmósfera terrestre gira junto con la Tierra.

La concepción materialista y atea de Giordano Bruno se revestía de un ropaje panteísta. Para él, el fundamento de todo lo existente era un principio material único, dotado de ilimitada fuerza creadora. Por oposición a los escolásticos y a los teólogos, Bruno exaltaba a la naturaleza, al mundo material, que genera de sí mismo innumerables formas vitales; escribía a la vez que la "naturaleza es Dios en las cosas" *(Deus in rebus)*. Con este panteísmo de Bruno se relaciona su idea de una animación universal del mundo.

Según Bruno, la misión de la filosofía estriba en conocer la sustancia única en tanto que causa y principio de todos los fenómenos de la naturaleza. Por oposición a la religión, que postula una sustancia divina, la filosofía tiene por objeto la sustancia material del universo. Lo uno, causa y principio, tales son los rasgos fundamentales de la sustancia material.

Principio, con las propias palabras de Bruno, es aquello que concurre intrínsecamente a constituir la cosa y permanece en el efecto, como, por ejemplo, la materia y la forma, o los elementos de que se componen las cosas. Y se llama causa lo que concurre exteriormente a la producción de las cosas, como sucede con la causa eficiente y el fin. Ahora bien, la sustancia material une en su seno la causa y el principio de todas las cosas naturales.

"Del mismo modo, pues, que en el arte —escribe Bruno—, variando al infinito (si ello fuese posible) las formas, hay siempre una misma materia que persevera debajo de aquéllas; así como, en un primer momento, la forma del árbol es una forma de tronco; después, de viga; después, de mesa; después, de escaño; después, de escabel; después, de caja;

después, de peine, y así sucesivamente; y con todo, siempre persevera en ser madera; no de otra manera en la naturaleza, aun variando al infinito y sucediéndose las formas las unas a las otras, es siempre una y la misma materia... ¿No veis (acaso) que lo que era semilla se hace hierba, y lo que era hierba se hace espiga; lo que era espiga se hace pan; de pan quilo, de quilo sangre, de sangre semen, de éste embrión, de éste hombre, de éste cadáver, de éste tierra, de ésta piedra u otra cosa, y así sucesivamente, viniendo a constituir todas las formas naturales?... Es menester que haya una misma cosa que por sí misma no es piedra, ni tierra, ni cadáver, ni hombre, ni embrión, ni sangre, ni otra cosa, sino que, luego de ser sangre, se hace embrión, recibiendo el ser del embrión; después de ser embrión, recibe el ser de hombre y se hace hombre..." [49]

Así, pues, para explicar los fenómenos naturales no hay que recurrir a la sustancia divina de que habla la religión, sino a la sustancia material, a la materia. Según dice Bruno, hay que distinguir esta materia de la materia en que piensa un mecánico o un médico-práctico, es decir, concebida, por ejemplo, como mercurio, sal o azufre.

En su obra *De la causa, principio y uno*, Bruno, que en general valora en alto grado a Demócrito, impugna la concepción democritiana de la materia, que él mismo había compartido en otro tiempo. Demócrito y los epicúreos, dice Bruno, llaman nada a aquello que no es cuerpo, y, oponiendo la materia a todo lo que no es corpóreo, quieren que sólo la materia sea la sustancia de las cosas. Aunque la concepción epicúrea de la materia debe ser preferida a la de Aristóteles, concluye Bruno, dicha concepción debe ser sustituida por una concepción que parta de la unidad de la materia y de la forma, y de la unidad de la potencia activa y de la potencia pasiva.

La materia, como sustancia universal, no puede ser separada de la forma, sostiene Bruno; la sustancia material se halla en el fondo de todos los fenómenos de la naturaleza, sean corpóreos o espirituales.

La naturaleza posee una fuerza productora intrínseca, que es la causa eficiente física ("intelecto universal" como facultad interna del "alma del mundo"). Este "artífice interno" de la naturaleza es tanto la causa intrínseca como la extrínseca de todas las cosas naturales; es extrínseca por cuanto no coincide con cada cosa en particular, y es intrínseca toda vez que actúa dentro de la materia, y, por consiguiente, dentro de cada cosa.

Gracias a esta fuerza productora intrínseca que le es inherente, la naturaleza es la causa de todas las cosas y, al mismo tiempo, principio de ellas. La forma es idéntica a la causa eficiente; por esta razón coinciden el principio y la causa en el universo. El alma está en el cuerpo como el piloto en el barco. No sólo la forma del universo, sino también todas las formas de las cosas son alma, y, por tanto, todas las cosas naturales están animadas. En estas tesis, Bruno se aparta del materialismo.

De acuerdo con las concepciones hilozoístas de Bruno, por pequeña e ínfima que sea una cosa tiene materia y forma, es decir, está animada. El espíritu se encuentra en todas las cosas, y no hay corpúsculo por ínfimo que sea que no contenga la posibilidad de estar animado. Pero,

[49] Giordano Bruno, *De la causa, principio y uno*, trad. de Angel Vassallo, pág. 93. Buenos Aires, 1941.

al mismo tiempo, oponiéndose a una interpretación vulgar de la tesis de que todo el universo está impregnado de vida, Bruno subraya que todas las cosas están animadas únicamente en potencia y que en acto sólo lo están algunos seres naturales.

Por lo que se refiere a la naturaleza en su conjunto, Bruno llega a la errónea conclusión de que está penetrada del "alma del mundo", principio formal que entra a producirlo todo, principio del universo y de cuanto hay en él.

De este modo, Bruno llega a la conclusión de que, en su fundamento sustancial, el universo es a la vez absoluta potencia y acto relativo; en el universo materia y forma son una y la misma cosa, sin que puedan distinguirse entre sí.

"Así, hay un principio del Universo (que puede inferirse por analogía del precedente) idéntico e indistintamente material y formal, absoluta potencia y acto... Aunque descendiendo por esta escala de la naturaleza se dé como una doble sustancia, una espiritual y corporal la otra, en última instancia una y otra se reducen a un solo ser y a una única raíz." [50]

Pero, de acuerdo con la doctrina bruniana, la naturaleza en su conjunto es la fuente universal y única de todos los fenómenos materiales y espirituales. Pese a sus vacilaciones, Bruno sustentó una concepción materialista del mundo.

Este pensador materialista italiano contribuyó considerablemente al desarrollo de la dialéctica; a él debemos la tesis dialéctica de la "coincidencia de los contrarios" en el seno de la unidad infinita del universo.

Bruno apreciaba altamente la antigua dialéctica heraclitiana y él mismo trató de abordar dialécticamente los fenómenos naturales. En la naturaleza, decía Bruno, todo se halla sujeto a relación y cambio, desde la partícula material más pequeña (el átomo) hasta los innumerables mundos del universo infinito. La destrucción de una cosa entraña la aparición de otra; el amor se transforma en odio, y viceversa; muchos venenos son también los mejores antídotos.

La idea de la mutabilidad universal de la naturaleza, del fluir de las cosas que, bajo una nueva forma, resucitaba la dialéctica espontánea de los antiguos, pero apoyándose en los descubrimientos revolucionarios de las ciencias naturales, constituía un rasgo característico de la filosofía bruniana. El filósofo italiano había tomado en cuenta los progresos de las matemáticas en el siglo XVI, vinculados íntimamente con el desarrollo de la mecánica. Conocía, por ejemplo, los trabajos matemáticos de Mordente, precursor de la teoría del cálculo diferencial. Según Bruno, en la naturaleza coinciden lo máximo y lo mínimo, y se pone de relieve la unidad de la naturaleza tanto en su conjunto como en sus partes integrantes más ínfimas. Bruno distinguía tres clases de mínimos: el punto, en las matemáticas; el átomo, en la física, y la mónada, en la filosofía. Todo procede de lo mínimo; las magnitudes más grandes se componen de las más pequeñas.

El carácter fundamentalmente dialéctico de las ideas de Bruno se manifiesta nítidamente en sus tesis de que el universo es infinito, de que su centro se halla en todas partes y, por consiguiente, de que el mínimo

[50] Giordano Bruno, *De la causa, principio y uno*, pág. 110.

da lugar al máximo, y de que el mínimo y el máximo constituyen una coincidencia de contrarios. Ni el físico, ni el matemático, ni el filósofo pueden trabajar, decía Bruno, sin contar con el principio de la "coincidencia de los contrarios".

Con este principio de la "coincidencia de los contrarios" se halla vinculada íntegramente la idea del desarrollo formulada por Bruno. Esto permite comprender que el filósofo italiano prefiriese Heráclito a Demócrito. Consideraba que la teoría atomista era valiosa para la física y, en este aspecto, veía en el átomo el mínimo físico. Pero, desde el punto de vista de la filosofía, pensaba que era insuficiente admitir la existencia de los átomos y del vacío para que aquélla pudiera resolver sus tareas específicas. Al decir de Bruno, el filósofo necesita la materia que "pegue" los átomos y el vacío. Por esta razón considera que el mínimo filosófico no es el átomo, sino la mónada, que corresponde al máximo filosófico, o sea a la naturaleza infinita en la unidad de todas sus formas.

"...lo que es engendrado y lo que engendra... y aquello con que la generación se hace, son siempre de la misma sustancia. Por tanto, no ha de sonar mal a vuestros oídos la sentencia de Heráclito, el cual dijo que todas las cosas son uno, el cual [uno], en virtud de sus transformaciones, contiene en sí todas las cosas, y porque residen en él todas las formas, todas las definiciones, por consecuencia, le convienen; y por eso son verdaderos los enunciados contradictorios." [51]

Bruno cita como ejemplos de la coincidencia de los contrarios en lo uno las coincidencias de lo recto y lo curvo en lo mínimo y en lo máximo: no hay diferencia entre el arco mínimo y la mínima cuerda; el círculo de radio infinitamente grande coincide con la tangente.

Concretando su concepción de la coincidencia de los contrarios, Bruno dice: "¿Quién no ve que son uno mismo el principio de la corrupción y de la generación? ¿El último [término] de la corrupción no es acaso el principio de lo que se engendra [de nuevo]? ¿No decimos a la vez: «quitado aquello» [y] «puesto esto otro»?; ¿«había aquello», «hay esto»? Y si bien lo consideramos, veremos con evidencia que la corrupción no es más que una generación, y que la generación no es otra cosa que una corrupción; que el amor es un odio y, en definitiva, el odio es un amor. El odio de lo opuesto es el amor de lo adecuado; el amor de esto es odio de aquello. En su sustancia y raíz, idénticos son amor y odio, amistad y riña." [52]

Giordano Bruno formula así su concepción del modo dialéctico de abordar el conocimiento de la naturaleza: "En resolución: quien quiera conocer los más importantes secretos de la naturaleza contemple y considere en torno a lo mínimo y lo máximo de los contrarios y opuestos." [53]

La teoría bruniana del conocimiento ha tenido también una gran importancia para el desenvolvimiento de la filosofía. Oponiéndose a la autoridad de la Iglesia y de los dogmas escolásticos, el materialista italiano formuló el principio de la duda, exigiendo que se adoptara una actitud crítica hacia las viejas teorías y hacia las ideas admitidas comúnmente. El hombre que desee ser filósofo debe empezar por dudar de todo.

[51] Giordano Bruno, *De la causa, principio y uno*, ed. cit., pág. 144.
[52] Ibídem, pág. 154.
[53] Ibídem, pág. 54.

Sólo considerando dos juicios contradictorios y sopesando con todo cuidado el pro y el contra, sólo mediante el choque de dos opiniones opuestas, puede llegarse al descubrimiento de la verdad. No hay que emitir juicios basándose en lo que todo el mundo admite; conviene dudar de cuanto creen los hombres, de todo lo sancionado por la autoridad de la Iglesia y de la tradición, así como de lo que sólo se defiende por su reputación. A los principios basados en la fe y en la autoridad hay que contraponer la verdad, conocida sobre la base de la experiencia e iluminada por la luz de la razón.

Después de rechazar la autoridad de la Iglesia, de proclamar el derecho a dudar de los dogmas religiosos y escolásticos, de arrinconar las "verdades de la fe" y de admitir exclusivamente la verdad objetiva del conocimiento científico, Giordano Bruno dio un importante paso en el desarrollo de la gnoseología materialista.

Según Bruno, la naturaleza es el objeto del conocimiento. Conocer la verdad significa percibir esa maravillosa fuente de luz de la que brota todo lo que la bienhechora naturaleza traza en colores y proclama sonoramente.

Mientras que la sustancia material única se revela en toda la multiformidad de los fenómenos naturales que se presentan de modo directo e inmediato a los sentidos del hombre, la vía del conocimiento sigue una dirección inversa: de la multiformidad de las cosas sensibles al principio único, eterno e infinito.

Según la teoría del conocimiento de Bruno, existen tres grados en la adquisición de la verdad (a veces, habla de cuatro). El primero de ellos es el sentido, la sensación *(sensus)*; el segundo, la razón *(ratio)*, y el tercero y último, que es a su vez el grado supremo del conocimiento, es el intelecto *(intellectus)*.

Con ayuda de la sensación, que compara con el "ojo en la oscuridad", el hombre observa la superficie de multitud de cosas naturales como a través de las aberturas de una reja que cerrase el paso a la verdad. El conocimiento racional ve la verdad "a través de una ventana abierta", aunque la verdad no se revela aún en toda su plenitud; viene a ser exactamente la luz del Sol reflejada por la Luna. La verdad plena solamente puede conocerse por medio del intelecto que capta los nexos internos de las cosas y ve la luz radiante del Sol.

En un manuscrito, Bruno describe plásticamente la marcha ascensional del conocimiento de la verdad. "Sabido es que el alimento del alma es la verdad, la cual, a manera de un alimento nutritivo, se convierte en sustancia suya. Perfección y remate de esta alimentación es la luz de la razón, con ayuda de la cual nuestro espíritu puede contemplar, primero, por supuesto, el sol de la verdad primera, y después lo que se halla a su alrededor. El descubrimiento de las particularidades es como el acto inicial de ingerir el alimento, y la combinación de ellas en los sentidos internos y externos es como la digestión de lo ingerido. La intelección es el conocimiento perfecto y, en esa misma medida, representa una elevación del estado actual de nuestra perfección, es decir, del bien y del estado perfecto del alma, al que todo desea acercarse fervientemente en la naturaleza al aspirar al conocimiento. Súbitamente pletóricos del conocimiento y fortalecidos con este género de alimentos, nos encontramos ya en dis-

posición de avanzar en los asuntos de la razón con ayuda del arte y de la ciencia..." [54]

Bajo la envoltura del aristotelismo se manifiesta aquí la gnoseología materialista de Bruno que considera la sensación como la premisa del conocimiento racional, y a este último como fundamento del conocimiento superior, intelectivo, de la verdad, aunque el filósofo italiano no concibe aún con claridad las relaciones mutuas de la sensación y del pensamiento teórico.

La filosofía de Giordano Bruno estaba llena de optimismo. Según él, el mundo en su conjunto forma un todo armónico y perfecto; la imperfección y la muerte sólo son propias de las cosas singulares.

Bruno puede ser considerado con todo derecho como uno de los críticos más agudos de la sociedad feudal y de sus productos. El vigor de su denuncia iracunda contra los pedantes y los escolásticos se manifiesta perfectamente en su obra satírica de carácter antirreligioso, *El asno de Killen*.

Bruno criticaba ingeniosamente a la escolástica medieval, que se ocupaba de la cáscara de las palabras en vez de ir al grano de las cosas, y, al mismo tiempo, impugnaba resueltamente los fundamentos de la religión. Sus ideas materialistas y sus ataques a la escolástica y a los "príncipes de la Iglesia" desembocaron en una prédica del ateísmo. Ello explica que las reaccionarias fuerzas feudales se esforzaran por todos los medios para acabar con el gran materialista y ateo.

La muerte de Giordano Bruno no detuvo la marcha del progreso científico. A la vez que las relaciones capitalistas, relaciones progresivas para aquel tiempo, fue desarrollándose también el materialismo filosófico, apoyado en la ciencia natural avanzada.

Los filósofos idealistas reaccionarios y los príncipes de la Iglesia Católica combaten hasta hoy a Giordano Bruno como si fuese un enemigo todavía vivo.

"Hasta finales de la época del Renacimiento —dice Palmiro Togliatti—, Italia se hallaba a la vanguardia del pensamiento europeo. En esa época, dio los pensadores más originales, más valerosos y más audaces. Estos pensadores se opusieron decididamente al viejo modo de pensar en el que basaba la religión católica su doctrina y sus prédicas, comenzaron a estudiar de un modo nuevo la actividad sensible y espiritual del hombre, considerando la naturaleza como un gran libro al que hay que volver la mirada cada vez más frecuentemente para «ver claro». Estos pensadores sentaron las bases de una poderosa y audaz concepción del mundo, en cuyo centro estaban la naturaleza y el hombre. Rechazando la trascendencia religiosa y afirmando la inmanencia de lo divino en la realidad, abrieron así el camino a las concepciones naturalistas y materialistas posteriores, aunque en una forma que todavía distaba de la perfección. Este impulso del pensamiento renovador es interrumpido por toda una serie de tragedias: Tomás Campanella fue recluido en prisión, Galileo Galilei fue condenado por la Inquisición y, por último, Giordano Bruno fue quemado vivo en Roma." [55]

[54] Manuscrito en latín que se conserva en la Biblioteca Lenin de Moscú.

[55] Palmiro Togliatti, *Desarrollo y crisis del pensamiento italiano en el siglo XIX*, "Problemas de filosofía", núm. 5, pág. 58, 1955.

*

Durante la época del Renacimiento, los ideólogos de la burguesía, clase ascendente en aquel tiempo, sostienen en Europa Occidental una lucha en favor de la filosofía materialista y de la ciencia natural avanzada a la vez que combaten la escolástica medieval y la teología. Venciendo la encarnizada resistencia de clérigos y escolásticos, y pese a las persecuciones desatadas por la Iglesia, los hombres de ciencia y los filósofos progresivos impulsaron las ciencias naturales empíricas y la filosofía, fundamentalmente materialista.

En los siglos XV-XVI se inició la transformación de la ciencia natural en una verdadera ciencia. Como resultado del desarrollo de la producción material, de la técnica y de los conocimientos científico-naturales se derrumbaron los dogmas escolásticos y las tradiciones teológicas. La ciencia fue enfrentándose, cada vez más audaz y resueltamente, a las doctrinas teológicas y teleológicas ya caducas, así como a la concepción religioso-feudal en su conjunto.

Rasgo característico de las teorías de los pensadores avanzados de aquella época de transición era el entrelazamiento de elementos de materialismo y de idealismo, y la manifestación de las tendencias ateas bajo un ropaje panteísta. La lucha del materialismo contra el idealismo adoptaba con frecuencia una forma peculiar; por ejemplo, pasaba al primer plano la lucha por una ciencia profana y contra las doctrinas religiosas, la oposición del conocimiento empírico a las especulaciones escolásticas, etc.

Rasgo específico de la filosofía del Renacimiento era, asimismo, que las corrientes filosóficas avanzadas, que combatían a la escolástica medieval y a la teología, se apoyaran en las conquistas de las ciencias naturales, vinculadas con el desgajamiento de las ciencias naturales particulares y, en primer lugar, la astronomía, cuyos fundamentos había sentado Copérnico, de la antigua ciencia única e indivisa.

En algunas doctrinas de esta época cobró nueva vida la dialéctica espontánea de los antiguos y se generalizaron los progresos de las ciencias naturales avanzadas. Pero, a la par con ello y en contraste con esa dialéctica espontánea, comenzaron a manifestarse las tendencias metafísicas que se acentuaron de modo especial al finalizar la época del Renacimiento.

La agudización de la lucha de clases durante este período determinó la aparición de múltiples y diversas doctrinas políticas y sociales. Por oposición a la concepción teológica de la sociedad y del Estado, los sociólogos avanzados de la época pusieron de relieve su carácter terreno, rechazaron las teorías medievales providencialistas y, por último, sostuvieron la necesidad de que el hombre tomara parte activa en la vida social. Pero, a la vez, los sufrimientos y las desventuras de las masas populares, arruinadas durante el período de la acumulación originaria del capital, orientaron el pensamiento de los sociólogos más avanzados y más sagaces hacia la crítica de las nacientes relaciones burguesas y daban origen a los sueños relacionados con una sociedad ideal que aboliría la propiedad privada (utopías socialistas de Moro y Campanella).

La lucha de las clases explotadas por sus derechos legítimos y por sus intereses solía revestirse, en aquella época, con el ropaje religioso de una

"Reforma popular" y de las "herejías". Pero ya en esos tiempos algunos jefes de los movimientos populares, como Müinzer, por ejemplo —la figura más grande de la época, al decir de Engels—, se aproximaban al ateísmo y difundían ideas revolucionarias.

Sin embargo, los ideólogos que reflejaban los intereses de las fuerzas antifeudales de la sociedad no podían crear aún, en aquel tiempo, una teoría social avanzada, limitándose por ello a formular algunos atisbos acerca del hundimiento ya maduro del régimen feudal, sobre la abolición de los privilegios feudales, así como sobre la necesidad de instaurar un poder seglar y de crear un nuevo régimen basado en la igualdad de todos los hombres.

Pese a la encarnizada lucha de los oscurantistas feudales que se servían de métodos crueles y de bajas perfidias, aquéllos no pudieron contener el desarrollo progresivo de la cultura. La dictadura de la Iglesia y el dominio de la escolástica medieval quedaron quebrantados, iniciándose un rápido desenvolvimiento de las ciencias naturales, basadas en la experiencia, y de la filosofía.

CAPITULO V

LA LUCHA DEL MATERIALISMO Y DEL IDEALISMO DURANTE EL PERIODO DE LAS PRIMERAS REVOLUCIONES BURGUESAS DE LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL

(Finales del siglo XVI y principios del XVIII)

El período de las primeras revoluciones burguesas de Europa Occidental, que se extiende desde fines del siglo XVI a principios del XVIII, fue uno de los más importantes y fecundos para el desarrollo de la filosofía.

Las primeras revoluciones burguesas, desencadenadas primero en los Países Bajos (en los años 67-70 del siglo XVI) y más tarde en Inglaterra (en las décadas del 40 al 80 del XVII), así como los movimientos liberadores de los campesinos y artesanos, desplegados en algunos países europeos durante los siglos XVI-XVII, sacudieron a las masas populares y promovieron ideales sociales, cuya realización se convirtió en tarea de las generaciones posteriores. Fue una época en la que la vieja sociedad feudal sufrió una profundísima crisis económica, política e ideológica, en la que se formaron las naciones burguesas y se crearon y consolidaron los Estados nacionales. Para los hombres avanzados del siglo XVII, portavoces de los intereses de las fuerzas antifeudales de la sociedad, las relaciones de producción, que frenaban el incremento de las fuerzas productivas, así como el régimen monárquico-feudal con sus privilegios de casta y sus instituciones, eran no ya algo caduco históricamente, sino antinatural, irracional y hostil a la naturaleza humana.

Los ideólogos progresivos de la época de las primeras revoluciones burguesas hablaban de los derechos "naturales" humanos, despreciados por los caballeros feudales, y reclamaban que las relaciones sociales correspondieran a las exigencias de la "naturaleza" humana; al mismo tiempo, expresaban su fe en el progreso ilimitado de la humanidad y consideraban que la fuerza propulsora de ese progreso radicaba en la ilustración, en la ciencia y en la razón humana. Desde un punto de vista científico, en las expresiones ideológicas de las primeras revoluciones burguesas había mucho de ilusorio y de infundado. Sin embargo, esas ilusiones reflejaban ya, aunque bajo una forma ingenua y, con frecuencia, religiosa, las esperanzas de las masas populares que aspiraban espontáneamente a una transformación radical del régimen social y, en algunos casos, a la instauración de una sociedad libre de la explotación y de la opresión.

Al caracterizar las primeras revoluciones burguesas, Marx subrayaba su significación para toda Europa: "No representaban el triunfo de una *determinada* clase de la sociedad sobre el *viejo régimen político;* eran la *proclamación de un régimen político para la nueva sociedad europea.* En ellas había triunfado la burguesía; pero la *victoria de la burguesía* significaba entonces el *triunfo de un nuevo régimen social,* el triunfo de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nación sobre el provincialismo, de la concurrencia sobre los gremios, de la partición sobre el mayorazgo, del sometimiento de la tierra al propietario sobre el sometimiento del propietario a la tierra, de la ilustración sobre la superstición, de la familia sobre el linaje, de la industria sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios medievales." [1]

Durante el período de formación del capitalismo y después del descubrimiento de América y de la ruta marítima alrededor de Africa, se abrió ante la incipiente burguesía un nuevo campo de acción. El Mar Mediterráneo dejó de desempeñar un papel principal en el desarrollo del comercio; los españoles, portugueses, holandeses, ingleses y franceses fundaron colonias en todas las regiones del globo. Los mercados de las Indias Orientales y de China, la colonización de América, los nuevos productos traídos de allí, así como la gran cantidad de oro y plata puesta en circulación, dieron un vigoroso impulso al comercio, a la navegación marítima y a la industria. Todo ello contribuyó a que se desintegraran las relaciones feudales de producción y se desenvolviera, en cambio, el capitalismo.

El incremento de la producción manufacturera, la descomposición de las relaciones gremiales que, en gran medida, tenían un carácter patriarcal, el desarrollo del comercio y la ampliación de los vínculos económicos y culturales entre los pueblos aceleraron el ritmo del progreso social y pusieron fin al marasmo de la producción y de la vida social en general, característico de la época feudal. La burguesía, interesada como estaba en el desenvolvimiento de las fuerzas productivas, necesitaba la ayuda de la ciencia y contribuía a su progreso. Los hombres de ciencia y los pensadores avanzados de la época, expresando las necesidades y los intereses del desarrollo capitalista, tomaban parte activa en el poderoso movimiento ideológico que contribuyó a la formación y a la consolidación de la sociedad burguesa. El incremento de las fuerzas productivas y los grandes descubrimientos científicos asociados a él (fundamentación de la mecánica teórica por Galileo, leyes de Kepler, invención del telescopio y del microscopio, etc.) ampliaron inmensamente el horizonte intelectual de la nueva sociedad, la sociedad burguesa. Engels ha subrayado que, en aquella época histórica, el progreso de las ciencias naturales estaba vinculado íntimamente al desarrollo de la producción capitalista. El desenvolvimiento de la industria capitalista y de toda la producción material, así como las necesidades del comercio y de la navegación, exigían una acumulación y una ampliación de conocimientos en el campo de la mecánica, de la astronomía, la física, la anatomía y de otras ciencias naturales. El progreso de las ciencias naturales, del que dependía en gran parte el

[1] C. Marx, *La burguesía y la contrarrevolución*, C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. I, págs. 54-55. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951.

progreso de la producción material, reclamaba apremiantemente que la ciencia se liberara de las trabas de la religión, de la dictadura espiritual de la Iglesia. La ciencia, al decir de Engels, debía alzarse contra la Iglesia y, en ese alzamiento, tomaba parte la burguesía, que necesitaba, a su vez, de la ciencia.

En relación con las necesidades del desarrollo social y, ante todo, de las fuerzas productivas, se planteó a las ciencias naturales la tarea de analizar y clasificar todo lo que habían conquistado anteriormente, así como la tarea de describir diferentes fósiles, animales, plantas, etc. En comparación con el período precedente, la filosofía de la época de las primeras revoluciones burguesas dio un inmenso paso de avance.

Sería vergonzoso para la humanidad —afirmaba Francisco Bacon, uno de los primeros grandes representantes de la filosofía de esta época— que el mundo intelectual del hombre se quedara dentro de los límites trazados en la Antigüedad, cuando el campo del mundo material —países, mares y plantas— se extiende inconmensurablemente. Según Bacon, la invención de la imprenta, de la pólvora y de la brújula había cambiado "la fisonomía y la situación del mundo entero; en primer lugar, por lo que se refiere a la escritura; en segundo, por lo que toca a la guerra y, en tercer lugar, por lo que concierne a la navegación marítima. Esto dio lugar a innumerables cambios en las cosas, de tal modo que no hubo poder alguno, ni doctrina o estrella alguna que influyeran tanto... en los asuntos humanos como estas invenciones mecánicas." [2]

Indudablemente el capitalismo era un régimen progresivo, comparado con el régimen feudal. Una nueva clase, la clase de los capitalistas, impulsaba hacia adelante el desarrollo de las fuerzas productivas. Progresaban la industria, la técnica y, en íntima relación con ellas, la ciencia natural experimental. Esto condicionó a su vez los rasgos materialistas de la concepción del mundo de las capas progresivas de la burguesía.

El materialismo, que se halla vinculado estrechamente a las ciencias naturales, era algo necesario para la burguesía; al apoyar e impulsar a las ciencias naturales, como base teórica de la técnica, la burguesía también apoyaba de hecho a las ideas materialistas. Cierto es que los movimientos antifeudales de la época se revestían de un ropaje religioso, puesto que la gran mayoría de la población, incluidas sus capas burguesas, seguía siendo religiosa, contentándose plenamente con los frutos de la Reforma que dio origen al luteranismo, al puritanismo, al calvinismo y a otras variedades de la religión, burguesa por su carácter, sin que la población aceptara todavía el materialismo y el ateísmo. En el siglo XVII y comienzos del XVIII, el materialismo era la concepción del mundo de las capas más progresivas de la sociedad, interesadas en el desarrollo capitalista y vinculadas íntimamente con la ciencia de su tiempo, particularmente con las ciencias naturales.

Los representantes de la filosofía materialista del siglo XVII y principios del XVIII expresaban los intereses del desarrollo capitalista y creían sinceramente que la abolición de las relaciones feudales, "contrarias a la naturaleza", los avances de la ciencia y de la ilustración, la liberación de una y otra de la dictadura espiritual de la Iglesia, el dominio sobre las

[2] F. Bacon, *Nuevo Organo*, trad. rusa, pág. 100. Moscú, 1938.

fuerzas naturales espontáneas y los progresos de la técnica debían conducir y conducirían a una prosperidad general. Para muchos pensadores avanzados de la época, el progreso de la sociedad radicaba en la supresión del feudalismo y del dominio de la Iglesia y en el desarrollo de las ideas de las ciencias naturales, ciencias materialistas por su propia naturaleza.

Las grandiosas hazañas económico-sociales llevadas a cabo en los siglos XVI-XVII, así como los grandes descubrimientos científicos ligados a ellas, dieron origen a una nueva forma histórica de la filosofía materialista, distinta por esencia de las doctrinas materialistas del Antiguo Oriente y de la Grecia y Roma clásicas.

A la filosofía de los siglos XVII y principios del XVIII se le planteaba nuevas tareas. Una de ellas era la de esclarecer las relaciones mutuas entre la filosofía y las demás ciencias. Mientras que en la sociedad esclavista y bajo el feudalismo no existía frecuentemente una clara delimitación entre la filosofía y las ciencias naturales y sociales que estudian regiones particulares de la realidad circundante, es decir, las formas específicas del movimiento, en la época a que nos estamos refiriendo se desarrollaban también, junto a la filosofía, ciencias naturales que elaboraban métodos específicos de investigación de los diferentes fenómenos de la naturaleza. El desgajamiento de las ciencias naturales particulares (la mecánica, la astronomía, la física, etc.) del tronco de la ciencia única e indivisa tuvo una inmensa significación progresiva tanto para el progreso de las ciencias naturales como para el desarrollo de la filosofía.

Al desarrollarse en las ciencias naturales métodos y procedimientos de investigación de la naturaleza, propios de ramas particulares del conocimiento, se planteó a la filosofía la tarea de generalizar y elaborar un método universal de investigación.

Los filósofos de la época de las primeras revoluciones burguesas concedieron a este problema una gran importancia; unos trataron de universalizar el método matemático de deducción y demostración; otros trasplantaron de las ciencias naturales a la filosofía el método empírico de investigación, desarrollándolo y perfeccionándolo, influyendo así considerablemente en el desenvolvimiento de las ciencias de la naturaleza.

Con este motivo se planteó a la filosofía con particular fuerza el problema de la correlación de lo sensible y lo racional en el conocimiento, el problema del valor relativo, desde el punto de vista gnoseológico, de la sensación y del pensamiento y, por último, el problema de las relaciones entre estos dos factores. Así, pues, el sensualismo y el racionalismo, que eran una expresión filosófica de diferentes tendencias de la ciencia moderna, se enfrentaban entre sí a la vez que se complementaban el uno al otro.

En la época de las primeras revoluciones burguesas, la concepción materialista del mundo, incluso la de los pensadores progresivos, tenía un carácter limitado. Era un materialismo metafísico, mecanicista, que no se salía del marco de una concepción materialista de la naturaleza, mostrándose incapaz de concebir de modo materialista la vida social.

Las raíces gnoseológicas de la limitación de horizontes del materialismo del siglo XVII y principios del XVIII deben buscarse, ante todo, en el carácter predominantemente mecanicista de las ciencias naturales de la época y en su insuficiente desarrollo; deben buscarse asimismo en el he-

cho de que muchas concatenaciones y leyes de la naturaleza (sobre todo, en el campo de los fenómenos químicos, biológicos, etc.) no habían sido estudiadas y eran desconocidas.

El ropaje religioso con que se cubrían algunas doctrinas materialistas del siglo XVII y principios del XVIII, así como su inconsecuencia, se relacionaba con el hecho de que las relaciones feudales, predominantes aún en la mayor parte del mundo, pesaban todavía considerablemente en los países más desarrollados; en algunos países la burguesía era aún una clase débil, poco segura de su fuerza, que con frecuencia trataba de fortalecer sus posiciones recurriendo a toda clase de componendas con las viejas fuerzas sociales, con las fuerzas feudales, incluida la Iglesia dominante.

Sin embargo, pese a todas sus limitaciones, el materialismo del siglo XVII y principios del XVIII representa una de las grandes conquistas del pensamiento humano cuyo influjo ha sido inmenso en todo el desarrollo espiritual de la humanidad.

El método de investigación de los fenómenos de la naturaleza, que imperaba desde la segunda mitad del siglo XV y que en aquella época se concebía unilateralmente, es decir, como método analítico, al ser elevado al rango de lo absoluto legó "el hábito de enfocar las cosas y los fenómenos de la naturaleza, aisladamente, *sustraídos* a la gran concatenación del universo; no sorprendidos, por tanto, en su dinámica, sino enfocados estáticamente, no captados como situaciones *sustancialmente* variables, sino como datos fijos, disecados, como materiales muertos, y no aprisionados, como objetos vivos. Por eso, este método de observación, al trasplantarse, con Bacon y Locke, de las ciencias naturales a la filosofía, provocó la limitación específica característica de estos últimos tiempos, en el método metafísico de especulación." [3]

Sólo esporádicamente, y a despecho del método metafísico de pensar, podemos descubrir brillantes ejemplos de la dialéctica en los trabajos de algunos eminentes filósofos y hombres de ciencia de ese período. Así, por ejemplo, hallamos elementos dialécticos en los trabajos de Descartes sobre cosmogonía, física y matemática; en las teorías de los físicos y filósofos ingleses (Bacon, Newton) sobre el calor como forma especial del movimiento o sobre el calor como movimiento de las partículas materiales, es decir, corpúsculos (Boyle) y, por último, en las doctrinas de Spinoza y Toland. Entre los filósofos idealistas-dialécticos de este período debe citarse a Leibniz, que fue también, además de filósofo, un gran matemático e investigador de la naturaleza.

En su conjunto, el desarrollo de la filosofía del siglo XVII demuestra palmariamente que las ciencias naturales y la filosofía materialista han avanzado siempre en íntima relación mutua, influyéndose recíprocamente de un modo decisivo.

[3] Federico Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp. de W. Roces, pág. 29. México, D. F., 1945.

1. Se sientan las bases científico-naturales del materialismo mecanicista y del método metafísico en el siglo XVII

El progreso de la filosofía materialista en el siglo XVII y principios del XVIII se halla ligado íntimamente al impetuoso avance de las ciencias naturales, es decir, a los descubrimientos científicos de los siglos XVI-XVII.

A raíz del descubrimiento de Copérnico las ciencias de la naturaleza comenzaron a desarrollarse con toda rapidez. Paulatinamente se fue superando la antigua e ingenua filosofía natural; fueron creados métodos experimentales y matemáticos muy exactos de investigación de la naturaleza y, por último, se procedió a acumular sucesivamente material basado en hechos y a sistematizarlo. Todo ello lo debía la ciencia, en primer lugar, al incremento de las fuerzas productivas y a la necesidad, aparecida en el seno de la sociedad, de introducir perfeccionamientos técnicos.

La ampliación del comercio de ultramar y los largos viajes marítimos relacionados con ello plantearon la tarea de determinar con precisión la longitud y la latitud. La apremiante necesidad de resolver esa tarea condujo, a su vez, a un intenso desarrollo de la astronomía. La necesidad de regular las corrientes de agua en las montañas en la Italia de los siglos XVI-XVII dio vida a nuevas ramas científicas, a la mecánica de los líquidos y la hidrostática. Finalmente, las necesidades de la construcción civil y militar, en pleno desarrollo, impulsaron el nacimiento de la teoría de la resistencia de materiales.

Pero lo que influyó considerablemente sobre el progreso de las ciencias naturales fue el empleo de máquinas en la producción, iniciado en el siglo XVII. Marx escribía que el empleo de las máquinas "cobra gran importancia en el transcurso del siglo XVII por ofrecer a los grandes matemáticos un punto real de apoyo y un estímulo práctico para las investigaciones de la mecánica moderna" [4].

Dos invenciones, la del reloj y la del molino, sirvieron de premisa en Europa al empleo de las máquinas. Como señala Marx, toda la teoría de los movimientos uniformes se desarrôlló teniendo por base las investigaciones sobre los relojes, que fueron en aquella época los primeros mecanismos automáticos empleados con fines prácticos. Y observando el funcionamiento del mecanismo de los molinos se elaboraron las teorías de la fricción, de la medición de la magnitud de la fuerza motriz, de la transmisión del movimiento mecánico (por medio de ruedas dentadas), etc.

El progreso de la vida social dio origen, asimismo, a nuevas formas de organización del trabajo científico. Durante el siglo XVII se fundaron en diversos países europeos instituciones civiles de enseñanza, sociedades científicas, academias y observatorios que llevaron a cabo trabajos de investigación.

La mecánica de los cuerpos celestes y de las masas terrestres constituía en aquel tiempo el eje de las ciencias naturales. Esta fue la rama científi-

[4] Carlos Marx, *El Capital*, trad. esp. de W. Roces, Tomo I, Vol. I, pág. 386. Fondo de Cultura Económica. México, 1946.

fico-natural que, junto con la matemática, se desarrolló principalmente, lo que hizo que toda la ciencia natural tuviera un carácter mecanicista.

La causa de que el impetuoso desarrollo de las ciencias naturales comenzara precisamente por la mecánica debe buscarse, ante todo, en el carácter mismo del progreso de la técnica, así como en el carácter de las exigencias y necesidades de la producción manufacturera, que giraban primordialmente en torno a los problemas de la mecánica. Las fuerzas espontáneas de la naturaleza (el agua, el viento) y la fuerza muscular del hombre y de los animales eran entonces la fuente energética en los procesos productivos.

Ahora bien, no sólo esos factores determinaban la preponderancia de la mecánica entre las ciencias naturales de la época. También tuvieron gran importancia los factores gnoseológicos. De todas las formas de movimiento conocidas hasta entonces, la forma mecánica del movimiento era la más simple. Sin estudiarla en todos sus aspectos, no se podía pasar a un estudio concreto de otras formas del movimiento más complejas: las formas "supramecánicas" que estudiaban otras ciencias particulares (la física, la química, la biología, etc.).

"La investigación de la naturaleza del movimiento tenía que partir de sus formas más inferiores y elementales y había que conocerlas antes que se pudiera alcanzar algo en la explicación de las formas más elevadas y más complejas. Y así vemos, efectivamente, que en el desarrollo histórico de las ciencias naturales se elaboró primero la teoría del simple cambio de lugar, es decir, la mecánica de los cuerpos celestes y de las masas terrestres..." [5].

En esta región más elemental de las ciencias naturales, o sea en el campo de la mecánica, de la astronomía y de los métodos matemáticos que estaban a su servicio, se realizaron grandes cosas.

Durante el siglo XVII, la mecánica, al igual que la matemática, alcanzó grandes éxitos; las leyes del movimiento mecánico de los cuerpos materiales (terrestres y celestes) fueron establecidas en una forma matemática rigurosa. Las restantes ramas de las ciencias naturales estaban todavía en la fase de la acumulación inicial de datos empíricos, de material basado en hechos. Sin embargo, también en esas ramas de las ciencias naturales, que a la sazón se hallaban rezagadas respecto de la mecánica, se alcanzaron grandes éxitos.

El experimento y la observación se convirtieron en métodos sistemáticos de investigación de la naturaleza y fueron objeto de un desarrollo sucesivo muy fecundo. En esta época se inventaron muchos nuevos instrumentos y aparatos. La investigación científica se extendió a nuevas regiones de los fenómenos físicos. En estrecha relación con los problemas físicos y bajo el influjo directo de las nuevas tareas de la mecánica y de la física progresó asimismo la matemática. En el siglo XVII se sentaron las bases de la hidrodinámica, gracias sobre todo a los trabajos del físico italiano Torricelli.

Importantes éxitos se lograron en el estudio de la atmósfera terrestre. Aquí destacan especialmente los trabajos del sabio francés Pascal. Los experimentos demostraron la existencia de la presión atmosférica; para

[5] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 44. Moscú, 1955.

medirla directamente se construyó un instrumento (el barómetro de mercurio). Los físicos construyeron una bomba de aire, determinaron su peso y demostraron que en las capas inferiores de la atmósfera el aire es más denso que en las superiores.

Se estudiaron intensamente los fenómenos térmicos más elementales: la dilatación de los cuerpos por la acción del calor, la ebullición de los líquidos, la congelación del agua, el enfriamiento de los cuerpos, etc. Pero como no se concebía claramente la naturaleza del calor, todos esos fenómenos se consideraban totalmente separados y aislados entre sí.

Se dieron los primeros pasos importantes en el estudio de los fenómenos eléctricos y magnéticos. Ya a comienzos del siglo XVII apareció la primera obra científica sobre el magnetismo. Se determinó aproximadamente la velocidad de la luz. En una palabra, en el siglo XVII la física en general fue convirtiéndose, poco a poco, en una ciencia independiente.

Grandes progresos se alcanzaron también en la ciencia de los seres vivos, apenas nacida entonces. La botánica se desarrolló con relativa rapidez. Agreguemos a esto que ya no se limitaba a describir, de modo general, los caracteres externos de las plantas, sino que analizaba y describía cuidadosamente sus diferentes partes y órganos.

Examinando la estructura de las plantas con ayuda del microscopio, el físico inglés Hooke descubrió la estructura celular de los tejidos vegetales. Se introdujo el término "célula". Sin embargo, el papel de la célula era todavía inexplicable y siguió siéndolo durante largo tiempo. Finalmente, se sentaron los fundamentos de la fisiología vegetal y fue descubierta la diferenciación sexual de las plantas.

Comenzó asimismo a desarrollarse la zoología. Se situó en primer plano la tarea de sistematizar muchos datos nuevos basados en hechos, acumulados en este dominio. Quedó establecida la división de los animales en vertebrados e invertebrados.

Se inició la investigación multifacética de la estructura del cuerpo humano, tanto en su conjunto como en sus órganos especiales. Se sentaron, en líneas generales, los fundamentos de la anatomía humana. El descubrimiento de la circulación sanguínea (en el hombre y en los animales) por el médico y naturalista inglés Guillermo Harvey puso las bases científicas de la fisiología.

Una de las conquistas importantes de la ciencia de la naturaleza viviente en el siglo XVII fue el descubrimiento de seres vivos microscópicos. A raíz de esto, surgieron las primeras ideas sobre la existencia de agentes orgánicos patógenos. El naturalista holandés Leewenhoek realizó importantes descubrimientos relacionados con la estructura microscópica de los organismos.

A causa del desarrollo preferente de la mecánica, los fenómenos orgánicos se estudiaban en el siglo XVII, ante todo, desde un ángulo mecanicista. Así, por ejemplo, se explicaba mecánicamente la acción de las "palancas óseas" que se originaba en el organismo animal al ser puestas en movimiento por la contracción de los músculos. De este modo, se podían interpretar las acciones del mismo tipo sobre la base de las mismas leyes mecánicas descubiertas en la naturaleza inorgánica. Y puesto que sólo se investigaba el aspecto mecánico de los procesos operados en los organismos vegetales y animales, los sabios del siglo XVII también pretendían

explicar los procesos vitales en virtud de causas puramente mecánicas. Para algunos hombres de ciencia el animal no era más que una máquina compleja.

Poco a poco, la química fue situándose también sobre bases científicas. Los fantásticos intentos de los alquimistas para encontrar la "piedra filosofal" quedaron relegados a segundo plano. La atención de los químicos se concentró cada vez más en la solución de tareas prácticas, especialmente en las planteadas por la medicina y la metalurgia.

Los trabajos del químico y físico inglés *Roberto Boyle* (1627-1691) dieron vigoroso impulso a la química. Asignó a ésta, como tarea fundamental, estudiar la composición de los cuerpos por medio del análisis químico. Surgió así, aunque en forma puramente empírica, el concepto de elemento químico, entendido como sustancia que no puede ser desintegrada por ningún medio. De este modo se estableció rudimentariamente el objeto de la química como ciencia que versa, en primer lugar, sobre los elementos químicos y sus combinaciones.

Siendo como era mecanicista, Boyle trataba de explicar todas las diferencias cualitativas de las cosas mediante el movimiento mecánico y el acoplamiento de unos corpúsculos primarios, carentes de cualidades. Extendiendo esa idea a la química y a su objeto de estudio —los elementos químicos—, Boyle llegó a la errónea conclusión de que, en general, no existe ningún elemento químico. Todos ellos se reducen a combinaciones de corpúsculos descualificados de una materia primaria, por la cual se inclinaba a entender el agua. Por tanto, Boyle estableció el objeto de la química, pero al mismo tiempo minó las bases de su propio descubrimiento al reducir las combinaciones químicas de las sustancias a meras combinaciones de corpúsculos, carentes de cualidades.

El predominio del método metafísico de pensar en las ciencias naturales de aquel tiempo impedía explicar consecuentemente los fenómenos del universo por el universo mismo y dejaba un portillo abierto a la teología, es decir, a un retorno anticientífico a las fuerzas sobrenaturales. Tal era el caso de Boyle, que siendo como era fundamentalmente materialista en el campo de la física y de la química, aspiraba a conciliar la religión y la ciencia en el terreno de la filosofía. Para Boyle, el atomismo materialista de los antiguos —o sea el de Demócrito y Lucrecio— era un "atomismo malo", ya que rechazaba la existencia de un principio divino en la naturaleza. También Newton llegó a la idea de un Dios creador, partiendo de las posiciones del mecanicismo, al formular su postulado de un primer impulso divino, aunque en las ciencias naturales se mantuviera, en lo fundamental, sobre las posiciones del materialismo metafísico.

Como en otros naturalistas ingleses de la misma época, las tendencias religiosas de la concepción del mundo de Boyle no se daban por casualidad. Expresando los sentimientos religiosos de amplias capas de la burguesía inglesa durante los siglos XVII-XVIII, aspiraban a armonizar y conciliar la ciencia y la religión.

En el siglo XVII, el método de investigación experimental de la naturaleza se convirtió en un método aceptado comúnmente. Pero en aquella época se reducía exclusivamente a un análisis de los fenómenos naturales. Los investigadores científicos de aquellos tiempos anatomizaban, por

así decir, o desmembraban a la naturaleza en partes aisladas y examinaban cada una con independencia de las demás, de acuerdo con sus causas específicas y sus propios efectos. Los seres naturales eran divididos en tres "reinos" absolutamente independientes: mineral, vegetal y animal. Las líneas divisorias absolutas establecidas entre ellos expresaban claramente la concepción metafísica de que no existe ninguna unidad entre la naturaleza orgánica y la inorgánica, ni tampoco entre los seres vegetales y animales.

El modo analítico de abordar los fenómenos de la naturaleza desempeñó un papel progresivo en el desarrollo de las ciencias naturales. Como dice Engels: "El análisis de la naturaleza en sus diferentes partes, la clasificación de los diversos fenómenos y objetos naturales en determinadas categorías, la investigación interna de los cuerpos orgánicos según su diversa estructura anatómica, fueron otras tantas condiciones fundamentales a que obedecieron los progresos gigantescos realizados por los últimos cuatrocientos años en el conocimiento científico de la naturaleza." [6]

El método analítico pasó al primer plano porque las necesidades de la producción y del progreso técnico exigían el descubrimiento de leyes concretas en regiones particulares de la naturaleza con el fin de dominar prácticamente los fenómenos respectivos. A raíz de esto, maduró y se volvió apremiante la necesidad de rechazar la concepción filosófico-natural y "total" de la naturaleza, en la que se disipaban por completo las particularidades de los fenómenos, por cuya razón también quedaba, en lo esencial, bastante oscuro el cuadro entero del universo. Al conocer las particularidades de algunos procesos de la naturaleza, los filósofos naturalistas inventaban eslabones aún desconocidos de la cadena universal de fenómenos. A consecuencia de ello, el cuadro de la naturaleza trazado por la filosofía natural estaba ligado necesariamente a todo género de invenciones y de especulaciones fantásticas. De la antigua filosofía natural había que pasar a una investigación pormenorizada de las particularidades y de los propios detalles. Era un paso necesario para llegar a crear una ciencia natural, basada en hechos exactos.

Las ciencias naturales tenían que abordar la tarea de establecer con exactitud los hechos, de hallar un método que permitiera distinguir certeramente, en las cosas, las relaciones efectivas de las imaginarias impuestas por los filósofos naturalistas a la naturaleza. Si no se establecen los hechos con precisión y no se comprueban rigurosamente, no puede haber ninguna ciencia. Pero el establecimiento de los hechos no es un fin en sí para la ciencia, sino pura y sencillamente su punto de partida. Partiendo de los hechos ya establecidos, los científicos buscan las causas de los fenómenos, descubren su esencia y ponen de relieve sus leyes. Precisamente en esta época se elaboraron algunos métodos para establecer los nexos causales de los fenómenos.

A la filosofía materialista se le planteaba la tarea de elaborar y fundamentar el método universal de conocimiento, que necesitaban entonces los hombres de ciencia y que, en la práctica, ya estaban aplicando. Para ellos, dicho método era sencillamente el instrumento de conocimiento que

[6] Federico Engels, *Anti-Dühring*, trad. española de W. Roces, pág. 29. México, D. F., 1945.

utilizaban en sus investigaciones específicas; en cambio, para los filósofos, constituía el meollo mismo de sus indagaciones.

El objeto de la investigación científica es siempre un complejo entrelazamiento de factores diversos que suelen actuar conjuntamente, ocultando con frecuencia la causa determinante del fenómeno que interesa. Para descubrirla hay que desmembrar el conjunto de los factores operantes e investigar la dependencia del fenómeno estudiado respecto de cada factor en particular, aislándolo de los restantes.

De este modo, después de llegar experimentalmente a semejante desmembramiento de los factores diversos que actúan conjunta y simultáneamente en la naturaleza, Boyle estableció en 1661 la ley que lleva su nombre y según la cual la compresibilidad de una masa gaseosa depende de la presión correspondiente. Boyle aisló el aire de todas las influencias externas y lo colocó en condiciones en las que sólo variaban dos propiedades suyas: el volumen y la presión; con este fin, el aire fue encerrado en un tubo en el que era o bien comprimido o bien dilatado. Por este camino se obtuvieron diferentes valores de la presión del aire al variar su densidad (es decir, en diferentes volúmenes). Esto era obra del experimento. Después tuvo que descubrir la relación existente entre los hechos particulares revelados, lo que pudo lograrse al ponerse de manifiesto la dependencia entre el volumen y la presión del aire. Resultó entonces que el volumen del gas se reducía en proporción inversa al aumento de la presión, mientras que al disminuir la presión, aumentaba el volumen en la misma proporción. Dicho con otras palabras, el volumen y la presión del gas variaban concomitantemente. Así, pues, de los hechos establecidos se dedujo una conclusión acertada, descubriéndose así la ley de la proporcionalidad inversa entre el volumen y la presión del gas.

Por supuesto, el análisis de los fenómenos de la naturaleza no quedaba agotado con un solo método. En algunas investigaciones se empleó también otro, en virtud del cual un complejo conjunto de fenómenos simultáneos se descomponía en fenómenos aislados, después de lo cual cada uno era separado de los restantes. Más adelante se emplearon determinados procedimientos inductivos de investigación. Por medio de ellos se ponían al descubierto los nexos causales entre ciertos fenómenos y tal o cual factor. Si en todos los casos, al presentarse el factor dado se observa también el fenómeno estudiado, mientras que los demás factores pueden darse o faltar, ello indicará la existencia de un nexo causal entre el fenómeno estudiado y el factor de que se trate. En realidad, no podemos considerar que la causa de un fenómeno dado sea un factor cuya ausencia no influya en su desenvolvimiento, razón por la cual debe ser excluido de nuestra investigación. Unicamente quedará el factor que se presente siempre con el fenómeno en cuestión; por ello, es natural que dicho factor sea considerado causa del citado fenómeno. En cambio, si al darse el factor de que se trate no se produce el fenómeno dado, habrá que llegar a la conclusión de que no existe ningún nexo causal entre dicho fenómeno y el citado factor.

Así, por ejemplo, en contradicción con las exigencias del método inductivo, los alquimistas afirmaban que el fuego siempre disgrega a los cuerpos y que su combustión significa la descomposición en sus partes integrantes. A juicio de los alquimistas, dichas partes eran tres: el azu-

fre, el mercurio y la sal. Valiéndose del citado método inductivo de investigación, los químicos refutaron esas ideas anticientíficas. El simple hecho de que el oro no se desintegrase en ningún caso bajo la acción del fuego bastaba para refutar la falsa idea de los alquimistas de que todos los cuerpos se componen de azufre, mercurio y sal. Exactamente de la misma manera, el hecho de que en el proceso de formación del vidrio el fuego uniera las sustancias en vez de disgregarlas venía a refutar la conclusión de que el fuego es un analizador universal de los cuerpos, es decir, de que sólo desintegra los cuerpos, dividiéndolos en sus partes integrantes.

El método inductivo fue empleado también en el estudio de la respiración; pudo comprobarse que los animales morían cada vez que les faltaba el aire (más tarde quedó establecido que para respirar se necesita un importante componente del aire, es decir, el oxígeno). Por tanto, si faltaba el aire, la propia respiración se hacía imposible. De aquí se dedujo la conclusión de que para respirar se necesitaba la existencia de aire.

En la época a que nos estamos refiriendo, el experimento se basaba casi por completo en el análisis de los fenómenos de la naturaleza.

Con el desarrollo del método analítico-experimental de investigación de la naturaleza se intensificó y aceleró considerablemente el proceso de desgajamiento de las ciencias particulares e independientes respecto de la antigua ciencia única e indivisa; durante el siglo XVII, tras de la mecánica, de la astronomía y de la matemática se convirtieron en ciencias independientes la física y la química y, más tarde, la biología y la geología.

Entre las tareas más importantes planteadas a los hombres de ciencia del siglo XVII figuraba la lucha contra la doctrina medieval de las cualidades "ocultas" o "absolutas", que, supuestamente, determinaban a todos los fenómenos de la naturaleza. En oposición a la doctrina escolástica, los investigadores científico-naturales reivindicaban la necesidad de descubrir las verdaderas causas de los fenómenos reales y de abadonar tan arbitrarias invenciones. Ello representó un importante paso de avance en el conocimiento del mundo material.

En la tarea de poner al desnudo la inconsistencia de las concepciones anticientíficas y de arrojarlas de las ciencias naturales correspondió un papel especialmente importante al método analítico-experimental. Así, por ejemplo, después de descubrir la influencia de la atmósfera sobre una superficie de mercurio, Pascal descubrió la presión atomosférica, gracias a lo cual fue arrojada de la ciencia la vieja e ingenua tesis de que "la naturaleza siente horror al vacío".

Sin embargo, las posibilidades creadoras de las ciencias naturales de aquellos tiempos se hallaban limitadas por el predominio casi absoluto de la concepción metafísica de la naturaleza en ellas.

"Las ciencias de la naturaleza, revolucionarias en sus primeros tiempos, se encontraban ante una naturaleza conservadora (interpretada metafísicamente. *Red.*), en la que todo era hoy como había sido desde el principio del mundo y en la cual todo seguiría siendo, hasta el fin del mundo, lo que había sido desde sus comienzos." [7]

[7] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 153. Moscú, 1955.

El carácter mecanicista de las ciencias naturales influyó decisivamente sobre el materialismo filosófico que, en el siglo XVII, al decir de Engels, era sobre todo mecanicista.

2. La filosofía materialista y las ciencias naturales se desarrollan durante el siglo XVII en Italia en un proceso de lucha contra la teología. Galileo Galilei.

El gran sabio italiano *Galileo Galilei* (1564-1642), cuya obra científica florece en los primeros decenios del siglo XVII, contribuyó inmenmente en el siglo XVII al desarrollo del saber científico y de la concepción materialista del mundo.

Galileo Galilei nació en Pisa, en cuya Universidad estudió; más tarde cursó matemáticas en Florencia; desde 1589, fue profesor de matemáticas, primero en su ciudad natal, luego en Padua y, posteriormente, a partir de 1610, en Florencia. En 1611, fue nombrado miembro de la Academia de Roma. Galileo era hombre de formación enciclopédica: matemático, físico, astrónomo, filósofo, además de gran conocedor del arte y brillante escritor. Sus trabajos sobre mecánica tuvieron gran importancia para la ciencia y la filosofía. La fundamentación de la mecánica, llevada a cabo por Galileo, ejerció una considerable influencia sobre toda la ciencia de su época, así como sobre la trayectoria posterior de las ciencias naturales y de la filosofía.

Las tesis científicas esenciales de Galileo en el campo de la mecánica quedaron expuestas en su libro, fruto del trabajo de toda su vida, *Discurso y demostraciones en torno a dos nuevas ciencias, que tratan de la mecánica y del movimiento local* (1638), y también en su *Diálogo del movimiento,* dirigido contra las ideas aristotélicas sobre el movimiento.

Las exigencias de la vida práctica y de la técnica en desarrollo condujeron a la profunda necesidad de abordar y resolver los problemas de la mecánica. Sin embargo, en el camino de la solución de esta tarea histórica se alzaba como un obstáculo la doctrina especulativa de Aristóteles sobre el movimiento, que los escolásticos habían tergiversado y convertido en dogma.

Galileo impugnó la errónea concepción del movimiento que dominaba en la escolástica medieval. Basándose en sus propios experimentos, llevados a cabo con gran rigor e ingenio, estableció la tesis fundamental, y, a su vez, punto de partida, de la mecánica experimental: el movimiento de los cuerpos bajo la acción de fuerzas constantes no discurre a una velocidad constante, como suponían los exégetas medievales de Aristóteles, sino a una velocidad uniformemente acelerada; es decir, a iguales intervalos de tiempo, la velocidad del móvil no aumenta en la misma magnitud. También demostró que el movimiento que se imprime a un cuerpo no puede cesar o desaparecer por sí solo, sino que continúa como movimiento rectilíneo uniforme mientras no haya una fuerza exterior u obstáculo que actúe sobre el móvil o se oponga a él. Esta importantísima tesis entró a formar parte de la mecánica, donde se mantiene firmemente hasta hoy día con el nombre de ley de inercia.

Galileo descubrió las leyes matemáticas exactas de la caída de los cuerpos, que representan uno de los ejemplos de movimiento uniformemente acelerado más extendidos en la naturaleza; demostró también que en el vacío, es decir, en un medio espacial sin aire, todos los cuerpos, cualquiera que sea su peso, caen a tierra con la misma velocidad. Estudiando los casos de movimientos de cuerpos sometidos a la acción simultánea de varias fuerzas, Galileo sentó la conclusión, excepcionalmente importante, de que los resultados de la acción de dichas fuerzas son independientes entre sí.

Galileo estableció asimismo que si un cuerpo se mueve uniformemente, esto no se refleja en el carácter de los procesos mecánicos que se operan en el cuerpo dado. Así, por ejemplo, el moviminto uniforme de un cuerpo con respecto a la Tierra no se refleja en el movimiento de un cuerpo con relación al propio barco. Esta tesis se conoce en la ciencia con el nombre de principio de relatividad de Galileo, y tuvo una gran importancia para el desarrollo de los fundamentos teóricos de la física y, en particular, para el progreso de las ideas del espacio y del tiempo, características de las ciencias naturales durante los siglos XVII-XIX.

La obra científica de Galileo se distingue por su relación efectiva e íntima con las exigencias de la vida. Entre sus trabajos hallamos tratados de construcción de fortalezas; a él se debe también la creación de una máquina especial de riego. Galileo escribió obras sobre hidráulica, en las que abordaba los problemas prácticos de la construcción de canales en Toscana; abordó y resolvió problemas relacionados con la resistencia de materiales y elaboró métodos para determinar la longitud y la latitud, que constituían una necesidad vital para la navegación marítima, etc.

Galileo publicó sus trabajos en el lenguaje vivo, coloquial, de su pueblo, rompiendo así con la tradición secular de las encastilladas corporaciones científicas de escribir los trabajos científicos exclusivamente en latín.

Las observaciones astronómicas de Galileo asombraron, de modo particular, a sus contemporáneos. En 1609 construyó por su propia cuenta el anteojo. Por primera vez se revelaron a la mirada humana, en forma sencilla y natural, muchos secretos del cielo. Galileo descubrió varios satélites de Júpiter, las fases de Venus, la existencia de manchas solares oscuras y de montañas y valles en la Luna; descubrió igualmente que la Vía Láctea estaba formada por cúmulos de estrellas singulares, etc.

La construcción del telescopio y los descubrimientos colindantes provocaron una verdadera revolución en la astronomía. Gracias al telescopio, la teoría heliocéntrica de Copérnico fue objeto de nuevas confirmaciones, excepcionalmente importantes. Galileo era un convencido seguidor de Copérnico. Públicamente declaró que los descubrimientos copernicanos testimoniaban irrefutablemente que la Tierra no permanece inmóvil ni se halla en el "centro del mundo", sino que gira, junto con otros planetas, alrededor del Sol. No dejó piedra sobre piedra de la doctrina escolástico-eclesiástica de la diferencia esencial entre las esferas terrestre y celeste, de la perfección de la forma esférica de los cuerpos celestes y de la pureza impecable y absoluta del Sol.

Pero lo que constituyó, tal vez, el descalabro más duro para la Iglesia fue el hecho de que los resultados de las observaciones astronómicas de

Galileo y sus conclusiones en favor del heliocentrismo se convirtieran en objeto de discusión no sólo entre las personas cultivadas, sino también entre los amplios medios del pueblo. Los descubrimientos copernicanos eran glorificados en multitud de versos y a Galileo se le llamaba el "Colón del cielo".

No pudiendo refutar científicamente las ideas de Copérnico y de Galileo, los clérigos persiguieron por todos los medios a este último, afirmando la incompatibilidad de la doctrina copernicana, defendida por Galileo, con la "Sagrada Escritura" y calificando sus obras de "más terribles y funestas" que los escritos de Lutero y Calvino. Atendiendo a una denuncia de los jesuitas, que habían tergiversado y falsificado deliberadamente una carta de Galileo, los inquisidores instruyeron un proceso judicial en su contra. Con este motivo, la llamada "Congregación del Santo Oficio" expidió un decreto especial que prohibía la doctrina de Copérnico.

Pero Galileo no renunció a la lucha en favor de la ciencia. Cambiando simplemente la forma de lucha, publicó su obra polémica, *El ensayador de oro* (1623), en la que, sin referirse directamente a la teoría copernicana que había sido declarada herética, demostró la falsedad de la doctrina geocéntrica de Ptolomeo. En 1632 vio la luz la obra fundamental de Galileo sobre astronomía, los *Diálogos de los dos máximos sistemas del mundo, el ptolemaico y el copernicano,* escrita en forma de una disputa, en la que tres interlocutores discuten sobre los méritos y errores de ambos sistemas, como si uno y otro tuvieran el mismo carácter hipotético. Pero esta disputa era sólo un ropaje exterior. El meollo del *Diálogo* consistía en una brillante y multifacética defensa y fundamentación de la doctrina copernicana y, a la vez, en una refutación de las tesis de Ptolomeo y de la escolástica. Esta obra constituyó un verdadero programa de la nueva ciencia y de la moderna concepción materialista del mundo.

Los trabajos de Galileo revisten gran importancia filosófica. Su filosofía es el materialismo mecanicista, que desempeñó un papel histórico considerable en la lucha contra la concepción teológico-escolástica del mundo.

Galileo admite la existencia objetiva del mundo material, infinito y eterno, sin comienzo ni fin. En la naturaleza nada se destruye ni se crea totalmente de la nada; sólo existe el cambio en la disposición mutua de las partes. Galileo acepta, y a la vez transforma, el atomismo de los filósofos antiguos. La materia se compone de átomos absolutamente inmutables. Así, por ejemplo, el fuego es un compuesto especial de gran número de átomos que poseen determinada magnitud y forma y se mueven a cierta velocidad. Todas las propiedades de la materia se reducen a poseer elementos mensurables, puramente cuantitativos. Su movimiento es un movimiento mecánico universal y único.

La materia no es un "ser en potencia", sino el ser real mismo, susceptible de un análisis cuantitativo. Galileo expresó con toda claridad su concepción mecanicista de la naturaleza con las siguientes palabras: "... Al pensar en la materia o en la sustancia corpórea, la concibo limitada o poseyendo tal o cual forma; grande o pequeña o con respecto a otra cosa; situada en tal o cual lugar y en este o aquel tiempo; en movimiento o en reposo; relacionada o sin ninguna relación con otro cuerpo;

única y siendo mucha o poca. No hay imaginación alguna que pueda separarla de esas condiciones." [8]

Galileo rechaza los vanos esfuerzos de los escolásticos para alcanzar la verdad mediante el cotejo de los textos de reconocidas autoridades. Afirma que la experiencia es el fundamento de la ciencia y que la verdadera filosofía "se halla escrita en el grandioso libro abierto permanentemente ante nuestros ojos"; éste no es otro que el universo mismo, la naturaleza, y sólo necesitamos aprender a leerlo. Por dicha razón, a Galileo le interesa poco que sus deducciones contradigan la idea de muchas personas, siempre que concuerden con la razón y con la experiencia.

Galileo es un convencido y resuelto paladín de la libertad de investigación científica. En verdad, según dice él mismo, existen "dos libros": el libro de la naturaleza y el de la salvación. Galileo rinde así su tributo a la concepción teológica del mundo a la sazón imperante. La religión tiene, ante todo, una significación moral y la razón "es incompetente" en asuntos religiosos. Pero, a juicio de Galileo, la religión no tiene ningún valor en los problemas científicos; en éstos le corresponde el "último lugar".

Después de haber recibido el primer impulso, el impulso divino que Galileo admite, la naturaleza existe conforme a sus propias determinaciones y a sus leyes inquebrantables, formando así el "orden natural de las cosas".

La experiencia y la razón nos hacen conocer la naturaleza tal como es. Galileo se opone resueltamente a las bases mismas del método escolástico, al principio de autoridad y a la silogística formal.

A los escolásticos que creen ciegamente en las viejas autoridades y no quieren estudiar por cuenta propia los fenómenos de la naturaleza sobre la base de la observación y del experimento, Galileo los llama "mentes serviles", los considera indignos de ostentar el nombre de filósofos y, finalmente, los pone en la picota como "doctores empollones".

Decía de la escolástica que pretendía "retirar y alejar del cielo a los nuevos planetas" por medio de fórmulas verbales convertidas en "hechizos mágicos". En otros términos: querían argumentar contra los descubrimientos científicos no con los hechos de la experiencia, sino con palabras vacías.

En una de sus cartas, Galileo escribía que, en cierta ocasión, un estudiante hablaba a su maestro de las manchas que había observado en el Sol. "Vete a casa, hijo mío —dijo el escolástico al estudiante—; nada se dice de manchas en la Sagrada Escritura ni en Aristóteles; las manchas están en tus ojos, no en el Sol."

Galileo se hallaba convencido de la necesidad de buscar la verdad con ayuda de la experiencia, no confrontándola con los textos de viejos libros. Sustentaba firmemente la idea de que el conocimiento es ilimitado, de que éste no conoce frontera alguna. Pero el mundo es de una multiformidad excepcional. De ahí que nadie se atreva a decir, subrayaba Galileo, que ya conocemos todo lo que puede ser conocido en la naturaleza. Sin embargo, a su modo de ver, aunque el número de verdades conocidas por el hombre es insignificante en comparación con toda la riqueza

[8] Galileo Galilei, *Le opere*, t. IV, pág. 333. Florencia, 1844.

del universo, la razón humana puede conocer algunas verdades en toda su plenitud, es decir, absolutamente.

La cuestión no estriba en establecer las leyes de la naturaleza, sino en fijar el método con el que pueden ser obtenidas, o sea el modo de abordar la naturaleza.

Según Galileo, el libro abierto de la naturaleza puede leerlo todo aquel capaz de entender su lenguaje, que, a juicio suyo, es el de las matemáticas. De aquí deriva también el método de Galileo: conjugar íntimamente la observación y la experimentación con un análisis matemático exacto de los resultados obtenidos. Este método se hallaba en contradicción con las concepciones tan arraigadas de los escolásticos medievales, y todavía en 1614 se escuchaban sus irritadas demandas de que se condenara a los matemáticos por herejes y se prohibieran las matemáticas por ser una "ciencia diabólica". Ya en los tiempos en que Galileo estaba en la Universidad de Pisa, las matemáticas no se enseñaban en absoluto en dicha Universidad, y las observaciones experimentales eran descartadas por considerarse completamente innecesarias e incluso nocivas.

Según Galileo, conocer la naturaleza significaba conocer la magnitud, la forma y la cantidad de los cuerpos materiales, así como sus movimientos sujetos a las leyes de la mecánica. Todo debía reducirse a relaciones cuantitativas, medidas exactamente. Galileo arrojaba por la borda implacablemente todas las "cualidades ocultas", formas sustanciales y accidentales, y otras fantasías escolásticas por el estilo. Al reducirlo todo a índices cuantitativos, Galileo no interpretaba estos últimos, de ninguna manera, desde un ángulo simbólico místico-numérico. Así, por ejemplo, ironizaba a cuenta de la divinización del número "3". En efecto, decía, no es mejor tener tres pies que dos o cuatro. A los "nombres generales", vacíos y carentes de contenido, Galileo contraponía la realidad expresada matemáticamente, en forma cuantitativa.

Cayendo en un error, Galileo negaba la existencia objetiva de propiedades de la materia como el sabor, el color, el olor, etc. "No me creo obligado a admitir que (la materia. *Red.*) es blanca o roja, amarga o dulce, sonora o muda, que huele bien o mal... Los sabores, olores, colores, etc., respecto al sujeto no son más que meros nombres, tienen su asiento en nuestro cuerpo y con la supresión de este último desaparecen todas esas cualidades..." [9]

Para Galileo sólo son propiedades de la materia aquellas que pueden reducirse a determinaciones cuantitativas. "Nunca exigiré de los cuerpos exteriores —decía Galileo— otra cosa que no sea la magnitud, la figura, la cantidad y los movimientos más o menos rápidos."

De acuerdo con la gnoseología de Galileo, los sentidos son el punto de partida del conocimiento; su remate se halla en la actividad de la razón *(ratio)*. El análisis cuantitativo sensible prosigue con la elaboración racional de los datos aportados por él.

El método analítico, o resolutivo, que se mueve "desde las conclusiones más elementales hasta lo más complejo" es sustituido, en el proceso ulterior del conocimiento, por el método sintético o compositivo. Con

[9] Galileo Galilei, *Le opere*, t. IV, págs. 333-334.

él se comprueban los datos empíricos y se unifican los elementos dispersos del conocimiento.

A juicio de Galileo, no podemos detenernos en la mera descripción de los fenómenos, limitándonos a una simple enumeración de los hechos. Hay que explicar los nexos causales, el origen de los fenómenos y sus leyes. Conociendo los nexos causales, se puede llegar también al conocimiento de fenómenos aún desconocidos. En la naturaleza todo se halla sujeto a una rígida causalidad. Según Galileo, el verdadero objeto de la ciencia consiste en la indagación de las causas de los fenómenos, no en una mera recopilación y descripción de los hechos por sí solos. Galileo subrayaba que comprender las causas de donde procede todo significa mucho más que conocer simplemente los hechos por las palabras de otro e incluso mucho más que una experiencia repetida multitud de veces. El descubrimiento de la necesidad interna de los fenómenos es, según Galileo, la "fase superior del conocimiento".

Los conocimientos adquiridos en el curso de la investigación no representan una verdad definitiva, acabada. La verdad es resultado del proceso de conocimiento, que es infinito. "¿Quién se atreverá a afirmar que ya conocemos todo lo que se puede conocer en el mundo?", se preguntaba Galileo.

Basándose en esto, los historiadores idealistas de la filosofía se han empeñado en atribuir a Galileo ciertos elementos de agnosticismo, cuando en realidad sólo se refería a la limitación histórica del conocimiento humano en un momento dado, pues estaba convencido de que es posible alcanzar verdades objetivas y de que el poder de la razón humana es infinito.

En sus *Diálogos*, Galileo estudiaba el "entendimiento" en dos aspectos: intensivo y extensivo.

En su aspecto extensivo se caracteriza por el número de objetos cognoscibles. El número de los ya conocidos es insignificante en comparación con la cantidad infinita de cosas que hemos de conocer en el futuro.

Desde el punto de vista intensivo, muchas verdades que ya poseemos son profundas y perfectas, "como la naturaleza misma". Entre ellas figuran, al decir de Galileo, los conocimientos puramente matemáticos, la geometría y la aritmética.

El sabio italiano fue un gran innovador, uno de esos hombres de ciencia que saben destruir lo viejo y crear lo nuevo, remontándose sobre todos los obstáculos.

El *Diálogo de los dos máximos sistemas del mundo* de Galileo llamó la atención de todos los científicos de la época y tuvo un éxito enorme. Los jesuitas se percataron del peligro que entrañaba dicha obra para la Iglesia Católica Romana, para toda la vetusta "sabiduría" escolástica. El papa ordenó que se incoara un proceso contra Galileo. Estando enfermo el sabio fue encarcelado; se le amenazó con someterle a tormentos y así se logró que abjurara de la teoría de Copérnico. Firmó, en efecto, un acta de abjuración que revestía, sin embargo, un carácter puramente formal. En el fondo, Galileo siguió manteniendo, en todo momento, las tesis de la teoría copernicana, desarrollada sucesivamente en su propia doctrina. Hasta el momento mismo de su muerte se vio sujeto a la vigilancia más severa por parte de la Inquisición.

Las fuerzas sombrías de la reacción, apoyadas en los lacayos de la inquisición papal y de los jesuitas, no pudieron detener el impetuoso desenvolvimiento de la ciencia avanzada.

3. Desarrollo del pensamiento filosófico en Inglaterra en vísperas de la revolución inglesa del siglo XVII y en el curso de ella. El materialismo de F. Bacon y T. Hobbes.

A fines del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII cobraron forma definitivamente las tendencias filosóficas progresivas, vinculadas íntimamente con los progresos de las ciencias naturales y opuestas a la escolástica medieval. Durante ese tiempo, el centro de desarrollo de la industria y del comercio, de la ciencia y la cultura, se desplazó de Italia a Inglaterra, Holanda y Francia.

Desde finales del siglo XVI, Inglaterra se convirtió en uno de los principales centros de desarrollo de la ciencia y la filosofía materialista. Allí se prolongaron las mejores tradiciones de los materialistas antiguos y de los pensadores avanzados de la época feudal, entre ellos los ingleses Rogerio, Bacon, Duns Scoto y Guillermo Occam, cuyas doctrinas encerraban elementos de una concepción materialista del mundo.

A partir del siglo XVI, la economía de Inglaterra adquirió paulatinamente un carácter capitalista. En el país se desarrolló intensamente la producción manufacturera, que fue desplazando cada vez más a la industria artesanal.

Se fortaleció la burguesía industrial y comercial, emparentada no pocas veces con la nobleza, que, a su vez, compraba haciendas. El comercio marítimo inglés se amplió con gran rapidez, contribuyendo a ello el desplazamiento de las principales rutas marítimas del Mar Mediterráneo al Océano Atlántico.

La vieja aristocracia feudal entró en una fase de decadencia y la llamada "nueva nobleza", que administraba las tierras en forma capitalista, se situó en el primer plano de la vida económica. "Sus costumbres y tendencias —dice Engels— tenían mucho más de burguesas que de feudales; conocían perfectamente el valor del dinero..." [10]

Se ahondó la diferenciación de los campesinos y surgió una masa de campesinos sin tierra. La incipiente acumulación del capital condujo a la ruina de los campesinos y artesanos, arrojándolos de los lugares donde vivían y convirtiéndolos en braceros, indigentes y mendigos.

Los campesinos arruinados se lanzaron a una serie de insurrecciones contra sus opresores; insurrecciones que, en algunos casos, alcanzaron grandes proporciones (como ocurrió, por ejemplo, con el movimiento de Roberto Ket de mediados del siglo XVI). Pero dichas insurrecciones fueron aplastadas implacablemente por el gobierno.

La burguesía, que aún no era lo suficientemente fuerte para tomar el poder político en sus manos, apoyaba a la monarquía feudal-absolutista de los Tudor. "*Uno* de los pilares que sostenían el despotismo de los

[10] Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit. t. II, pág. 96.

Tudor era el *peligro social.*" [11] La nobleza dominante y la burguesía ascensional necesitaban un fuerte poder centralizado.

La burguesía y la nueva nobleza, aliada a ella, estaban interesadas en el desarrollo de la producción y de la navegación, de la construcción de barcos y de la técnica militar, razón por la cual necesitaban que la ciencia progresara con rapidez. Los últimos años del siglo XVI y el siglo XVII se caracterizaron por una serie de éxitos científicos muy importantes para aquella época. Pero, al mismo tiempo, las supervivencias escolásticas frenaban el progreso del conocimiento científico y la Iglesia dominante alimentaba en el pueblo las más oscuras supersticiones.

Durante los siglos XVI-XVII, la cultura seglar, y especialmente la literatura, alcanzó en Inglaterra un alto nivel. En esos años, floreció el genio de Shakespeare y de otros eminentes escritores.

El desarrollo económico-social del país, la formación de nuevas clases con nuevas exigencias espirituales, los éxitos de la ciencia, así como las tradiciones progresivas de los pensadores ingleses de la época feudal constituyeron el terreno sobre el cual nació y se desenvolvió la filosofía materialista inglesa.

El fundador del materialismo inglés de los tiempos modernos fue Francisco Bacon, que vivió en la época que Marx denominó umbral de la Revolución Inglesa.

Francisco Bacon (1561-1626) era hijo del Lord Guardasellos de la reina Isabel. A los doce años entró en la Universidad de Cambridge y, al terminar sus estudios, pasó tres años en París, en el séquito del embajador de Inglaterra. De regreso a su patria ejerció la abogacía, fue elegido miembro del Parlamento, luego fue nombrado Lord Guardasellos y, más tarde, Lord Canciller del Estado, recibiendo el título de Barón de Verulam. En los últimos años de su vida, eliminado de toda actividad política, se vio obligado a abandonar también sus cargos públicos, después de lo cual se dedicó exclusivamente a una labor científico-filosófica.

Bacon proyectaba una obra de alcance enciclopédico, titulada *La gran renovación de las ciencias*, en la que se expusieran las bases del conocimiento, pero no logró llevarla a término. Solamente escribió dos partes de ese trabajo: *De la dignidad y aumento de las ciencias*, en la que definía el objeto de la investigación científica, y su famoso *Nuevo órgano* (1620), que exponía el método inductivo, nuevo para aquel tiempo, fundado por Bacon.

Marx escribió a este propósito: "El verdadero patriarca del *materialismo inglés* y de toda la *ciencia experimental moderna es Bacon.* La ciencia de la naturaleza es, para él, la verdadera ciencia, y la *física* sensorial la parte más importante de la ciencia de la naturaleza. Sus autoridades son, frecuentemente, *Anaxágoras*, con sus *homeomerías*, y *Demócrito*, con sus átomos. Según su doctrina, los *sentidos* son infalibles y la *fuente* de todos los conocimientos. La ciencia es la *ciencia de la experiencia*, y consiste en aplicar un *método racional* a lo que nos ofrecen los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las principales condiciones del método racional.". [12]

[11] *Archivo de Marx y Engels*, t. VIII, pág. 404. Leningrado, 1946.

[12] Federico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica*, trad. esp. de W. Roces, pág. 194. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.

La filosofía materialista de Bacon, vinculada íntimamente con los progresos de las ciencias naturales y con el auge general de la cultura, se halla dirigida contra la concepción religioso-idealista del mundo, tiene un carácter acusadamente antiescolástico y sienta las bases teóricas para llegar a dominar las fuerzas espontáneas de la naturaleza.

Bacon comprendía que mientras en las diversas ramas del conocimiento de la naturaleza se habían operado enormes cambios, en el campo de la filosofía seguían reinando la teología y la escolástica. Pero la escolástica, según Bacon, es tan estéril como las monjas dedicadas a Dios; en vez de frutos, sólo da las espinas y los cardos de las disputas y controversias; se apoya en el vacío de las especulaciones arbitrarias y de los juegos de palabras, y flota en el espacio sin aire de una vacua silogística.

Pero si bien es cierto que la escolástica es estéril, la unión entre la filosofía y las ciencias naturales representa, al decir de Bacon, las nupcias del Espíritu y del Universo. "Y el voto nupcial consiste en que de esta unión salgan los medios que ayuden a los hombres y una prole de inventos que sirvan, al menos en parte, para suavizar y mitigar las necesidades y calamidades humanas." [13]

Bacon aspira a liberar el saber del yugo de la teología y de la escolástica y a hacerlo salir al aire libre de la naturaleza viva. Para construir el nuevo edificio de la ciencia y aprender a pensar correctamente, hay que liberarse de toda clase de errores.

Según Bacon, hay una serie de "ídolos", fantasmas o errores, que obstaculizan el conocimiento de la naturaleza. Dichos "ídolos" "ofuscan la mente humana". Entre ellos figuran, en primer lugar, los "ídolos de la tribu" *(idola tribus)*, propios del género humano, es decir, de todos los hombres. "La mente del hombre —dice Bacon— se asemeja a un espejo irregular que, al añadir a la naturaleza de las cosas su propia naturaleza, refleja éstas de modo distorsionado y deformado." [14]

Los "ídolos de la caverna" *(idola specus)* son los errores en que incurre un individuo a causa de sus rasgos específicos. Dichos errores conducen a una limitación de su propio horizonte, al hábito de enjuiciarlo todo desde su punto de vista personal o desde su estrecho círculo.

Los "ídolos de la plaza" *(idola fori)* consisten en el hábito de apoyarse en las opiniones corrientes y en adoptar una actitud no crítica hacia las palabras incorrectas o inexactas. Bacon concedía gran importancia a este problema. Subrayaba que los vocablos que no expresan la realidad efectiva o la expresan confusamente, en forma vaga e imprecisa, dan origen a falsos conceptos, influyendo negativamente sobre el pensamiento.

Los "ídolos del teatro" *(idola theatri)* afirman la fe en las autoridades, particularmente, en la autoridad de los sistemas filosóficos de la Antigüedad, presentados a los hombres con una aparatosidad semejante a la de las funciones teatrales.

La crítica beiconiana de los "ídolos", dirigida contra la escolástica y las deducciones no demostradas, tuvo gran importancia desde el punto de vista metodológico. Al condenarlas y condenar asimismo las seudociencias escolásticas de la Edad Media, el filósofo decía que sus creadores

[13] F. Bacon, *Nuevo Organo*, edición citada, pág. 21.
[14] Ibídem, pág. 40.

"convierten la impotencia de su ciencia en calumnia contra la naturaleza". [15] A juicio de Bacon, el hombre debe ser amo y señor de la naturaleza y puede serlo de acuerdo con sus conocimientos. "Conocer es poder y poder es conocer." De ahí la necesidad de una "nueva ciencia" para la humanidad. Su objeto es la naturaleza; su fin, la transformación de la naturaleza en el "reino del hombre", es decir, el dominio del hombre sobre las fuerzas naturales; su medio, un nuevo método.

Con arreglo a la filosofía materialista de Bacon, las tareas del conocimiento científico estriban en crear "en la mente humana una imagen del mundo tal como éste es, no como la que suscita en cada uno su propio pensamiento" [16].

Para Bacon, la existencia del mundo material objetivo es absolutamente irrefutable. La ciencia no conoce nada fuera de la naturaleza; conoce lo que existe objetivamente. "... La física estudia cuerpos, inmersos totalmente en la materia y sujetos a cambio..." [17]

En el materialismo beiconiano se dan ya, aunque todavía en forma ingenua, elementos dialécticos. Según el filósofo inglés, "las formas primitivas de la materia —señala Marx— son fuerzas *esenciales*, vivas, individualizadoras, inherentes a ella, que producen las diferencias específicas."

"En *Bacon*, como en su primer creador, el materialismo encierra todavía de un modo candoroso los gérmenes de un desarrollo unilateral. Es como si la materia riese en su esplendor poético-sensorial a todo el hombre." [18]

Bacon no reduce la materia a unidades homogéneas, puramente cuantitativas; en ella descubre "formas" primigenias y, además, no desintegrables (fuerzas naturales, leyes de los actos), que son las fuentes de las "naturalezas" (o propiedades físicas de los cuerpos).

"...Cuando hablamos de formas —escribe Bacon— no entendemos otra cosa que aquellas leyes y aquellas determinaciones del acto puro que constituyen algún simple fenómeno natural, como el calor, la luz, el peso, en cualquiera de las materias posibles y en los objetos que las perciben. Por esto, la forma del calor o la forma de la luz es la misma que la ley del calor o la ley de la luz." [19] Primero hay que determinar la "naturaleza" del cuerpo; es decir, si es denso, raro, caliente, frío, pesado, ligero, dúctil, amarillo, etc. Después hay que descubrir la forma, el fundamento esencial de esas cualidades. Bacon llegaba a admitir incluso que el progreso sucesivo de la ciencia permitiría que al encontrarse la forma que da lugar, por ejemplo, a la propiedad del oro y aplicarla a la plata, podría lograrse trasmutar la plata en oro (es decir, la llamada "magia natural"). Bacon rendía aquí su tributo a la alquimia.

Bacon afirmaba el carácter activo de la materia, ya que la concebía inseparable del movimiento. A la materia le es inherente una fuerza interna, una tensión interior. Este principio, junto con el reconocimiento del

[15] F. Bacon, *Nuevo Organo*, ed. cit., pág. 71.
[16] Ibídem, pág. 96.
[17] F. Bacon, *Obras completas*, trad. rusa, t. I, pág. 249. San Petersburgo, 1874.
[18] Federico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica*, ed. cit. pág. 194.
[19] F. Bacon, *Nuevo Organo*, ed. citada, págs. 131-132.

carácter "cualitativo" de la materia y del movimiento (las "formas" son distintos tipos de movimiento) distingue ventajosamente al materialismo beiconiano de las radicales doctrinas mecanicistas posteriores.

Refiriéndose a Bacon, dice Marx: "Entre las cualidades innatas *a la materia*, la primera y primordial es el *movimiento*, no sólo en cuanto movimiento *mecánico y matemático*, sino, más aún, en cuanto *impulso, espíritu de vida, fuerza de tensión*..."[20]

El carácter metafísico del materialismo de Bacon se deja sentir en el hecho de que reduce el movimiento, en última instancia, a una eterna reproducción de formas constantes, que para él eran 19.

Según el filósofo inglés, el hombre es un ser material, corpóreo. El "alma sensible" que, a juicio suyo, reside en el cerebro humano y se mueve a lo largo de los nervios y de las arterias, es una "sustancia material, verdadera materia" [21]. Se asemeja al fuego y al aire. Pese a toda su ingenuidad, esta doctrina del "alma sensible" asestó un golpe a las concepciones idealistas del alma.

El verdadero conocimiento se alcanza, según Bacon, esclareciendo cuáles son los nexos causales, no fantaseando sobre los "designios racionales de la providencia" o sobre "milagros sobrenaturales". Conocer verdaderamente —decía Bacon— es conocer por causas.

De acuerdo con la gnoseología materialista de Bacon, la experiencia representa la primera fase del conocimiento; la segunda está constituida por la razón, que somete los datos empíricos a una elaboración racional.

El sabio no debe parecerse, según Bacon, a la hormiga que se limita a recoger y a utilizar lo recogido, ni tampoco a la araña que, alejándose de la vida, va tejiendo con su propia razón la complicada tela de su filosofía. Bacon compara al verdadero sabio con la abeja que recoge de las flores el néctar que después convierte en miel.

Rechaza así las posiciones extremas del empirismo y del racionalismo y plantea el problema de las relaciones entre las sensaciones y la razón en el conocimiento.

Sin embargo, aunque reconocía el papel de la percepción sensible y del pensamiento abstracto en el proceso cognoscitivo, Bacon no acertaba a ver aún el carácter dialéctico de la relación entre ambos factores.

En tanto que muchos pensadores, incluso en la época del Renacimiento (Leonardo de Vinci, Telesio y otros) no se planteaban todavía como tarea primordial la fundamentación del método científico y sólo abordaban de pasada el problema del método de conocimiento, Bacon atribuía una importancia decisiva al estudio sistemático del nuevo método, entendiendo por él la nueva lógica. A su obra filosófica fundamental la llamó el *Nuevo órgano* en contraposición al viejo *Organo*, que agrupaba los trabajos de Aristóteles sobre los problemas de la lógica. Como otros filósofos progresivos de los tiempos modernos, impugnaba no tanto la verdadera doctrina de Aristóteles como la interpretación y tergiversación de que había sido objeto en la Edad Media.

"Nuestra lógica —escribía Bacon— enseña y preceptúa a la razón que no se empeñe en captar, con sutiles argucias, las cosas abstractas (como

[20] Federico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica*, ed. cit. pág. 194.

[21] F. Bacon, *Obras completas*, ed. citada, t. I., pág. 328.

hace habitualmente la lógica), sino que divida efectivamente la naturaleza y descubra las propiedades y los actos de los cuerpos y determinadas leyes suyas en la materia...; por consiguiente, esta ciencia (es decir, la lógica, *Red.*) deriva no sólo de la naturaleza de la mente, sino también de la naturaleza de las cosas..." [22]

Bacon trasplantó de las ciencias naturales a la filosofía el método analítico experimental y lo desarrolló pormenorizadamente.

Los rasgos fundamentales del método de Bacon son: su empirismo, que reviste un carácter materialista, y su amplia utilización del análisis y de la inducción.

Los progresos de las ciencias naturales, la elaboración del método analítico experimental de investigación de la naturaleza y el trasplante de éste a la filosofía permitieron sentar las bases del empirismo materialista y asestar un golpe demoledor a la escolástica.

Al defender el empleo consecuente del método analítico experimental, Bacon condenaba el método deductivo puramente verbal. Sin negar los méritos efectivos de Aristóteles, contraponía a él y a Platón los materialistas Demócrito, Anaxágoras y Empédocles. Afirmaba asimismo que no fueron Aristóteles ni Platón, sino los bárbaros quienes arruinaron la doctrina democritiana. También el cristianismo, con sus estériles problemas teológicos, era culpable de haber apartado a la mente humana de la "historia natural", "raíz de todas las ciencias".

Para Bacon, el método empírico era el instrumento fundamental de la nueva ciencia. Según él, los intentos de conocer sin el concurso de determinado método recuerdan el caminar a ciegas en la noche, teniendo que palpar cada objeto hasta hallar casualmente el verdadero camino. ¿No es mejor esperar a que llegue el día o encender una lámpara y entonces, ya tranquilamente, salir al camino?

El método experimental, empírico, que elaboró Bacon, respondía a las exigencias de la ciencia avanzada, que necesitaba conocer la naturaleza, no los "fundamentos" de los dogmas teológicos.

La ciencia debe partir no de ficciones, sino del análisis de los objetos mismos y de la acción del mundo objetivo.

Se necesita el experimento organizado, conforme a un plan, no la experiencia casual. Hay que "poner a prueba a la naturaleza" con ayuda de instrumentos muy finos. Para dar una explicación real de ella hay que realizar experimentos bien preparados. Debemos estudiar la naturaleza con el compás y la regla en la mano. Partiendo de los hechos, el sabio debe estudiarlos y comprenderlos y llegar así a establecer axiomas, pero de éstos debe volver otra vez a nuevos hechos.

La base del método científico, según Bacon, es la inducción que parte de la percepción de los hechos singulares y que, elevándose lentamente, paso a paso, llega a las tesis más generales. Pero el filósofo inglés nos pone en guardia contra una inducción apresurada y primitiva, particularmente entra la obtenida por medio de una "simple enumeración". La inducción se halla ligada íntimamente con el análisis, con la separación de los elementos más simples (las "naturalezas" y "formas") en las cosas.

[22] F. Bacon, *Nuevo Organo*, ed. citada, pág. 233.

En el *Nuevo órgano* no sólo se habla de la inducción, que su autor define como la "obtención o producción de axiomas a partir de la experiencia", sino también de la deducción, a la que considera como la "obtención o extracción de nuevas experiencias a partir de los axiomas". La vieja lógica, la lógica escolástica, no contribuye, como afirma justamente Bacon, al progreso de la ciencia, del conocimiento. La tarea estriba en hallar un método que permita descubrir las leyes de la ciencia, permitiendo también hallar así las "grandes premisas", las premisas verdaderas que forman parte de los silogismos.

Desarrollando su teoría de la inducción, Bacon introduce unas tablas que él llama "Tablas y Comparaciones de los ejemplos", que ayudan a la razón a generalizar los datos empíricos y a descubrir las causas de los fenómenos de la naturaleza, así como la dependencia de unos fenómenos respecto de otros. Dichas "tablas" son tres, con la particularidad de que cada una representa una fase del conocimiento.

El meollo del primer procedimiento inductivo de Bacon (la "Tabla de esencia y presencia") consiste en que para establecer las causas de un fenómeno dado (del calor, por ejemplo) se necesita, ante todo, recopilar aquellas observaciones de la naturaleza con las cuales se haya descubierto la "presencia" del fenómeno estudiado (por ejemplo, el calor está "presente" en la luz solar). Después de comparar un número suficiente de datos empíricos semejantes puede establecerse, atendiendo a la semejanza de las condiciones en que se ha desarrollado el fenómeno de que se trate, cuál es el factor que se presenta invariablemente. Este procedimiento inductivo puede ser llamado método de la analogía, o de la presencia.

Pero si al comparar los factores análogos de un fenómeno dado falta siempre la causa que se busca, habrá que concluir forzosamente que los hechos observados deben ser excluidos de las causas del fenómeno estudiado que se buscan. Este segundo procedimiento inductivo recibe el nombre de método de diferencias o de ausencias ("Tabla de declinación o de ausencia en lo más próximo").

De acuerdo con el tercer procedimiento inductivo ("Tabla de los grados" o "Tabla comparativa") hay que comparar los datos empíricos, obtenidos en diferentes condiciones, lo que permite establecer un nexo causal, en forma de dependencia funcional, entre los fenómenos naturales estudiados. Bacon llama a este procedimiento método de las variaciones concomitantes o correspondientes. Esta tabla nos brinda el grado de intensidad de las propiedades investigadas: si "menguan o crecen tanto en un mismo objeto como en los diferentes objetos comparados entre sí".

Estas tablas preliminares preparan la "inducción verdadera", cuyo primer acto fundamental son las "instancias negativas", la "eliminación o exclusión". Aquí las propiedades del calor son comparadas con otros fenómenos, prescindiéndose de aquellos que, conforme a ciertas razones, no pueden ser la "forma" del calor. Así, por ejemplo, no solamente la Tierra con sus cuatro elementos puede ser la fuente del calor, ya que también el Sol proporciona calor. Y también lo proporciona el "fuego subterráneo". Su fuente, sigue diciendo Bacon, tampoco puede estar exclusivamente en la luz, toda vez que el calor proviene asimismo de los metales "oscuros" ni puede reducirse a una mera dilatación.

En fin de cuentas, con semejante razonamiento se explica que el calor se halle vinculado, en sus diferentes grados, con el movimiento. Bacon habla de las "instancias prerrogativas", que él hace ascender a 27. Dichas instancias, por la vía de la "eliminación", deben conducir a una solución positiva del problema. La conclusión a que llega finalmente el filósofo es ésta: la "forma" (la causa, la ley) del calor es el movimiento.

El método inductivo, desarrollado por Bacon, tuvo una significación muy progresiva para la ciencia. Pero, al mismo tiempo, la inducción beiconiana revestía un carácter unilateral, ya que subestimaba el valor de la deducción en el proceso cognoscitivo, aunque reconociera su importancia. Bacon no separaba el método inductivo del método de la división mecanicista de los fenómenos naturales en los elementos más simples, dados de una vez para siempre.

Pese a que en el método inductivo de Bacon quedaban aún muchos aspectos no elaborados suficientemente, su doctrina lógica desempeñó en su tiempo un papel muy positivo en el progreso del conocimiento experimental de la naturaleza y en la lucha contra la escolástica. No es casual, sobre todo, el hecho de que Bacon pudiera ya determinar a principios del siglo XVII, con ayuda de su método, la relación existente entre el movimiento y el calor.

Bacon estableció una clasificación de las ciencias, basada en la diversidad de facultades espirituales del hombre (memoria, imaginación y razón); sin embargo, en contraste con esta tendencia subjetivista, aspiraba a una construcción científica que tuviera por bases los hechos, extraídos de la experiencia.

"Las ciencias son como las pirámides —escribía Bacon— cuyos únicos cimientos son la historia y la experiencia y, por esa razón, la filosofía natural debe basarse también en la historia natural; el piso más cercano a los cimientos es la física y el más próximo a la cúspide es la metafísica. Por lo que toca a la cúspide misma de la pirámide", es decir, al conocimiento de Dios, "yo no sé... —declara Bacon— si la razón humana puede alcanzarla" [23].

Pese a sus graves defectos, la clasificación beiconiana de las ciencias representó una gran conquista del pensamiento científico. En Francia, en el siglo XVIII, los ilustrados y los materialistas se sirvieron de ella al elaborar el plan de la famosa *Enciclopedia*.

La concepción del mundo de Bacon tenía un carácter totalmente contradictorio. Junto a los rasgos progresivos, materialistas, dominantes en ella, que significaron un importante avance en la historia del pensamiento filosófico, hay también supervivencias medievales en su doctrina. Por ejemplo, Bacon hablaba todavía de la necesidad de buscar la "piedra filosofal". Su propia terminología ("formas", "naturalezas") la tomaba frecuentemente de los escolásticos.

En el problema de las relaciones mutuas de la ciencia y la religión, sustentaba la teoría de las "dos verdades", teoría que tenía un carácter de compromiso. A su modo de ver, la ciencia y la fe no debían entrar en una competencia mutua. No atreviéndose aún a enzarzarse en un conflicto abierto con la religión, pretendía asegurar mediante el citado compromiso

[23] F. Bacon, *Obras completas*, ed. citada, t. I, pág. 272.

la autonomía del conocimiento científico-filosófico, arrancándolo de la tutela eclesiástica. Pero, en verdad, se trataba de un compromiso, que ejercía una influencia negativa sobre otras ramas de la doctrina beiconiana. Así, junto al alma "sensible" perecedera, Bacon admitía la existencia de un alma "racional" inmortal, que procedía del "hálito divino". Todo esto demuestra que su doctrina estaba aún llena de inconsistentes elementos teológicos.

No obstante, la doctrina avanzada, materialista, del filósofo inglés asestó un durísimo golpe a la autoridad de la religión y de la Iglesia.

De acuerdo con sus concepciones político-sociales, Bacon era partidario de un fuerte Estado centralizado, que defendiera los intereses del desarrollo capitalista. En la vida social, atribuía una significación primordial al progreso del comercio y de la industria. Se pronunciaba contra los privilegios de la nobleza, a la que consideraba una clase inútil y ociosa. En cambio, los comerciantes constituían, según él, la "arteria principal del cuerpo político..." [24]. Puesto que para Bacon el pueblo sólo es fuente de "disturbios", recomendaba que para "gobernar con acierto" se combinara la "sangría" y el "adormecimiento de los súbditos" con quiméricas esperanzas.

Sin embargo, el sabio Lord Canciller comprendía que para arreglar las dificultades sociales había que recurrir también a otras medidas. Entre sus papeles se encontró el manuscrito inconcluso de su utopía *La nueva Atlántida* (1604); de ella se desprendía que Bacon soñaba con una "edad de oro", a la que podría llegarse, según él, mediante la educación y el empleo de diversos inventos técnicos, entre los que figuraban máquinas de volar y lanchas submarinas.

Estas ideas de Bacon se combinaban con concepciones políticas reaccionarias como la idea de la dominación mundial de la Gran Bretaña. El filósofo pretendía fundamentar teóricamente las aspiraciones de gran potencia y la expansión colonial de la burguesía inglesa. "Un pueblo —decía— sólo puede desarrollar su riqueza a expensas de otro pueblo..." [25] En la guerra veía un ejercicio necesario del "cuerpo político"; los tiempos de paz conducían, a juicio suyo, a una decadencia de la virilidad y a la corrupción de las costumbres. Sin embargo, lo que ha dado fama universal y gloria a Bacon no han sido esas ideas políticas reaccionarias, sino su concepción materialista del mundo.

Los ilustrados franceses del siglo XVIII se referían con entusiasmo a Bacon, viendo en él al iniciador de una nueva filosofía, aunque ya se percataban de las limitaciones de su doctrina, sobre todo en el terreno de la religión. El enciclopedista D'Alembert señalaba que este hombre eminente, que había logrado romper tantas cadenas, quedó encadenado por algunas que no pudo romper.

"La influencia ejercida por él fue enorme... —escribía Herzen—. Como un segundo Colón, Bacon descubrió en la ciencia un mundo nuevo, precisamente el mundo en que vivían los hombres desde tiempos inmemoriales y que habían olvidado, ocupados en los intereses supremos de la escolástica. Bacon hizo vacilar la fe ciega en el dogmatismo... Tras él

[24] F. Bacon, *Obras completas*, t. II, pág. 374.
[25] Ibídem, t. II, pág. 355.

comienza un trabajo, una labor incansable y abnegada de observación, de investigaciones escrupulosas y a la medida de las fuerzas del hombre. Surgen asociaciones científicas de naturalistas en Londres, en París y en diferentes puntos de Italia. Los naturalistas se entregan a sus actividades con redoblado ardor. La suma de fenómenos y hechos observados crece proporcionalmente a la destrucción de los espectros metafísicos, de "esas palabras que —según Bacon— carecen de todo sentido y enturbian la mirada sencilla e indagadora, dándole una noción deformada de la naturaleza" [26].

Los historiadores actuales y reaccionarios de la filosofía desfiguran la verdadera fisonomía del materialista inglés y la significación histórica de su doctrina. Silenciando sus concepciones materialistas, reducen el papel filosófico de Bacon a la prédica de un empirismo primitivo. Algunos filósofos contemporáneos, contradiciendo hechos evidentes, presentan a Bacon como un admirador de la filosofía de Platón, cuando lo cierto es que el materialista inglés del siglo XVII se distinguió por su abierta simpatía por el materialismo de Demócrito.

El marxismo defiende las mejores tradiciones de Bacon y, por ello, denuncia a los reaccionarios que tergiversan su filosofía.

Durante la primera mitad del siglo XVII, las diferentes trabas feudales y, ante todo, el Estado feudal-absolutista impedían que el capitalismo se desarrollara rápidamente en Inglaterra. La burguesía y la nueva nobleza se habían fortalecido a tal grado que ambas clases comenzaron a aspirar al poder. La revolución burguesa se puso a la orden del día cuando "la burguesía, aliada con la nueva nobleza, luchó contra la monarquía, contra la nobleza y contra la Iglesia dominante" [27].

En esta revolución, las masas populares que sufrían las arbitrariedades de los señores feudales, de la Iglesia y del absolutismo, tomaron la parte más activa. "Fue precisamente la alianza de la «plebe» urbana... y de los campesinos democráticos lo que dio impulso y fuerza a la revolución inglesa del siglo XVII, a la francesa del XVIII", señala Lenin [28].

En 1624, estalló la guerra civil inglesa, que terminó con la ejecución de Carlos I y el establecimiento del protectorado de Oliverio Cromwell. Si bien es cierto que, hasta entonces, Cromwell había encabezado la revolución, apoyándose en las amplias masas del pueblo, siendo el creador y el jefe del ejército revolucionario que derrotó a las fuerzas del absolutismo feudal, una vez en el poder comenzó a apoyarse en las capas altas de la burguesía —en los "jerarcas de la City"— y en las capas superiores de la nueva nobleza, allegadas a aquélla.

Al continuar la lucha contra las relaciones feudales, los partidarios de Cromwell cifraron entonces su tarea inmediata en el aplastamiento del movimiento popular, que crecía de modo amenazador. Dicho movimiento estaba dirigido contra las formas burguesas de explotación, a la vez que aspiraba a profundizar la revolución.

[26] A. Herzen, *Obras filosóficas escogidas*, trad. española de J. Vento, pág. 281. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956.

[27] C. Marx, *La burguesía y la contrarrevolución*, C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit. t. I, pág. 54.

[28] V. I. Lenin, *Cuestiones de principio de la campaña electoral*. V. I. Lenin, *Obras completas*, edición rusa, t. XVII, pág. 373.

Poco después de la muerte de Cromwell (1658) triunfó temporalmente la reacción feudal; los Estuardo volvieron entonces del exilio para ocupar el trono inglés.

Las agrupaciones políticas se presentaban en aquel tiempo en Inglaterra con un ropaje religioso. El partido realista —el de los "caballeros"— defendía los dogmas de la Iglesia Anglicana, que constituía una mezcla de catolicismo y protestantismo. Esta Iglesia era independiente de Roma y se regía por sus obispos, fieles servidores del rey. La oposición burguesa estaba representada por el *puritanismo*, variante del calvinismo. "El dogma calvinista —escribía Engels— cuadraba a los más intrépidos burgueses de la época." [29]

La tendencia antifeudal y anticatólica, clara y audazmente expresada, del puritanismo se combinaba con la hipocresía y la gazmoñería, con el fanatismo religioso y la cicatería pequeñoburguesa.

Pronto surgieron en el seno del puritanismo, que se difundió por Inglaterra en los años 60-70 del siglo XVI, dos corrientes: una, moderada, la *presbiteriana*, a la que pertenecían la gran burguesía y las altas capas de la nueva nobleza, y otra radical, de los *independientes*, apoyada al principio por la pequeña burguesía y por la burguesía media.

Uno de los ideólogos de los republicanos-independientes era el poeta *Juan Milton* (1608-1674), que sostenía que el poder real debía estar subordinado al pueblo. Afirmaba que el único soberano es el pueblo, que puede deponer o incluso ejecutar al rey, si lo considera necesario. Milton propugnaba las libertades democrático-burguesas (libertad de prensa, libertad de familia, libertad de conciencia, etc.), y acogió con la mayor hostilidad la restauración de los Estuardo.

Milton fue un enemigo jurado de la escolástica que todavía dominaba en las universidades inglesas. Invitaba a estudiar el mundo objetivo, a dominar los "secretos de la madre naturaleza", y, en el terreno filosófico, el poeta republicano seguía a Francisco Bacon, cuyos trabajos había estudiado detenidamente.

En el curso del desarrollo de la revolución, la pequeña burguesía urbana y gran parte de los campesinos se apartaron de los independientes y crearon nuevas sectas, vinculadas frecuentemente con el partido de los *levellers* (o niveladores). Sus adeptos, encabezados por Juan Lilbern, exhortaban a vivir de acuerdo con la naturaleza y con la razón. Pugnaban por el sufragio universal, la supresión del poder real, la devolución de las tierras "cercadas" a los campesinos, la igualdad política y jurídica y la garantía del disfrute de su pequeña propiedad privada.

Los "niveladores" difundían ideas racionalistas y el teísmo. Al decir de un contemporáneo, se apartaban de la Sagrada Escritura y de las verdades sobrenaturales. Algunos de sus jefes, como *Ricardo Owert* (1642-1663), se aproximaban al ateísmo y al materialismo. Owert publicó un librito titulado *El hombre es mortal*, prohibido por la Iglesia Presbiteriana. Afirmaba en él que todo procede de los elementos de la naturaleza, que todo lo que nace es material y que no existe en absoluto nada in-

[29] Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 95.

material. El autor rechazaba enérgicamente la división del ser humano en alma y cuerpo, así como todas las fábulas acerca del alma.

Su ataque principal estaba dirigido contra el dogma religioso de la inmortalidad del alma. Consideraba antisocial la tesis de que el alma es inmortal, ya que aparta al hombre de las preocupaciones por mejorar la vida terrena y lo trasplanta al mundo fantástico de una existencia ultraterrena. El hombre, escribía Owert, es "absolutamente mortal", "mortal en todos los sentidos". Los presbiterianos vieron en Owert al principal portavoz de la "terrible doctrina que niega, desde un punto de vista materialista, la inmortalidad del alma".

Las aspiraciones de los campesinos más pobres y del proletariado naciente eran expresadas por la agrupación más radical de aquellos tiempos: los *verdaderos* "levellers" o *diggers* (o "cavadores"). Tratando de poner en práctica algunos de sus ideales, procedieron a cultivar por su propia voluntad las tierras comunales baldías.

Típica expresión de las ideas sociales de los "diggers" es la obra de *Gerardo Winstansley* (nace en 1609 y se desconoce el año de su muerte), titulada *La ley de la libertad, expuesta en forma de programa, o el restablecimiento del verdadero sistema de gobierno* (1651-1652). El autor exige la abolición de la propiedad privada, del comercio y del sistema monetario. Exhorta a poner fin a la apropiación de los productos del trabajo ajeno, que conduce a la desigualdad social, y pide que la explotación del hombre por el hombre sea considerada como un verdadero crimen. Los productos del trabajo común deben disfrutarlos por igual todos los que trabajan con el "sudor de su frente". Winstansley condena al Estado y a la Iglesia que velan por la propiedad privada y por la desigualdad social.

Winstansley y otros "niveladores" difundían la idea de un comunismo de "consumo". Es indudable que sus concepciones influyeron indirectamente sobre el socialismo utópico inglés de tiempos posteriores. Pero al fundamentar su programa social en el espíritu de la época, principalmente con argumentos racionalistas, no estaban libres aún de concepciones místico-religiosas.

Durante el período de la revolución burguesa de Inglaterra en el siglo XVII, la tendencia filosófica materialista tuvo una importancia especial para el desarrollo del pensamiento filosófico. Las tradiciones materialistas de Bacon fueron continuadas por Hobbes.

Tomás Hobbes (1588-1679) nació en la familia de un clérigo y recibió una formación clásica en Oxford. Durante algún tiempo, fue secretario de Francisco Bacon. Conoció personalmente a Galileo, a Gassendi y a eminentes pensadores progresivos de su época. Al iniciarse la revolución inglesa marchó a Francia. En la emigración, entabló relaciones con los realistas, pero bajo el gobierno de Cromwell regresó a la patria. Durante el período de la restauración, fue objeto de persecuciones por parte de los furibundos realistas y de los elementos clericales.

Hobbes escribió una trilogía filosófica compuesta de las obras tituladas *Del cuerpo* (1655), *Del hombre* (1658) y *Del ciudadano* (1642). Afín a esta última por el tema es su libro *Leviatán* (1651), dedicado en lo fundamental a los problemas del Estado y de la organización social.

Hobbes contraponía su doctrina filosófica a la teología, a la escolástica y a las diversas seudociencias medievales. A juicio suyo, la filosofía ex-

cluye de su seno a la teología, es decir, a la doctrina de la esencia y de los atributos de Dios; de ella quedan eliminadas igualmente la astrología y otras "artes proféticas" por el estilo; por último, de la filosofía se excluye la doctrina del culto divino, ya que su fuente no es la razón natural, sino la autoridad de la Iglesia. Este tipo de problemas es objeto de la fe, no de la ciencia.

Al combatir con la mayor energía a la escolástica, Hobbes fue apartándose también, en forma muy acusada, de la antigua filosofía idealista. Combatía tanto la escolástica feudal como los sistemas idealistas de su tiempo, especialmente la metafísica cartesiana (o sea la gnoseología idealista de su contemporáneo, el filósofo dualista francés Renato Descartes).

"...Es poco probable que pueda considerarse acertado —escribía Hobbes— un razonamiento como éste: yo soy una cosa que piensa, luego soy pensamiento. O este otro: soy una cosa que entiende, luego soy entendimiento. Pues de la misma manera podría decir: soy una cosa que pasea, luego soy paseo. Por tanto, Descartes identifica la cosa que entiende con la intelección que es un acto de la razón, o la cosa que entiende con la razón, que es la facultad de entender." [30]

Hobbes consideraba que la cosa pensante, siendo como es sujeto con respecto al espíritu, es, sin embargo, algo material.

Combatió con particular energía las concepciones teístas de Dios y de la inmortalidad del alma. "No tenemos —subraya Hobbes— la idea de Dios, ni la idea del alma." [31]

Al decir de Marx, Hobbes fue el "sistematizador del materialismo beiconiano". Aspiraba a crear un sistema filosófico omnímodo y a superar las inconsecuencias teológicas de Bacon; se oponía asimismo a la doctrina de las "dos verdades" y reclamaba la supresión total de la teología.

A diferencia de Bacon, Hobbes era un típico mecanicista; rechazaba la visión beiconiana del mundo, rica en cualidades y policroma, reduciéndolo todo a términos mecánicos y matemáticos. Caracterizando la filosofía de Hobbes, Marx señalaba que en su materialismo "el movimiento *físico* se sacrifica al movimiento *mecánico* o *matemático;* la *geometría* es proclamada como la ciencia fundamental" [32].

Esta unilateralidad, hacía notar Marx, daba al materialismo de Hobbes un ascetismo peculiar.

El propio Hobbes subrayaba que su filosofía mecanicista era descarnada y ascética; según sus propias palabras, "la verdadera (es decir, la rigurosa) filosofía no sólo rechaza la blanca enjalbegadura o el carmín, sino toda clase de ornamentos. Los primeros fundamentos de toda ciencia, lejos de cegar, realmente, con su propio brillo, son más bien desagradablemente áridos y casi feos." [33]

La geometría euclidiana era para Hobbes el prototipo del pensamiento lógico consecuente y demostrativo, en tanto que su ideal en el campo

[30] T. Hobbes, *Obras escogidas,* trad. rusa, pág. 144. Moscú-Leningrado, 1926.
[31] Ibídem, pág. 153.
[32] Federico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica,* ed. cit., pág. 195.
[33] T. Hobbes, *Obras escogidas,* ed. citada, pág. 6.

de las ciencias naturales era la mecánica de Galileo. Hobbes seguía la vía del análisis cuantitativo-mecánico de los fenómenos, contribuyendo con ello al desarrollo del método científico-natural y a eliminar del ámbito de la filosofía las "esencias" carentes de contenido y místicas, con que operaban los escolásticos.

Al igual que otros filósofos avanzados del siglo XVII, Hobbes pensaba que la filosofía debía contribuir a obtener éxitos en la vida práctica y a elevar "la cantidad de bienes vitales", aunque esta idea la formulaba de modo simplista.

"Sin embargo, comprenderemos mucho mejor —escribía Hobbes— cuán grande es la utilidad de la filosofía, sobre todo de la filosofía natural, si nos imaginamos concretamente cómo puede contribuir al bienestar de la humanidad y comparamos el modo de vida de los pueblos que se sirven de ella y el de los pueblos privados de sus bienes... ¿acaso los primeros están mejor dotados que los segundos? ¿Acaso no poseen todos los hombres la misma naturaleza espiritual y las mismas facultades espirituales? ¿Qué tienen unos que no tengan los otros? ¡Sólo la filosofía! Por tanto, ella es la causa de todos esos beneficios." [34]

Hobbes definía la filosofía como la doctrina de los cuerpos. "El objeto o materia de que trata la filosofía son los cuerpos..." [35]

A su modo de ver, la filosofía se divide en "filosofía natural", que estudia los cuerpos naturales, y "filosofía civil", que versa sobre los cuerpos artificiales, es decir, sobre la sociedad humana. El hombre se caracteriza por su doble naturaleza: es el ser natural que crea un cuerpo artificial —la sociedad—, en la que participa él mismo.

Parte inseparable del materialismo de Hobbes es su concepción determinista.

"La filosofía —dice Hobbes— es el conocimiento racional de las acciones o fenómenos por medio de las causas o razones eficientes que conocemos y, al contrario, el conocimiento de las razones eficientes posibles por medio de las acciones que ya conocemos." [36]

Para Hobbes, el mundo objetivo es un conjunto de cuerpos materiales sueltos, cuyas propiedades necesarias son la extensión y la figura, expresadas en determinaciones geométricas. Incluso una propiedad de los cuerpos como la solidez se reduce, a juicio suyo, a determinaciones puramente cuantitativas. La sustancia se distingue por poseer determinada extensión y figura; esta condición no la satisfacen lós espíritus, los ángeles ni los demás seres fantásticos, razón por la cual el filósofo inglés rechaza su existencia.

Entendiendo por el término "idea" el reflejo de la realidad material en nuestra conciencia, Hobbes no admitía la idea de ángel, por considerarla una imagen fantástica que no refleja la realidad. "Cuando... pienso un ángel —decía Hobbes— acude a mi imaginación la figura de una llama o de un bello infante con alas; pero yo sé, a ciencia cierta, que a esas imágenes no corresponde ningún ángel y que, por tanto, no representan tampoco la idea de ángel." [37]

[34] T. Hobbes, *Obras escogidas*, ed. citada, pág. 9.
[35] Ibídem, pág. 11.
[36] Ibídem, pág. 6.
[37] Ibídem, pág. 149.

Hobbes afirmaba que el movimiento, concebido como el desplazamiento más simple de un cuerpo en el espacio, es el objeto de todas las ciencias. A su modo de ver, el movimiento no es propio internamente de la materia; el movimiento y el reposo son equivalentes, y la materia es eterna. "... Está firmemente establecido —escribía Hobbes— que la materia no se puede crear ni destruir, aumentar ni disminuir, ni tampoco moverse de un lugar conforme a nuestros deseos..." [38]. Hobbes distinguía el espacio, como extensión objetiva de un cuerpo, y la "imagen del espacio", que es subjetiva, bien entendido que la extensión objetiva es la causa de la imagen subjetiva. También distinguía en el tiempo el aspecto objetivo en que se expresa el movimiento y la "imagen del tiempo" dependiente de él.

El hombre es para Hobbes un ser corpóreo. No existe una sustancia espiritual independiente, ya que ésta carece de extensión y figura. Por lo que toca al problema del "alma", cree que la hipótesis más viable es la que postula la materialidad de la sustancia pensante; lo espiritual lo reduce a sutiles movimientos corpóreos.

Siendo como era mecanicista, Hobbes no podía comprender los rasgos específicos del mundo orgánico. "¿Qué es en realidad el *corazón* sino un resorte; y los nervios qué son sino diversas fibras; y las articulaciones, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso?" [39]

La teoría del conocimiento de Hobbes desarrolla el empirismo de Bacon, combinándolo con elementos racionalistas. El filósofo inglés ve el principio del conocimiento en la experiencia sensible, en las sensaciones, cuya fuente primera se halla en el mundo material. "Si sólo conocemos los principios de las cosas gracias a los fenómenos, la sensación es, en última instancia, la base del conocimiento de esos principios y de ella extraemos todo el conocimiento." [40]

La inducción empírica, característica de la física (en la que pasamos de los fenómenos a su fundamento), no puede aplicarse en todas las ciencias. En las ramas del conocimiento en las que nos movemos de las causas o fundamentos a los efectos o actos (como, por ejemplo, en la geometría), la deducción racional es el método ideal para Hobbes. Pero, en el filósofo inglés, el conocimiento empírico y el racional, la inducción y la deducción no se hallan vinculados entre sí, ni se transforman recíprocamente.

Al situarse en posiciones metafísicas, Hobbes no pudo resolver el problema esencial del origen de las sensaciones, ni tampoco el del origen de los conceptos o ideas derivados de ellas.

Hobbes continuó en muchos aspectos las concepciones de los nominalistas, compartiendo también sus limitaciones. Solamente son reales, decía Hobbes, los cuerpos singulares; la "materia" no es sino la designación del "cuerpo en general".

A su modo de ver, reproducimos un fenómeno en nuestra memoria gracias a un indicio especial o "marca" y lo recordamos mediante otro "signo". La unidad de la "marca" y del "signo" es la "palabra" (el

[38] T. Hobbes, *Obras escogidas*, ed. citada, pág. 54.

[39] Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, trad. española de M. Sánchez Sarto, pág. 3. Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

[40] T. Hobbes, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 115.

"nombre"), que Hobbes reduce erróneamente a un símbolo peculiar establecido por los hombres por mutuo acuerdo. "... Creo —subraya Hobbes— que el origen de los nombres es arbitrario; esta hipótesis, en mi opinión, no admite ninguna duda." [41]

Para el filósofo inglés los conceptos no son más que "nombres de nombres", "signos de signos".

El conocimiento empírico debe ser sometido, según él, a una reelaboración racional. La esencia misma del método racional radica en el cálculo: la aritmética se ocupa de la adición y sustracción de números; la geometría, de la adición y sustracción de líneas, ángulos, relaciones, etc. El principio cuantitativo-matemático se sitúa aquí en el primer plano. La lógica no representa una excepción y puede equipararse también a la matemática. El juicio es una adición de conceptos o, dicho de otro modo, una suma de "signos". El razonamiento es, en parte, adición, y, en parte, sustracción de determinados juicios. El conocimiento racional lo concibe Hobbes como un cálculo, es decir, como la operación de hallar la suma de las cosas adicionadas, o de determinar el resto al sustraer una cosa de otra.

Así, por ejemplo, escribe Hobbes: "Cuando a lo lejos vemos algo confusamente, de tal manera que no podemos determinar con precisión qué cosa es, sin embargo, ya percibimos en ese objeto algo que nos permite llamarle cuerpo. Y, al acercarnos, veremos que dicho objeto, conservando cierta posición, se encuentra bien en un lugar, bien en otro; de este modo, tendremos de él una nueva idea, en virtud de la cual le llamamos ahora ser animado. Y, si después nos acercamos más estrechamente a él, vemos su figura, escuchamos su voz y conocemos otros hechos que son característicos del ser racional, tendremos ya una tercera idea, no expresada aún con una palabra, en virtud de la cual le denominamos ser racional. Y ahora que vemos, finalmente, todo el objeto, con toda precisión y en todos sus detalles, y lo conocemos, nuestra idea de él ha resultado ser la suma de las ideas anteriores, en el mismo orden con que el lenguaje combina diversos términos, "cuerpo", "animado" y "racional" en un solo concepto: "cuerpo animado y racional, u hombre" [42].

Por el contrario, al alejarnos del cuerpo, "sustraemos" sus determinaciones fundamentales.

"Por tanto —escribe Hobbes—, no debemos pensar que las operaciones de cálculo, en el sentido propio del término, sólo puedan realizarse con los números, como si el hombre se distinguiera exclusivamente de otros seres vivos por la capacidad de calcular (como suponía Pitágoras, según el testimonio de los antiguos). Pero no es así; podemos sumar y restar magnitudes, cuerpos, movimientos, tiempos, cualidades, conceptos, relaciones, proposiciones y palabras (en las cuales puede encerrarse toda clase de filosofía)." [43]

Por consiguiente, el cálculo es considerado como el objeto fundamental de la filosofía.

Según Hobbes, la inducción empírica, cuya importancia había subrayado Bacon tan firmemente, no puede aplicarse en todas las ramas del conocimiento. Se hace necesaria en la física, pero no conviene emplearla en

[41] T. Hobbes, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 14.
[42] Ibídem, págs. 6-7.
[43] Ibídem, págs. 7-8.

la geometría ni en la sociología, donde impera la deducción racional. Hobbes divorcia así, metafísicamente, un aspecto del proceso cognoscitivo de otro —la sensación del pensamiento teórico, la inducción de la deducción—, sin poder vincularlos íntimamente entre sí.

Parte inseparable de la filosofía materialista de Hobbes es su ateísmo. Hobbes era ateo, odiaba la teología y combatía el poder del clero. De su filosofía fueron arrojados Dios, la sustancia espiritual y las diversas fuerzas sobrenaturales. Para él, las raíces de la religión estaban en el temor provocado por la ignorancia. Entre la religión y la superstición no hay diferencia. "Temor del poder invisible imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos, *religión;* no permitidos, superstición." [44]

No es casual que en la Inglaterra el siglo XVII se llamara "hobbista" a todo aquel que pensaba libremente.

Sin embargo, Hobbes consideraba, reflejando con ello los intereses de las clases explotadoras, que la religión y la Iglesia podían ser útiles al Estado como "freno social". A juicio suyo, el Estado podía llegar incluso a establecer los dogmas de la fe, recomendando que se tomaran, sin masticarlos, como amargas píldoras.

Los problemas de la vida social ocupaban un lugar importante en la filosofía de Hobbes. Las obras tituladas *Del ciudadano* y *Leviatán* tratan de las cuestiones del Estado y del régimen social. Hobbes pugnaba por explicar los fenómenos sociales desde el punto de vista mecanicista, propio de las ciencias naturales de su época. La sociedad era para él como un mecanismo gigantesco. El hombre, es decir, la partícula más elemental de este mecanismo, es un ser egoísta, que se mueve exclusivamente por el instinto de conservación. Hobbes se planteaba la tarea de deducir "impasiblemente", al modo de Euclides, todo el contenido de la ciencia social a partir del "axioma" citado y de otros por el estilo.

En contraposición con las ideas feudales del origen y de la esencia divinos del Estado, Hobbes sostenía que el origen del Estado no es en absoluto divino, sino natural, puramente terreno; es una creación de los propios hombres.

La doctrina de Hobbes sobre la sociedad expresa la concepción burguesa del hombre como ser individualista innato y egoísta. En el estado natural (presocial) de la humanidad reina un egoísmo absoluto y el mal: "el hombre es un lobo para el hombre" *(homo homini lupus est)*. Las tendencias egoístas de unos entran en conflicto con las de otros, de donde la "guerra de todos contra todos" *(bellum omnium contra omnes)*. Cada quien pretende aniquilar al otro para despejar su propio camino. Estas tesis de Hobbes reflejaban, en cierto grado, los rasgos propios de la sociedad burguesa con su concurrencia, su anarquía de la producción, sus guerras y su explotación del hombre por el hombre. Pero Hobbes abordaba el problema de un modo antihistórico, viendo en todos esos rasgos un "estado natural".

Afirmaba que los hombres son iguales por naturaleza, pero de esta tesis sacaba una conclusión antidemocrática: la igualdad provoca constan-

[44] Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, ed. citada, pág. 45.

tes conflictos y choques entre los hombres. El contenido de clase de la teoría social de Hobbes estriba en poner al descubierto la explotación, la anarquía y el individualismo propios de la sociedad burguesa.

Para Hobbes, espectador de grandes conmociones sociales, "los hombres eran enemigos por naturaleza —según decía Herzen—, se agrupaban en sociedades por un interés egoísta y, de no ser porque la unión les ofrecía ciertas ventajas, se abalanzarían unos sobre otros. Partiendo de este principio, sus labios no temblaron al declarar con intrépido cinismo ante su patria, Inglaterra, que consideraba el despotismo como la condición única para asegurar una buena organización del Estado." [45]

Según Hobbes, del estado natural se pasa al estado social o político con arreglo a un acuerdo mutuo, a un "contrato". Así se instituye el Estado que el pensador inglés asemeja a Leviatán, el mítico monstruo de la Biblia. Los súbditos son esclavos del Estado omnipotente, es decir, de este organismo peculiar o cuerpo compuesto artificial. El hombre, simple partícula de ese organismo, no puede alzarse en absoluto contra el Estado y sus gobernantes.

Hobbes combatía la idea de la soberanía popular, sustentada por los "niveladores", y consideraba la monarquía como la mejor forma de gobierno.

En la doctrina filosófica de Hobbes prevalecen los principios del materialismo mecanicista, principios progresivos para su tiempo; en cambio, en su doctrina político-social dominan las tendencias antidemocráticas. Sin embargo, la posición de Hobbes se distinguía esencialmente de la de los realistas-anglicanos o de los católicos, que luchaban contra la revolución para volver a un pasado feudal o semifeudal.

En su *Leviatán*, Hobbes propugnaba el aplastamiento implacable de la creciente y amenazadora ola de la revolución popular, pero no para volver a un pasado feudal, sino para servir los intereses de las capas superiores de la burguesía y de la nobleza aburguesada, para desarrollar la industria, el comercio, etc.

Contra el materialismo de Hobbes se manifestaron enérgicamente una serie de teólogos y escolásticos, así como numerosos filósofos idealistas, especialmente los "platónicos de Cambridge", entre los que figuraban Enrique More, Rodolfo Cudworth y otros.

Resucitando el idealismo objetivo de Platón, combinado con un fantástico simbolismo, dichos filósofos rechazaban la experiencia, sostenían que el conocimiento se reduce a una "reminiscencia" o a las "ideas innatas" y, por último, defendían la tesis de una finalidad divina en todos los fenómenos del universo.

En contraposición con la orientación materialista de Hobbes, que desarrollaba las tradiciones del nominalismo, los filósofos idealistas ingleses de la época resucitaban el realismo medieval, que afirmaba que los conceptos generales (los universales) existían objetivamente, con anterioridad a las cosas concretas. En su reaccionaria ética idealista defendían la autoridad de los mandamientos "divinos" inmutables.

Hobbes combatió con energía esas doctrinas idealistas. Posteriormente, la tendencia de Bacon y Hobbes recibió un nuevo impulso en la propia

[45] A. Herzen, *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 282.

Inglaterra (con el sensualismo materialista de Locke y el materialismo de Toland), y más tarde en el continente, en Francia (con los materialistas franceses del siglo XVIII).

4. La filosofía en Francia en el siglo XVII. Descartes y el cartesianismo [46]. Gassendi.

Durante la primera mitad del siglo XVII, continuó en Francia la acumulación capitalista originaria, es decir, la separación de los productores directos de los medios de producción y la concentración de éstos en mano de los representantes de las clases poseedoras.

Aparecieron y se desarrollaron las relaciones capitalistas, principalmente en las ciudades, donde se concentraba la producción manufacturera, que cada vez aplastaba y desplazaba más y más a los artesanos, a la vez que disolvía la organización gremial. Los empresarios, es decir, los dueños de las manufacturas y los grandes y pequeños comerciantes, exigían la disolución de los gremios, la supresión de los derechos aduanales interiores, de la reglamentación gubernamental y de otras trabas feudales que impedían el desarrollo de la producción industrial.

La consolidación de la monarquía absoluta expresaba, en el terreno político, el proceso de desintegración del feudalismo y de crecimiento de las relaciones capitalistas, del que eran aspectos importantísimos la ruina de las grandes haciendas feudales y la elevación del papel económico de la burguesía. Según Marx, la monarquía absoluta refleja la época de transición "en que los viejos estamentos feudales decaen y en que del estamento medieval de los habitantes urbanos se forma la actual clase burguesa, sin que ninguna de las partes en lucha prevalezca sobre la otra" [47]. Por tanto, el absolutismo era la expresión política de un compromiso entre la nobleza y la burguesía.

Aunque la monarquía absoluta era una forma de Estado feudal, defendía hasta cierto punto a la burguesía de los desafueros de las altas capas feudales-aristocráticas y fomentaba el desarrollo de la industria y del comercio. El cardenal Richelieu, primer ministro del Estado absolutista francés, subvencionaba las manufacturas, las compañías de ultramar y las expediciones coloniales, la construcción de caminos y canales, y recomendaba "conceder ciertos privilegios al comercio", es decir, otorgarle algunas ventajas. Para fomentar la producción nacional y protegerla de la competencia holandesa e inglesa, el absolutismo aplicaba una política proteccionista, que, junto con su política impositiva, constituía, al decir de Marx, un "medio artificial" de acumular capital.

Las masas de campesinos y artesanos se sublevaron contra la monarquía que las arruinaba implacablemente. Durante toda la primera mitad del siglo XVII, estallaron grandes y pequeños levantamientos en diferentes lugares de Francia. El más importante de ellos fue el levantamiento de "los descalzos" (1639). En París, Burdeos, Marsella, Orleáns, Lyon, Ruán, Dijon y otras ciudades francesas hubo periódicamente sublevaciones de las

[46] De *Cartesius*, término con que se escribe en latín el apellido Descartes.

[47] C. Marx, *La crítica moralizante y la moral crítica*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, t. IV, pág. 306. Moscú, 1955.

capas bajas urbanas. Las insurrecciones populares obligaron a la nobleza y a la gran burguesía a unirse en torno de la monarquía absolutista, pese a las contradicciones que las dividían. Precisamente por esta razón, la burguesía, que se había desarrollado en las entrañas del régimen económico feudal y que había revolucionado la producción social, nc estaba preparada todavía para ser la clase dominante en el terreno político; por ello, contentábase aún con una componenda con la nobleza, que hallaba su expresión política en el absolutismo.

Estas particularidades de la acumulación capitalista originaria se reflejaban en la ideología de los representantes avanzados de la burguesía francesa. Sin embargo, no sólo las particularidades del desarrollo nacional, sino también las condiciones materiales comunes a una serie de países europeos, que determinaron la crisis del régimen feudal y la consolidación de las nuevas relaciones de producción —las relaciones capitalistas—, condicionaron los rasgos fundamentales de la ideología de la burguesía, clase progresiva a la sazón. La causa nacional de la burguesía estaba vinculada íntimamente con el desarrollo del nuevo régimen social, no sólo en Francia, sino en toda Europa; es decir, respondía a las exigencias del desarrollo capitalista.

Durante la primera mitad del siglo XVII, el gran filósofo francés *Renato Descartes* (1596-1650) fue el más destacado exponente de estas nuevas necesidades sociales.

Noble por su origen y por su educación, Descartes personificaba en su obra, como señala Mauricio Thorez, "las aspiraciones y la audacia de la burguesía progresiva ascendente" [48].

En la filosofía cartesiana hallaron expresión teórica las necesidades ya maduras del desarrollo de la ciencia, surgido en un proceso de lucha contra la preponderancia de la escolástica medieval.

Descartes, eminente matemático e investigador de la naturaleza, fue al mismo tiempo uno de los fundadores de la filosofía moderna.

Nació en el pueblecito de La Haye, en la familia de un consejero del parlamento provincial. Estudió en el colegio de los jesuitas de "La Fèche", bastante conocido en aquel tiempo, y salió de allí convencido de la inutilidad de la seudociencia escolástica. Terminados sus estudios en el colegio en 1612, continuó su formación por sí mismo. Durante algunos años fue oficial del ejército. En 1619 y 1621 visitó Holanda, donde entabló relaciones amistosas con destacados físicos y matemáticos. En 1629 fijó su residencia por largo tiempo en Holanda. En 1631-1632 creó su teoría cosmogónica y en 1637 vio la luz en forma anónima su obra fundamental, *Discurso del método para gobernar bien la propia razón y encontrar la verdad en las ciencias,* y tres ensayos anexos a ella: *Dióptrica, Meteoros y Geometría.* En 1641 aparecieron sus *Meditaciones metafísicas* y, en 1644, los *Principios de filosofía.* En 1633, después de haber sido condenado Galileo, Descartes tuvo que renunciar a la publicación de su *Tratado de la luz,* cuya edición estaba preparándose. El tratado sólo pudo aparecer en 1664, es decir, catorce años después de la muerte del filósofo.

La difusión de las ideas cartesianas en Holanda encontró una dura resistencia por parte de los elementos clericales. En 1643, los teólogos

[48] Maurice Thorez, "Discours sur René Descartes. *La Nouvelle Critique, revue du marxisme militant,* pág. 121. Sept.-oct., 1950, París.

protestantes lograron que fuera prohibida la enseñanza de la doctrina de Descartes en la Universidad de Utrecht. Posteriormente, el cartesianismo fue prohibido también en Leyden. Las condiciones de trabajo en la Holanda republicano-burguesa se volvieron tan desfavorables para Descartes que se vio obligado a trasladarse a Suecia, donde pronto murió.

Siguiendo a Francisco Bacon y a otros filósofos avanzados y hombres de ciencia de su tiempo, Descartes se pronunció contra la filosofía escolástica, a la sazón dominante. Decía irónicamente de ella que sólo proporcionaba los medios adecuados para asombrar a gentes poco sabias. Por ello, no era de extrañar, según Descartes, que las gentes más versadas en esta filosofía fuesen, de ordinario, menos razonables que las gentes sencillas que la ignoraban. Afirmaba asimismo que la capacidad de distinguir la verdad del error es la misma en todos los hombres.

Rechazando la erudición escolástica, Descartes proclamaba, siguiendo a Bacon, la necesidad de crear una filosofía al servicio de la práctica, fortaleciendo el dominio del hombre sobre la naturaleza. "...En lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza." [49]

Si Bacon consideraba que la depuración de la conciencia humana de toda suerte de ídolos (o "fantasmas") era la primera condición, la condición necesaria, para crear una verdadera ciencia de la naturaleza, Descartes, continuando esa misma línea de lucha contra la escolástica y, en general, contra las tesis científicas y filosóficas sin fundamento o admitidas por la vía de la fe, establecía la duda metódica universal como punto de partida de la verdadera ciencia. Hay que dudar, afirmaba el filósofo, de cuanto ha sido admitido por la vía de la fe, y, en general, aceptado como verdadero. Pero este género de duda no es un fin en sí; su misión es asegurar al conocimiento un fundamento absolutamente firme, no sujeto al error. Precisamente por esa razón, Descartes sostenía que era posible dudar de todo, incluso de lo que más tarde pudiera admitirse como verdadero.

Por la misma causa, el filósofo francés ponía en duda no sólo las tesis de la seudociencia escolástica, sino también los datos de las ciencias naturales, a la vez que el testimonio de los órganos de los sentidos. "Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar", [50] pues el buen sentido nos exige que no confiemos íntegramente en quienes nos han engañado una vez.

Descartes insistía firmemente en que era necesario intentar, por lo menos una vez en la vida, despojarse de todas las opiniones admitidas por la vía de la fe, y comenzar desde el principio, desde el fundamento mismo.

[49] René Descartes, *Discurso del método*, trad., estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi, pág. 23. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, *Revista de Occidente*, Madrid, 1954.

[50] René Descartes, *Discurso del método*. ed. cit., págs. 62 y 65.

No hay que poner ningún límite a la duda. "Llegaré a pensar —dice el filósofo— que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las formas, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son más que ilusiones y sueños... Supondré que no tengo manos, ni ojos, ni cuerpo, ni sangre, que no tengo sentido alguno y que estoy convencido erróneamente de poseer todo esto." [51]

Según Descartes, la duda no debe consistir en el convencimiento de que falta la certidumbre (pues ello violaría el principio de la duda metodológica), sino que debe constituir exclusivamente un procedimiento convencional, que anticipa la conclusión, sin llegar a sustituirla. Descartes subrayaba resueltamente que no se proponía imitar "a los escépticos que dudan sólo por dudar y pretender ser irresolutos; pues mis deseos, por el contrario, tendían únicamente a afianzarme en la verdad apartando la tierra movediza y la arena para hallar la roca o la arcilla" [52].

Al plantear con toda intensidad la necesidad de rechazar los conocimientos no científicos, infundados o admitidos dogmáticamente, Descartes se comportaba como un gran pensador que traza nuevas vías de desarrollo al conocimiento. Sin embargo, no pudo dar una respuesta acertada a la pregunta de cuál es el fundamento inquebrantable, absolutamente firme, del conocimiento.

La conclusión a que llegó Descartes fue ésta: si dudo de todo, no puedo dudar al menos de que estoy dudando. Por lejos que pueda llegar mi duda, siempre quedará algo de lo que no es posible dudar. Pienso, luego existo *(cogito, ergo sum);* he ahí la verdad primera, firme e indudable, según Descartes, que constituye el punto de arranque de todos los razonamientos lógicos, de todo conocimiento, de la misma manera que los axiomas son los principios de que se parte en geometría.

Históricamente, la significación progresiva del *cogito, ergo sum* cartesiano estriba en lo siguiente: primero, en la actitud absolutamente negativa hacia todo lo admitido por la vía de la fe, hacia toda clase de dogmas y tesis infundadas, por importantes que puedan parecer; segundo, en su oposición al escepticismo y en el planteamiento de la necesidad de hallar una base firme y real para el conocimiento, en la que no pueda morder la duda.

Pero, al mismo tiempo, esta tesis de Descartes tenía, en fin de cuentas, un carácter idealista. El filósofo no acertaba a ver que la primera premisa del conocimiento no podía ser descubierta en la conciencia misma del sujeto y que la premisa gnoseológica fundamental es la propia vida, la realidad objetiva, cuya existencia no necesita ser demostrada con argumentos lógicos.

El *cogito, ergo sum* representa una concesión al idealismo. El principio de la duda metódica universal, de innegable significación progresiva para la historia del pensamiento filosófico, sirvió, al mismo tiempo, a Descartes para fundamentar su tesis idealista de la existencia de la sustancia espiritual.

¿Acaso las sensaciones y la actividad práctica del hombre no testimonian su existencia? ¿Por qué Descartes ve precisamente en el pensa-

[51] R. Descartes, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 340. Moscú, 1950.
[52] R. Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 59.

miento la prueba irrefutable de que el hombre existe? Esta tesis le es necesaria para sentar después la siguiente conclusión: soy "una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material" [53]. Aquí aparece en primer plano el idealismo de Descartes, es decir, el reconocimiento del espíritu como sustancia y la negación de su existencia como existencia secundaria, derivada de la naturaleza.

Se entiende de suyo que esta conclusión no se deduce, como señaló con acierto Hobbes, ni siquiera formalmente, de la premisa fundamental establecida por Descartes. Vanos son también los intentos cartesianos de demostrar que la proposición fundamental "pienso, luego existo" no es un razonamiento, sino algo dado inmediata, intuitivamente y, por ello, absolutamente verdadero.

Por tanto, ya el punto de partida de la filosofía cartesiana pone de relieve su carácter contradictorio; por un lado, rechaza —y ello tiene una significación progresiva— todo lo escolástico, todo lo seudocientífico, admitido sin demostración alguna, dogmáticamente, por la vía de la fe; por otro, ve en el pensamiento humano el fundamento seguro del conocimiento y, de acuerdo con esto, exige que la ciencia se erija sobre ese fundamento, que es, naturalmente, muy limitado.

Renato Descartes es un brillante exponente del racionalismo, doctrina según la cual la razón (el pensamiento teórico) no sólo es una fase superior del conocimiento, comparada con la percepción sensible, sino que constituye, a la vez, una fuente —autónoma, independiente de las percepciones sensibles— del conocimiento de todo lo que nuestros órganos sensoriales no perciben de modo directo e inmediato. Mientras el empirismo sostiene que todos los conocimientos sin excepción, por muy abstractos que sean, derivan de la percepción sensible del mundo exterior, el racionalismo considera, por el contrario, que la percepción sensible de la realidad no puede ser la fuente de las proposiciones teóricas de la ciencia, que tienen una validez universal y necesaria, como, por ejemplo, los axiomas de la geometría. Así, pues, el racionalismo advierte la diferencia cualitativa entre el pensamiento y la percepción sensible, entre el concepto y la sensación (diferencia no advertida habitualmente por los empiristas), pero al no comprender la transición dialéctica, en forma de salto, de lo sensible a lo racional, abre un verdadero abismo entre ambos factores del conocimiento.

En las condiciones del siglo XVII, el racionalismo era, históricamente, una corriente progresiva, opuesta ante todo a las concepciones religiosas que postulaban la primacía de la fe sobre el conocimiento. El racionalismo estaba vinculado íntimamente con el culto de la razón, con el convencimiento de que era posible alcanzar un conocimiento ilimitado del mundo y organizar la vida social sobre bases racionales. Descartes afirmaba que la razón humana, que sólo admite como verdadero lo que se le presenta con claridad y distinción, lo que nunca puede ser objeto de duda, jamás yerra y es el juez supremo e infalible con relación a la verdad. Esta tesis estaba dirigida abierta y directamente contra la teología. Pero, si la razón en cuanto tal, como facultad del juicio verdadero, no puede equi-

[53] René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 67.

vocarse nunca, ¿cómo se explican entonces los errores teóricos? Según Descartes, los errores en que se incurre en el proceso de conocimiento sólo se producen por ignorancia de las exigencias de la razón y ello se debe a que la voluntad toma sus deseos por la verdad.

Para fundamentar su doctrina de la omnipotencia e infalibilidad de la razón, suponía que la voluntad es absolutamente libre, indeterminada e independiente de la razón y de otras causas o de otros motivos en general. Por consiguiente, Descartes pretendía fundamentar su racionalismo, su culto antiescolástico y antiteológico de la razón con ayuda de la doctrina idealista de la libertad de la voluntad.

Descartes, innovador en las ciencias naturales y adversario de la escolástica en la filosofía, reflejaba en sus ideas sociales la aspiración de la burguesía francesa a llegar a un compromiso con la nobleza. La primera máxima moral era para él "obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en que Dios me ha concedido la gracia de que me instruyera desde niño, rigiéndome en las restantes cosas según las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso, que fuesen comúnmente aceptadas en la práctica por las personas más sensatas con quienes tuviera que convivir" [54].

De acuerdo con ello, el filósofo afirmaba que casi siempre es más fácil soportar las imperfecciones de la sociedad que sus cambios, razón por la cual lo nuevo debe ser implantado gradualmente, sin destruir lo viejo.

Al rechazar la escolástica y la mística medievales, Descartes planteaba a la filosofía la tarea de sustituir la fe por el saber, lo irracional por lo racional y la prosternación ante la autoridad por la demostración lógica. Pero, al crear una ciencia profana, terrena, y proclamar el materialismo en el campo de la física, el filósofo dejaba también un sitio a la religión. Así, pues, la filosofía la dividía Descartes en dos ramas relativamente independientes: teoría de la naturaleza (física) y doctrina de lo sobrenatural (metafísica). Al admitir la existencia de dos sustancias independientes —una material, con el atributo de la extensión, y otra espiritual, con el atributo del pensamiento—, Descartes consideraba que el principio espiritual era independiente del material y éste de aquél. Por tanto, procedía como un filósofo dualista; sin embargo, ambas sustancias las subordinaba a un tercer principio, principio supremo o Dios. Descartes es el representante clásico del dualismo, es decir, de la doctrina que postula que lo espiritual no depende de lo material, ni lo material de lo espiritual. En el dualismo cartesiano se manifestaba claramente la tendencia al compromiso, propia de la ideología burguesa de la época.

La filosofía de Descartes encierra un importante elemento materialista, su teoría física, que parte de una concepción materialista de la naturaleza. La piedra angular de la física cartesiana es su doctrina de la materia y del movimiento.

Según Marx, Descartes "había separado totalmente su *física* de su *metafísica*. Dentro de su física, la única sustancia, el fundamento único del ser y del conocimiento, es la materia" [55]. La física materialista del filósofo

[54] René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., págs. 45 y 47.

[55] Federico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia*, ed. cit., pág. 192. (El término "metafísica" significa aquí sistema filosófico especulativo y abstracto. *Red.*)

francés, junto con su doctrina del método, enderezada contra la escolástica, es una de las conquistas más altas del pensamiento filosófico del siglo XVII.

Gran mérito histórico de la física cartesiana fue su empeño en explicar el mundo partiendo exclusivamente de la materia y del movimiento, para lo cual tuvo que expulsar de la ciencia las llamadas "cualidades ocultas", que los filósofos naturales y los peripatéticos atribuían pródigamente a la naturaleza. La física cartesiana fue un valioso intento encaminado a crear un sistema omnímodo de la naturaleza sobre bases materialistas mecanicistas.

Las tesis fundamentales de la física de Descartes son las siguientes: el universo es material e infinito; la materia, aunque se compone de partículas (o corpúsculos), es divisible en principio hasta el infinito; no existe el espacio vacío; la extensión es el atributo de la sustancia material; las partículas de materia se hallan sujetas a un movimiento que representa un cambio de su posición en el espacio; no existe ninguna fuerza al margen de la materia, con excepción de Dios; por último, la materia y el movimiento son indestructibles.

Todos los fenómenos se reducen a un desplazamiento de las partículas materiales, a su acción mecánica mutua al entrar en contacto en el momento en que chocan y al cambio de forma de las partículas. La medida del movimiento es una magnitud, determinada por el producto de la velocidad del movimiento de las partículas por su masa. La suma total de esta magnitud, llamada posteriormente "cantidad de movimiento", permanece absolutamente invariable en todo el universo.

Así, pues, el principio de la increabilidad e indestructibilidad del movimiento, concebido éste como movimiento mecánico universal, lo extendió Descartes a todo el universo y se convirtió en un puntal filosófico de la tendencia materialista en el campo de las ciencias naturales.

Según Descartes, la materia universal era, al principio, totalmente homogénea y se hallaba sujeta a un solo movimiento torbellinante y rotatorio. En el proceso de movimiento de ese torbellino universal, la materia se dividió en tres tipos o "elementos". Las partículas más grandes dieron lugar al elemento "tierra", las pequeñas y redondas formaron el elemento "aire" y las más sutiles y pequeñas dieron origen al fluido que todo lo penetra, o elemento "fuego".

El movimiento rotatorio en torbellino de la materia desprendió de su centro a las partículas más densas y más grandes, de las cuales se formaron posteriormente los planetas. En el centro quedaron las partículas del elemento más ligero o "fuego", del que se formaron el Sol y las estrellas. El movimiento de rotación de los planetas provocó nuevos torbellinos locales, que dieron origen a nuevos sistemas solares, distintos del nuestro.

Esta teoría cosmológica de Descartes desempeñó un papel positivo en la elaboración de una concepción científica de la naturaleza, pues no sólo eliminó la idea de un "motor divino", sino que constituyó un intento encaminado a estudiar los fenómenos naturales en su desarrollo histórico, partiendo del reconocimiento de la materialidad del mundo y de su sujeción a leyes objetivas.

Este intento cartesiano de estudiar el universo como un sistema que se desarrolla gradualmente en el tiempo en virtud de sus propias leyes,

encerraba, por tanto, elementos del modo dialéctico, histórico, de abordar los fenómenos de la naturaleza. También se daban elementos dialécticos en los notables descubrimientos matemáticos del sabio francés. Así, por ejemplo, su geometría analítica, que unificaba la geometría y el álgebra, tenía por base la magnitud variable, que introdujo la idea del desarrollo en las matemáticas y preparó el método del cálculo diferencial. Sin embargo, en su conjunto, las indagaciones matemáticas de Descartes (al igual que sus ideas cosmológicas) se hallaban vinculadas íntimamente con su concepción metafísica de la naturaleza como un gigantesco mecanismo.

El filósofo francés pretendía explicar todos los fenómenos del universo y, particularmente, los de la Tierra, por las propiedades de las partículas de los tres "elementos", es decir, por su magnitud, masa, figura y movimiento. Para poder dar semejante explicación puramente mecanicista de los diferentes fenómenos naturales, Descartes tuvo que recurrir a nuevas y nuevas hipótesis arbitrarias sobre la forma de las partículas materiales. En efecto, dotó de fantásticas "ramas", "salientes", "aristas", etc., a todos esos "corpúsculos" inaccesibles a la observación inmediata.

También aplicó Descartes su concepción materialista mecanicista al estudio de los fenómenos vitales. No comprendía aún la diferencia cualitativa entre el mundo orgánico y el inorgánico, y se imaginaba la organización corporal del hombre y de los animales como si fuera un reloj peculiar u otra clase de mecanismo automático. Sin embargo, a juicio suyo, existía una diferencia esencial entre el hombre y los animales. Según él, todas las funciones psíquicas de los animales eran reacciones de respuesta del mecanismo corpóreo a las influencias externas. (El filósofo expresaba así un atisbo muy fecundo.) En el hombre, en cambio, afirmaba Descartes, se dan conjuntamente dos sustancias: la sustancia material, que forma el mecanismo del cuerpo humano, y la espiritual, que constituye el alma racional.

La fisiología mecanicista de Descartes tenía en cuenta, hasta cierto punto, el fenómeno de la circulación de la sangre, descubierto por Harvey. Al decir del filósofo, "las partículas más agitadas y rápidas de esta sangre, que llegan al cerebro por las arterias que vienen del corazón por la línea más recta, forman una especie de aire o viento muy sutil, los llamados "espíritus animales". Estos "espíritus animales", dilatando el cerebro, lo hacen apto para recibir las impresiones de los objetos externos y también las del alma, o sea lo convierten en el órgano o asiento del *sentido común* (sens commun), *de la imaginación y de la memoria.*" [56]

Descartes intentó dar una explicación materialista de los fenómenos psíquicos ("espíritus animales", reflejos). Descartes fue el primero que formuló el concepto de reflejo. I. P. Pavlov consideraba al filósofo francés como uno de los fundadores de la teoría de los reflejos. Pero el concepto cartesiano de reflejo tenía, en primer lugar, un carácter mecanicista y, en segundo, se hallaba en contradicción con su afirmación de la existencia de una sustancia espiritual específica en el hombre, distinta por esencia de la sustancia corpórea y sin "ningún punto de contacto"

[56] R. Descartes, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 549. Moscú, 1950.

con ella. Tanto Descartes como sus seguidores trataron vanamente de superar esta contradicción fundamental e insoluble del dualismo.

Al concebir al hombre de modo dualista como la combinación de dos principios independientes, la materia y el espíritu, Descartes establecía, a la vez que el concepto de reacción de respuesta del organismo, la noción idealista de conciencia, entendiendo por ésta un mundo especial, interno, cerrado, al que sólo puede llegarse por medio de la autoobservación. Conforme a la doctrina cartesiana, el alma, a la que son inherentes las funciones psíquicas superiores —pensamiento y voluntad—, es una manifestación de la sustancia espiritual y a través de ella asciende hasta Dios. Así, pues, el dualismo se alía en Descartes a las concepciones religiosas.

Sin embargo, pese a su dualismo y a sus inconsecuencias teológicas, Descartes creía firmemente en la enorme significación de un método científico correcto para el conocimiento. "Es preferible no pensar de ninguna manera en la indagación de una verdad, cualquiera que sea, antes que hacerlo sin método alguno." [57] A juicio suyo, su método era tan valioso que abordar una tarea científica sin recurrir a él resultaba mucho más nocivo que beneficioso, pues los que quieren conocer sin emplear el método correcto son como ciegos, aunque posean el sentido de la vista.

No es difícil comprender que estas afirmaciones se hallaban dirigidas no sólo contra los escolásticos, sino también contra los investigadores de la naturaleza, contemporáneos de Descartes, que combinaban la indagación experimental con la mística, la astronomía con la astrología, la química con la alquimia, etc.

Partiendo de los descubrimientos de Galileo, Kepler y de sus propios logros en el campo de las ciencias naturales, Descartes trató de fundamentar una metodología mecanicista de la ciencia natural, una lógica de la ciencia natural mecanicista, que sería, según él, la "ciencia universal", encargada de señalar la vía adecuada para la investigación certera y fecunda de todos los fenómenos del mundo circundante.

El método creado por Descartes no era una simple repetición de los procedimientos de investigación, descubiertos empíricamente y aplicados —con frecuencia de manera inconsecuente— por los grandes investigadores científicos de su tiempo, sino que representaba el desarrollo creador sucesivo, la sistematización, la generalización filosófica y la fundamentación de dichos procedimientos. Ello explica por qué Descartes apreciaba altamente que Galileo hubiese roto con la escolástica y hubiera extendido los métodos matemáticos de investigación al campo de los fenómenos físicos y por qué le reprochaba, a la vez, que hubiera hecho algunas concesiones a la escolástica, como, por ejemplo, la de admitir la tesis de que la naturaleza tiene horror al vacío.

En Descartes, el método racionalista se hallaba vinculado, en gran medida, al idealismo, puesto que el filósofo francés llegaba a la conclusión de que en la razón humana se dan "ideas innatas", independientes de la experiencia. Así, por ejemplo, Descartes concibe erróneamente los principios lógicos y matemáticos fundamentales como principios "innatos", independientes de la experiencia.

[57] R. Descartes, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 89.

Conforme a la doctrina cartesiana, el método debe partir de un principio teórico absoluto y cierto y, a la vez, debe ser universal, inmutable y aplicable por igual en todas las ramas del conocimiento.

Tal es el método deductivo de la geometría euclidiana, que Descartes proclama el ideal del pensamiento metódico. Esta absolutización del método geométrico demuestra palmariamente las limitaciones mecanicistas de la filosofía de Descartes, su incomprensión del carácter específico de los diversos objetos del conocimiento.

Para Descartes, sólo la evidencia que no necesita de demostraciones empíricas ni lógicas puede ser el fundamento del conocimiento verdadero y del criterio de verdad. Semejante evidencia solamente se da en la "intuición intelectual", es decir, en la intelección inmediata. Todos los axiomas de la geometría constituyen un ejemplo de cómo principios evidentes por sí mismos son el punto de partida de la investigación científica.

Según Descartes, no basta tener buen juicio; lo principal es aplicarlo bien. En general, la facultad de pensar racionalmente es la misma en todos los hombres, y todas las diferencias de nivel intelectual que se observan en los hombres se reducen a la capacidad mayor o menor de pensar metódicamente. Con esto se halla relacionada su definición de método científico, que es en esencia el conjunto de "reglas ciertas y fáciles gracias a las cuales el que las observa exactamente no tomará nunca lo falso por lo verdadero, y sin un gasto superfluo de energías intelectuales, pero ampliando gradual e incesantemente nuestro saber, contribuye a que el entendimiento alcance un verdadero conocimiento de todo cuanto le es accesible" [58].

La reducción del método a un conjunto de reglas, postuladas subjetivamente, es decir, sin ninguna relación con las leyes propias de los objetos estudiados, demuestra las limitaciones de la concepción cartesiana del método científico. Al fundamentar filosóficamente el método de las ciencias naturales, Descartes no pudo superar su metafisismo. Sin embargo, en las reglas de investigación científica que él propone, hace un verdadero balance de la experiencia científica de su tiempo, sobre todo en el campo del análisis y de la clasificación de los fenómenos de la naturaleza, experiencia que aún conserva cierta validez en nuestro tiempo.

Al formular la primera regla del método, Descartes intenta definir las notas características de la verdad y fijar su criterio. El filósofo supone que la claridad y la distinción, la evidencia alcanzada intuitivamente de modo que excluya cualquier duda, son rasgos inseparables de la verdad.

"Consistía el primero —escribe Descartes— en no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.

"El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

[58] R. Descartes, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 89.

"El tercero, en conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

"Y el último, en hacer en todo enumeraciones más completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada." [59]

Tales son los rasgos fundamentales del método cartesiano, que significaba una generalización teórica de las reglas de investigación, propias de las ciencias naturales de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII.

El principio de la evidencia como criterio de verdad, formulado por Descartes, es un principio subjetivo y tiene un carácter idealista.

Mucho de lo que se presentaba con claridad y distinción al propio Descartes, para no hablar ya de sus contemporáneos, en realidad no eran más que errores.

El filósofo no vio cuál era el camino para confrontar los conceptos con los objetos del mundo exterior reflejados en ellos; no comprendía la significación gnoseológica de la práctica y, naturalmente, al desligar el pensamiento del mundo exterior no hallaba un criterio objetivo de la verdad. Ciertamente, al atribuir este rasgo de la evidencia a la verdad, Descartes tenía en cuenta los axiomas matemáticos. Pero si los axiomas matemáticos no provocan ninguna duda y no requieren demostración alguna, ello se debe a que son comprobados constantemente por toda la actividad práctica humana.

Al formular el principio de la claridad y distinción como principio de la verdad, Descartes asestaba un golpe a la escolástica, pero no resolvía el problema de la verdad.

Mientras Bacon situaba la inducción en primer plano, como método de investigación experimental de la naturaleza, Descartes, partiendo de los datos matemáticos, acentuaba la importancia de la deducción racional, opuesta a las especulaciones escolásticas. De acuerdo con ello, establecía también las reglas de su propio método.

En el modo de plantear y de resolver Descartes los problemas de la ética y de la estética, se deja sentir claramente su racionalismo. La diferencia entre el "bien" y el "mal", según él, es la misma que entre lo "verdadero" y lo 'falso". La razón es el principio fundamental de la moral y el fin de la vida moral consiste en vencer las pasiones por medio de la razón y acercarse a la serena claridad del autoconocimiento.

La estética racionalista de Descartes conducía directamente a la fundamentación del clasicismo en el arte y, sobre todo, a la conocida *Arte poética* de Boileau. A su modo de ver, debían situarse en primer plano la sistematización y la elaboración de reglas y cánones inquebrantables, que reglamentaran rigurosamente el proceso artístico. El criterio artístico había que buscarlo en las reglas de la razón, que domeñan y organizan la vida afectiva. En el arte eran de gran importancia la claridad y precisión matemáticas de la construcción, así como la fuerza lógica de persuasión del lenguaje.

[59] René Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., págs. 18 y 19.

En todo el sistema filosófico de Descartes se pone de relieve palmariamente la significación histórica del racionalismo cartesiano y, a la vez, sus limitaciones históricas: por un lado, el culto de la razón, opuesto a la fe medieval en las autoridades y en los dogmas; por otro, el reconocimiento de la fe, que limita el poder de la razón.

Sin embargo, en la teoría de Descartes preponderan los elementos progresivos. Su física materialista, su idea de la omnipotencia de la razón humana y, por tanto, de la posibilidad de transformar "racionalmente" la vida del hombre fueron una de las fuentes ideológicas más importantes de la filosofía avanzada conocida como filosofía de la "Ilustración", y de las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII.

La enseñanza de la filosofía cartesiana fue prohibida tanto en los establecimientos docentes de Holanda como en la Universidad de París. Las obras de Descartes fueron incluidas en el índice romano de libros prohibidos.

M. V. Lomonósov caracterizó brillantemente el contenido progresivo de la tendencia fundamental del cartesianismo. "El glorioso Cartesius, primero de los filósofos modernos... —escribía— abrió el camino al libre filosofar y al gran progreso de las ciencias." [60]

Los seguidores de Descartes marcharon por dos vías opuestas. Unos, como Malebranche, desarrollando su "metafísica", desembocaron en un completo idealismo y en el misticismo; otros, sobre todo el médico Leroy, impulsaron la "física" de Descartes y pugnaron por superar el dualismo del alma y del cuerpo, viendo lo psíquico como una propiedad peculiar de la materia. Marx consideraba a Leroy como el iniciador de la escuela filosófica que había de alcanzar su más alto desarrollo con el materialismo francés del siglo XVIII.

La escuela cartesiana ejerció una influencia importante en la historia de la lógica. Antonio Arnauld y Pedro Nicole, discípulos de Descartes en Port-Royal [61] escribieron un manual titulado *Lógica o arte de pensar*, que se conoce con el nombre de *Lógica de Port-Royal*. Esta lógica se aproximaba al racionalismo de Descartes, partía de su concepción del criterio de verdad y rechazaba la tesis del origen empírico de las ideas. La *Lógica de Port-Royal* concedía gran importancia a la claridad y distinción del pensamiento, logró liberarse considerablemente del peso muerto de la escolástica medieval y, durante largo tiempo, fue considerada como la guía fundamental en el campo de la lógica formal.

Los filósofos actuales guardan silencio sobre la lucha que libró Descartes contra la escolástica y la mística, y en favor de la razón humana, y combaten duramente los aspectos materialistas de su doctrina. Asimismo, se empeñan en demostrar que Descartes era un católico ortodoxo que aspiraba a seguir a Tomás de Aquino, o que el filósofo francés es el "genio del espiritualismo". De este modo, pugnan por hacer del filósofo racionalista un irracionalista medieval.

La burguesía actual reniega de las tradiciones progresivas de su pasado histórico. Sin embargo, las fuerzas avanzadas de la Francia de

[60] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, edición rusa, t. I, pág. 423. Moscú-Leningrado, 1950.

[61] El monasterio de Port Royal fue el centro del movimiento jansenista. Los jansenistas eran afines ideológicamente a los puritanos ingleses.

nuestros días, encabezadas por los comunistas, consideran con toda razón a Descartes como uno de los grandes exponentes de la cultura nacional francesa.

También se opusieron a la escolástica medieval otros pensadores progresivos de la Francia del siglo XVII, entre los cuales figura ante todo el ilustre materialista de la primera mitad de dicho siglo Pedro Gassendi.

En *La Sagrada Familia* dice Marx: "La *metafísica* del siglo XVII, representada en Francia principalmente por *Descartes*, tuvo por *adversario* desde su misma cuna al *materialismo*. Este se enfrentó personalmente a *Descartes* en la figura de *Gassendi*, el restaurador del materialismo *epicúreo*." [62]

Pedro *Gassendi* (1592-1655), el más grande filósofo materialista francés de la primera mitad del siglo XVII, nació en el seno de una familia campesina de la Provenza. Hizo sus estudios superiores en la Universidad de Aix; más tarde ocupó una cátedra de filosofía que pronto, bajo la presión de los jesuitas, se vio obligado a abandonar. En los años en que vivió y desarrolló su actividad, se intensificó la reacción política y religiosa en Francia. Ello explica, al parecer, sus constantes protestas de fidelidad a los dogmas religiosos y sus intentos de conciliar de alguna forma sus propias ideas filosóficas con la doctrina católica. Pero, al decir de Marx, esto era "naturalmente, un vano empeño" [63].

En 1624, Gassendi publicó los *Ejercicios paradójicos contra los aristotélicos*. Posteriormente, vieron la luz *Sobre los falsos soles*, *Crítica de la doctrina de Fludd*, una serie de observaciones astronómicas y algunos estudios sobre anatomía. En 1641, dio a conocer su *Disquisición metafísica contra Descartes*, en la que impugnaba las *Meditaciones metafísicas* cartesianas. En respuesta a la réplica de Descartes, Gassendi publicó en 1644 un nuevo trabajo titulado *Investigación metafísica, o dudas e instancias contra la metafísica de Descartes*.

En 1645, Gassendi se encargó de la cátedra de matemáticas del Colegio Real de París y, en 1646, en colaboración con Fermat, dio a conocer otros dos trabajos: *Sobre la aceleración de la caída de los cuerpos pesados* y *Guía astronómica*.

En los años 1647-1649 vieron la luz varias investigaciones suyas sobre el materialismo epicúreo, entre ellas la titulada *El sistema filosófico de Epicuro*.

También se deben a su pluma sendas semblanzas biográficas de Copérnico, Tycho Brahe y otros. Su gran obra, *Sistema de filosofía*, en la que exponía sus propias ideas filosóficas, salió de las prensas en 1658, o sea después de su muerte. Este tratado consta de tres partes: "Lógica", "Física" y "Etica".

Gassendi figura entre los más grandes astrónomos, físicos y matemáticos de su época. Fue el primero que señaló, en 1631, el paso de Mercurio a través del disco solar, fenómeno que había sido predicho por Kepler. Se consideraba a sí mismo discípulo de Giordano Bruno y proclamó como lema de su vida estas palabras: "Ardo, pero no me conven-

[62] Féderico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia*, ed. cit., pág. 192.

[63] C. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la filosofía de la naturaleza de Epicuro*. C. Marx y F. Engels, *Primeros escritos*, traducción rusa, pág. 23, Moscú, 1956.

zo." [64] Sostenía correspondencia con Galileo y todos sus trabajos sobre astronomía y física representaban, de hecho, una defensa de la doctrina de Copérnico y de Galileo acerca del movimiento de la Tierra alrededor del Sol. Sin embargo, en ninguna parte dejó expuestas con precisión sus ideas sobre esta cuestión tan espinosa en su tiempo.

Al exponer las teorías materialistas y ateas de Epicuro, Gassendi hace a cada paso reservas de carácter teológico. Así, por ejemplo, al explicar la doctrina epicúrea acerca del origen natural del mundo, dice que éste fue creado por Dios; al refutar el principio de que de la nada no puede salir nada, afirma que Dios creó el mundo de la nada; por último, impugnando la tesis epicúrea de que el alma es material y mortal, Gassendi dice que el alma es incorpórea e inmortal. Semejantes reservas teológicas se dan en Gassendi junto a su abierta defensa del materialismo filosófico, sobre todo del epicúreo. Marx dice que, al restablecer la doctrina atomista de Epicuro, Gassendi liberó esta doctrina de la prohibición impuesta por la teología medieval [65] Diderot señaló con toda precisión el alcance de las reservas teológicas de Gassendi: "El pobre Gassendi tuvo que poner a Epicuro una máscara cristiana para librarse así de llevar una corona de mártir." [66]

Gassendi empezó a exponer sus ideas filosóficas avanzadas por donde habían comenzado también Montaigne, Charron, Bacon y Descartes, a saber: por la crítica de la filosofía escolástica.

En su tratado *Ejercicios paradójicos contra los aristotélicos* nos dice que él también había sido antes partidario de Aristóteles, pero que después, al estudiar las obras de Vives, Charron y Ramée, se convirtió en un adversario de la filosofía aristotélica.

Entre los aristotélicos hay que distinguir, según Gassendi, diferentes grupos: el de los seguidores de Tomás de Aquino y el de los adeptos de Duns Escoto. Sin embargo, la lucha que unos y otros libran entre sí no se libra por la verdad, ya que a ninguno de ellos les interesa la verdad, sino la sofística.

Gassendi somete a una crítica demoledora las concepciones físicas escolásticas, especialmente la doctrina de las formas sustanciales. Pero sus principales esfuerzos se dirigen contra la lógica escolástica. Como Descartes, Gassendi subraya que la nueva ciencia necesita una nueva lógica, que por medio de unas cuantas reglas señale el camino para descubrir lo nuevo, lo que se desconoce todavía, pues la silogística de los escolásticos sólo permite dar forma a las figuras lógicas ya conocidas de todos.

A la física de Aristóteles, desfigurada por los escolásticos, Gassendi contrapone ideas materialistas acerca de la naturaleza, cuyas bases extrae de Epicuro.

Gassendi distingue el universo y el mundo sensible o naturaleza. El universo es uno, infinito y eterno; aunque cambien sus partes, es un todo único inmutable, y su vida consiste en el cambio eterno de sus partes. El mundo sensible o naturaleza es un fragmento del universo; tiene principio y fin, se halla sujeto a generación y corrupción, se encuentra en un estado

[64] Petri Gassendi, *Opuscula philosophica*, t. III, pág. 64. Ludguni, MDCLVIII.
[65] C. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la filosofía de la naturaleza de Epicuro*, ed. cit., pág. 23.
[66] Denis Diderot, *Obras*, traducción rusa, t. X, pág. 130. Moscú, 1947.

torbellinante y, por último, pasa por las fases de nacimiento, madurez y decadencia.

En el universo coexisten, según Gassendi, dos causas o principios de las cosas: la materia y el vacío. La materia es el fundamento de la magnitud, la masa, la figura, la resistencia, la densidad, la impenetrabilidad, la pesadez de los cuerpos y de su propiedad de tocar a otros cuerpos y de ser tocados. De acuerdo con la concepción metafísica de Gassendi, el vacío es la negación de la materia y se caracteriza por ser incorpóreo, impalpable, por su falta de densidad y por su incapacidad para accionar o ser accionado. El espacio vacío es inmóvil y no depende en absoluto de los cambios de las fuerzas materiales.

La materia, el cuerpo, es un compuesto. Y precisamente porque el universo es un compuesto existe en él lo simple, de lo cual se forma lo compuesto. Simples son los elementos de las cosas, caracterizados por su absoluta inmovilidad. Si dichos elementos fueran infinitamente divisibles, como afirma Descartes, acabarían por identificarse con el vacío, y dejarían de ser elementos de las cosas. Puesto que éstos son indivisibles, es justo que se les denomine átomos.

Los átomos son los elementos originarios y más simples del universo; además son indivisibles, indestructibles y eternos. Gracias precisamente a su indivisibilidad no pueden ser fragmentados, es decir, son indestructibles. Así, pues, siguiendo a Epicuro, Gassendi formula el principio de la indestructibilidad de la materia.

Los átomos no son homogéneos; difieren por su magnitud, figura y peso. Esto tiene una gran importancia en la formación de las combinaciones de átomos. Los átomos no son puntos matemáticos abstractos, sino corpúsculos diminutos imperceptibles para el ojo; aunque poseen diferente magnitud, carecen de partes, y en ellos sólo hallamos algo más diminuto, el vértice de un ángulo, algo puramente imaginario que sirve para compararlos por su magnitud. Atendiendo a su figura, los átomos se diferencian por su redondez, forma ovalada, lenticular o ganchuda, o bien por su rugosidad, lisura o número de ángulos.

La propiedad más importante de los átomos es, según el filósofo, la gravedad y la pesantez. Puesto que se hallan situados en el vacío, la gravedad y la pesantez de los átomos vienen a ser el estímulo o la fuente interna del "incesante apetito de movimiento" de los cuerpos, a consecuencia del cual surge en ellos su trepidación y agitación internas. El movimiento es una propiedad eterna e indestructible de los átomos.

Combatiendo las nociones escolásticas de "simpatía" y "antipatía", Gassendi desarrolla la idea de la causalidad mecánica y traza un cuadro rigurosamente causal del mundo. Por esta razón, se opone a la teleología aristotélico-escolástica. Dice, por ejemplo, que los órganos del ser vivo no fueron creados, desde un comienzo, para cumplir los fines o las funciones que hoy observamos, "pues no había ninguna causa que pudiera prever todo esto, ni tampoco modelos observando los cuales pudiera concebir dicha causa la realización de algo parecido" [67]. Los órganos del ser vivo nacieron casualmente, sin razón teleológica alguna, y más tarde se desarrollaron en función de su propia utilidad.

[67] Petri Gassendi, *Opuscula philosophica*, t. III, pág. 39.

Gassendi rechazó la tesis de la "declinación" de los átomos, basándose en la cual Epicuro había llegado a la idea de la combinación de los átomos en el cuerpo. Para Gassendi estas combinaciones se deben a que los átomos se mueven en el vacío en diferentes direcciones y chocan entre sí. Por consiguiente, el carácter metafísico de la filosofía de Gassendi condujo a que este eminente pensador del siglo XVII rechazara la dialéctica espontánea de Epicuro.

Suponía Gassendi que, al chocar los átomos, se retarda su movimiento y se produce un acople de ellos. De los átomos se forman las moléculas, es decir, las "semillas" de las cosas. En virtud de su acoplamiento mutuo, los átomos y las moléculas forman los cuerpos, o sea las diversas cosas.

El cuerpo o cosa es un conjunto de átomos, combinados en cierto orden. También considera Gassendi al alma humana como un cuerpo compuesto de una clase especial de pequeños átomos, ligeros e ígneos. Siguiendo a Epicuro, afirma que el alma es corpórea, pues de no serlo, se identificaría con el vacío. Este no puede sufrir ninguna acción, ni tampoco actuar por sí mismo; en cambio, el alma es objeto de acciones y ella misma actúa, lo que demuestra su corporeidad. El alma posee la capacidad de sentir y dispone de órganos sensoriales destinados a cumplir esa función, pero esta facultad del alma es también absolutamente corpórea, material; vale decir, es la facultad de percibir las imágenes materiales —visuales, auditivas, olfativas y otras—, de asimilarlas y de reaccionar ante ellas merced al correspondiente desplazamiento de los átomos en el organismo sensible.

Para Gassendi, todas las sensaciones, todos los actos intelectuales y afectos son resultado del movimiento de los átomos del alma. Al amputarse una parte del cuerpo, se separan asimismo las partes del alma, puesto que sus átomos se encuentran en todo el cuerpo. Al morir el cuerpo, muere también el alma. Sin embargo, la muerte del alma no significa la vuelta de los átomos a la nada, ya que la materia es indestructible; la desintegración de los átomos anímicos se efectúa de modo semejante a como el agua se convierte en vapor o la leña en humo.

Gassendi resucita y desarrolla la cosmogonía epicúrea, contraponiéndola a la doctrina cosmogónica cartesiana.

El movimiento de los átomos en el vacío condujo a su acumulación y a su acople mutuo. Al principio, formóse una indivisa y caótica masa de átomos. Más tarde, se operó su división; los átomos más pesados quedaron abajo, mientras que los más ligeros ascendían. Estos últimos se subdividieron aún más, y formaron el cielo, las estrellas, el Sol, la Luna y el aire; los que quedaron abajo formaron la Tierra y los líquidos. Las plantas y los animales surgieron de las semillas, y estas últimas, de la tierra.

Los mundos nacen y se desintegran, y de sus partículas se forman nuevos mundos. El número infinito de átomos sirve de base a la infinita pluralidad de mundos. "...Las diferentes partes del mundo acaban por transformarse en átomos. Estos últimos, después de extenderse por el vasto espacio vacío, se aglutinan y repiten los movimientos primarios, o avanzan durante largo tiempo con gran rapidez, o irrumpen poco después

en otros mundos, o, habiendo chocado con otros átomos, se funden con ellos para crear nuevos mundos." [68]

Pese a su carácter ingenuo en muchos aspectos, el atomismo de Gassendi tuvo una significación progresiva para su tiempo, influyendo en el desarrollo de las concepciones atomistas de los hombres de ciencia posteriores.

Al defender el materialismo mecanicista, Gassendi se oponía al racionalismo idealista de Descartes. Sus objeciones al principio cartesiano de "pienso, luego existo", tenían el mismo sentido que las objeciones de Hobbes a dicho principio.

En el fondo, decía Gassendi, Descartes no da ninguna definición de lo que entiende por pensamiento. Decir que es sustancia equivale a definir una cosa desconocida por otra que también lo es. Hay que señalar las propiedades positivas del pensamiento y no limitarse a afirmar que es sustancia. Por ejemplo, sabemos acerca de la sustancia corpórea que tiene extensión, figura y otras propiedades. Pero ¿qué nos enseña Descartes sobre su sustancia espiritual? Simplemente, que no es una combinación de partes corpóreas; que no es aire, ni vapor ni algo que pueda moverse o tener sensación ni ninguna otra cosa. Pero ¿qué clase de definiciones son éstas? Definiciones totalmente negativas que no aportan nada a la explicación de la esencia del pensamiento. Por ello, dice Gassendi a Descartes: hay que saber precisamente no lo que algo no es, sino precisamente lo que es.

Rechazando la afirmación de Descartes de que su intuición brinda un conocimiento claro y distinto sobre la sustancia, Gassendi dice que la noción cartesiana de pensamiento es engañosa y que ese pensamiento de que habla Descartes no es más que un fantasma.

Sin limitarse a una crítica negativa de la teoría idealista cartesiana del conocimiento, Gassendi trata de establecer, en consonancia con sus ideas mecanicistas, la base material del pensamiento, su extensión y estructura atómica, así como su fundamento empírico, sensible.

Señala Gassendi, objetando a Descartes, que el alma es una "sustancia pura, diáfana y sutil, una especie de soplo que penetra por todo el cuerpo o, al menos, por el cerebro y sus partes, que anima a éstas y que cumple en él todas las funciones que nos atribuimos a nosotros mismos" [69].

Empleando un lenguaje figurado, podemos decir que el alma no se halla situada a la manera del timonel de un barco, sino que en virtud de su estructura atómica se halla dispersa por todo el cuerpo. El alma no es como el pájaro que está en la jaula, sino como el alimento que se halla en el cuerpo. Tampoco está concentrada exclusivamente en la "glándula pineal", sino que está en relación con todo el sistema nervioso y con todo el cerebro. Y, dirigiéndose a Descartes, dice Gassendi: Tú, como alma, "te hallas por entero en todo el cuerpo, de modo que tus partes están dispersas por todo él; por tanto, posees extensión" [70]. "Y yo te pregunto —seguimos leyendo en Gassendi—: ¿puedes no poseer extensión, tú que te extiendes de la cabeza a los pies? ¿Tú, cuya magnitud es igual a la

[68] P. Gassendi, ed. cit., t. III, pág. 32.
[69] Ibídem, pág. 300.
[70] Ibídem, pág. 400.

de tu propio cuerpo? ¿Tú que tienes tantas partes que se corresponden con las partes del cuerpo?" [71] El alma está sana cuando lo está el cuerpo y está enferma cuando lo están los órganos materiales que le sirven de base. La facultad de pensar se desarrolla en el hombre a la par que crecen sus órganos corporales.

Al impugnar la metafísica dualista cartesiana en el problema del carácter sustancial del alma, Gassendi rechaza la diferencia que establece Descartes entre el hombre como ser pensante y los animales. Gassendi afirma que, en cuanto a la vida psíquica, no existe una diferencia de principio, sino sólo cuantitativa, entre el hombre y los animales. Si es cierto que el animal es una máquina, como afirma Descartes, entonces el hombre también lo es; posee los mismos órganos que los animales, el mismo mecanismo interno de actividad psíquica que éstos y la misma facultad de percibir el mundo exterior que todos ellos. Los animales carecen de la razón humana y del don humano de la palabra; sin embargo, son racionales a su manera y poseen un lenguaje propio.

Al criticar a Descartes, Gassendi pugna por aplicar su materialismo mecanicista al estudio del hombre y del mundo animal.

Oponiéndose a la opinión de Descartes de que la "luz natural de la razón", la "intuición", es la fuente del conocimiento, Gassendi demuestra que la sensación, la sensibilidad, la experiencia y la inducción le sirven de base y que precisamente todo esto es el fundamento del conocimiento racional. Las sensaciones surgen como resultado de la acción que ejercen las cosas externas sobre nuestros órganos sensoriales. De ellas emanan y llegan a nuestros sentidos las imágenes de las cosas, o *eidos* (término tomado de Epicuro), que son de naturaleza material, ya que se componen de átomos especiales. El acto sensorial consiste en la percepción de esas imágenes externas. Y puesto que los órganos sensoriales perciben en forma espontánea las imágenes materiales de los objetos exteriores, las sensaciones nunca son falsas. Todas son verdaderas por sí mismas. Los errores que cometemos en el acto de conocer no provienen de las sensaciones, sino de las falsas conclusiones a que llega la inteligencia, el pensamiento, cuando se establecen sin el suficiente fundamento. Así, por ejemplo, la percepción sensible de una lejana torre, sea como fuere, siempre es verdadera; en cambio, el juicio emitido por la razón puede ser verdadero o falso.

La razón humana no posee ninguna idea innata: el hombre nace privado de lo que Dios da, según Descartes, al hombre. Ni siquiera la idea de Dios es innata, como se desprende del hecho de que hay muchos hombres que no creen en Dios, o sea ateos. Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos.

El conocimiento de las cosas se obtiene, ante todo, por medio de los sentidos. En lo fundamental, no conocemos mediante la razón, sino por los sentidos. Descartes afirmaba que la sustancia de un trozo de cera se capta no por medio de los sentidos, sino por el entendimiento, pero en realidad la sustancia extensa y corpórea del trozo de cera la conocemos mediante nuestros órganos sensoriales y las sensaciones.

[71] P. Gassendi, ed. cit., t. III, pág. 300.

La sensación es la fuente de la razón y ésta es un apéndice de la primera. La sensación es también el criterio de la razón. La verdad o la falsedad de los conceptos o de los juicios de la razón se comprueba remitiéndose a su evidencia sensible, a los hechos, a la sensación. Si la razón concuerda con la evidencia sensible, sus enunciados serán verdaderos; pero si la contradicen, sus conclusiones serán falsas.

Vemos, pues, que Gassendi es empirista en los problemas gnoseológicos. Coincide con Hobbes en lo tocante al origen y al papel de los conceptos generales, a la importancia del método inductivo, al papel que desempeña la experiencia en el conocimiento, etc. Pero, de acuerdo con las tesis epicúreas, admite en su gnoseología el factor racional, al postular su doctrina del llamado "concepto previo". Escribe Gassendi: "...Acerca de las cosas de las que deducimos alguna conclusión o de las que enunciamos algo o emitimos un juicio, debemos tener conceptos previos, claros y evidentes, es decir, las tesis o los principios con ayuda de los cuales se demuestra lo que se deduce, concluye o supone." [72] Los "conceptos previos" son los principios de todo razonamiento y forman parte de él a manera de premisa mayor. Dichos conceptos también intervienen en la sensación; por ejemplo, cuando vemos un toro, pensamos que se trata de este animal, no sólo porque lo vemos, pues la certeza inmediata y sensible no basta para conocer, sino porque anteriormente ya habíamos visto un toro y tenemos de él un "concepto previo".

Tanto la sensación como el conocimiento racional, que se basa en ella y no contradice el principio de evidencia, son un reflejo de la naturaleza. Nuestro conocimiento percibe los fenómenos de las cosas, dice Gassendi, ya que éstos existen en realidad. Y puesto que los fenómenos no se dan separados de la esencia de las cosas, sino que a ésta la reflejan exactamente, el hombre puede conocer también dicha esencia. Gassendi define la verdad como la "coincidencia del intelecto que conoce con la cosa conocida" [73].

Refiriéndose al problema de la cognoscibilidad de la naturaleza, Gassendi afirma que "aunque tal vez sea imposible alcanzar la verdad total, podemos alcanzar algo próximo y semejante a ella" [74]. En *El sistema de la filosofía de Epicuro,* aduce diversos argumentos contra el escepticismo, tomados de la filosofía epicúrea, especialmente el ya tan conocido de que los escépticos, al afirmar que nada es cognoscible, se cierran a sí mismos el camino del conocimiento. Y, ciertamente, se pregunta, ¿de dónde sacan los escépticos que no podemos conocer nada? Gassendi libró una lucha contra el escepticismo y el agnosticismo, defendiendo las posiciones materialistas en el problema de la cognoscibilidad del mundo.

En su doctrina moral, es también partidario de Epicuro. La ética es para él la parte central de su filosofía y tanto la lógica como la física están a su servicio. La ética es la ciencia que estudia los fines de la vida, fines que consisten en el logro del bien supremo, la felicidad.

De acuerdo con Epicuro, Gassendi ve la felicidad en la ausencia de turbación. El ideal de sabio se cifra no en el río turbulento, sino en la corriente serena. Pero la verdadera felicidad no estriba en la pasividad, en el sueño o el estupor, como creían los estoicos, sino en la vida placen-

[72] P. Gassendi, *Opuscula philosophica,* t. III, pág. 9.
[73] Ibídem, pág. 412.
[74] Ibídem, pág. 116.

tera, como predicaba Epicuro. La felicidad consiste en la liberación del dolor, en la firmeza de ánimo, en la ausencia de todo temor a la muerte y al sufrimiento, en la ausencia del temor a los dioses y en la eliminación de los recuerdos sobre los bienes pasados y de sueños vacíos con bienes futuros.

La felicidad es un bien, cuyo fundamento es el placer, y la desgracia es un mal que tiene por base la ausencia general de placer. En el problema del papel y de la significación del placer, Gassendi restablece la doctrina epicúrea en toda su pureza, liberándola de las calumnias de los teólogos.

Gassendi distingue dos clases de satisfacciones: las falsas (la alegría, el gozo, el placer, la voluptuosidad, los placeres sensibles, etc.) y las verdaderas (la serenidad, la resignación, la liberación de los afectos, la imperturbabilidad, la ausencia de sufrimientos, la salud física y el sosiego espiritual). Pero la satisfacción suprema estriba en el ejercicio de la razón.

Mediante las virtudes engendradas por ella y a cuyo mantenimiento contribuye, la razón hace la vida placentera o feliz. Investiga los motivos por los cuales se debe escoger o rechazar algo y destruye las opiniones que llevan la inquietud a las mentes humanas, como, por ejemplo, el temor a los dioses o a la muerte. La razón enseña asimismo a aplacar las pasiones y demuestra que la prudencia, la honradez y la justicia son las condiciones necesarias de una vida placentera, el placer y el bien supremos.

"La razón se identifica con el buen sentido más general, que es el principio de toda elección y de toda abstención" [75], dice Gassendi. Los actos humanos se hallan sujetos a una causalidad mecánica; sin embargo, en virtud de que no existe una predestinación divina el hombre posee, valiéndose de su razón, una relativa libertad de elección entre el bien y el mal.

El bien más alto que brinda la razón estriba en el conocimiento de los "principios fundamentales"; tal es el bien para los sabios, para los filósofos. Gracias al conocimiento se llega a una ausencia de turbación, se comprende lo que acaece y sus leyes inexorables, y, por último, se desecha toda clase de temores, especialmente el temor a los dioses y a la muerte.

Un elemento característico de las concepciones sociales de Gassendi es su idea del contrato social como fundamento de la sociedad, del Estado, del derecho y las leyes. Primitivamente existía un estado presocial. Los hombres vivían como alimañas, entre disensiones y violencia, en una atmósfera de arbitrariedad y de fuerza. Más tarde, aparecieron hombres que se distinguían por una inteligencia especial; eran gentes sabias que convencieron a los demás hombres de la necesidad de concertar un contrato para fundar una comunidad bien organizada. Primero se concluyó un contrato para garantizar la inviolabilidad de la propiedad privada. Para salvaguardarla y proteger también otros derechos de los miembros de la sociedad, se convino en crear el Estado. Este surgió al enajenar los miembros de la sociedad una parte de sus derechos individuales en favor de él, es decir, en favor de un gobernante único del Estado. Al mismo tiempo, se establecieron las leyes que regulaban los derechos de los gobernantes, así como los derechos y deberes de los miembros de la comunidad.

El derecho fundado en el contrato social y derivado del beneficio que reporta a los hombres es un derecho natural. La teoría del contrato social,

[75] P. Gassendi, *Opuscula philosophica*, t. III, pág. 70.

o teoría del derecho natural, deduce la existencia del Estado, las formas de gobierno y sus leyes de la voluntad de los miembros de la sociedad, es decir, del pueblo. Gassendi decía a este respecto que el pueblo puede destituir y reemplazar al gobernante del Estado, si usurpa el poder, si empieza a atentar contra las leyes y degenera en un tirano; pero afirma, a su vez, que el gobernante revocado no debe ser sustituido por la república, sino por otro que vuelva a guiarse no por la arbitrariedad, sino por las leyes establecidas previamente. Gassendi era partidario de la monarquía absoluta y enemigo de los "cambios desenfrenados en la sociedad".

En su disputa con Descartes sobre los problemas gnoseológicos, Gassendi se pronunció, al igual que Hobbes, en favor del materialismo y en contra de la metafísica cartesiana, pero ni el uno ni el otro lograron una victoria total en su lucha contra esta metafísica.

"Gassendi y Hobbes triunfaron mucho después de morir su adversario, en el momento mismo en que éste imperaba ya como una potencia oficial en todas las escuelas de Francia." [76] Al decir esto, Marx se refería principalmente al materialismo francés del siglo XVIII, que se apoyaba en las mejores conquistas de los filósofos materialistas del siglo XVII, entre ellos Gassendi.

La lucha entre la tendencia sensualista de Gassendi y la dirección racionalista de Descartes terminó con el desplazamiento del sensualismo y del empirismo a Inglaterra, en tanto que el cartesianismo establecía su dominio en el continente —en Francia, Alemania y Holanda—. Posteriormente aparecieron nuevas doctrinas filosóficas derivadas del cartesianismo, pero distintas de él por su orientación peculiar.

Entre los filósofos que intentaron resolver el problema de la unidad de la sustancia sobre la base de la sustancia corpórea cartesiana, figuraba Spinoza, creador de un sistema racionalista-materialista. La sustancia espiritual sirvió de base a la monadología racionalista e idealista de Leibniz, y la sustancia divina constituía la base de la metafísica teológica del ocasionalismo, cuyos principales exponentes eran Arnold Geulincx y Nicolás Malebranche.

El cartesiano idealista holandés *Arnold Geulincx* (1625-1669) suponía que Dios es la verdadera causa de las impresiones sensibles del hombre. Dios se sirve del cuerpo humano y de las cosas materiales externas como instrumentos que le permiten influir sobre el alma y provocar en ella las sensaciones. Por esta razón, con respecto al alma humana, el cuerpo no es la causa eficiente *(causa efficiens)*, sino ocasión o medio en manos de Dios *(causa occasionalis)*. De ahí el nombre de *ocasionalismo*, dado al sistema filosófico de Geulincx y, posteriormente, de su continuador, Malebranche.

Al igual que Geulincx, el filósofo francés *Nicolás Malebranche* (1638-1715) fue primero un cartesiano idealista. Empieza su argumentación contraponiendo la sustancia corpórea y la espiritual. Los cuerpos sólo poseen extensión bajo la forma de figuras geométricas, y nada más. El movimiento propio de ellos no deriva de su extensión. En cuanto extensos, los cuerpos carecen de impulso motriz, es decir, de la facultad de ser causa eficiente. Por ello, no pueden modificar nuestras almas con respecto

[76] Federico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia*, ed. cit., págs. 192-193.

al conocimiento. Asimismo, el conocimiento sensible en el que el alma aprehende al cuerpo no puede ser resultado de agentes corpóreos.

Por otra parte, también el alma carece de la facultad de ser causa eficiente con respecto al cuerpo, en virtud de la contraposición de ambos como sustancias. Entre el alma y el cuerpo no puede haber ningún vínculo, ya que es inconcebible cualquier relación entre la voluntad y el movimiento, entre el alma y el cuerpo, entre el pensamiento y la extensión. Ni el cuerpo impulsa al alma a pensar, ni al cuerpo induce el alma a moverse.

Partiendo de estas ideas, Malebranche llega a la conclusión de que sólo existe una causa única —Dios—, causa que abarca toda energía verdadera y fuera de la cual no existe ninguna causa eficiente. Dios es la única sustancia en el sentido de que el "universo se halla en Dios, pero no Dios en el universo".

Después de admitir que Dios es la única sustancia del universo, Malebranche desarrolla su doctrina idealista de la presencia del mundo en Dios en forma de ideas universales, con ayuda de las cuales Dios lleva a cabo una creación continua tanto del mundo extenso como de las sustancias espirituales. De acuerdo con la teoría idealista de Malebranche, en Dios se da la idea universal de la extensión, o extensión "inteligible", a la que pueden ser reducidos todos los cuerpos de la naturaleza. Paralelamente a la extensión "inteligible", fundamento de la extensión real de los cuerpos materiales, en Dios existe como atributo suyo la "razón suprema". Según Malebranche, esta razón suprema es la esencia de todas las sustancias espirituales y en ella "habitan todos los espíritus". Dios es el mundo inteligible o lugar donde moran los espíritus. Dios es la unidad de sujeto y objeto. En cuanto razón suprema, es sujeto; en cambio, la extensión inteligible es objeto.

Considerado en su conjunto, en el sistema idealista de Malebranche se establece la siguiente subordinación entre sus conceptos fundamentales: Dios, extensión inteligible, ideas de las cosas reales y cuerpos. Y, por otra parte, tenemos: Dios, razón suprema y almas humanas, cuyo conocimiento se reduce no al de los cuerpos mismos, sino al de las ideas de éstos que constituyen su propia esencia.

Tanto en Geulincx como en Malebranche, todo el sistema filosófico del ocasionalismo reviste un carácter teológico muy acusado. Su significación estriba en haber llevado hasta sus últimas consecuencias los aspectos más débiles de la metafísica cartesiana, despejando así el terreno para que Spinoza la reelaborara en un sentido materialista. Pero, a su vez, la significación del ocasionalismo radica en la lucha librada por sus partidarios contra la escolástica medieval y en favor de un nuevo método de investigación científica, el método cartesiano. Más de una vez Malebranche fue acusado en vida de ser espinocista. Es perfectamente comprensible que Malebranche negara que existiera semejante afinidad entre sus ideas y las del ateo Spinoza. Al mismo tiempo, Malebranche combatió el idealismo subjetivo de su contemporáneo Berkeley desde las posiciones idealistas objetivas.

5. El materialismo holandés del siglo XVII. Spinoza.

Según una definición de Marx, Holanda era el país más avanzado, y además el país capitalista modelo, del siglo XVII. Había conquistado su independencia en el curso de una larga lucha contra la España católico-feudal, y más tarde contra Inglaterra y Francia. En Holanda se llevó a cabo una de las primeras revoluciones burguesas. En el siglo XVII, los holandeses alcanzaron un desarrollo económico considerable. En aquel tiempo, Holanda era el único país cuya población urbana superaba notablemente a la del campo. También era a la sazón una gran potencia marítima y colonial. Ella sola poseía mayor número de barcos que todos los demás países europeos juntos. Holanda era en el siglo XVII el país más rico de Europa.

La revolución burguesa de Holanda, que provocó un auge inaudito de la industria y del comercio, contribuyó también al florecimiento del arte. Del siglo XVII data el nacimiento de la escuela clásica de la pintura holandesa, imbuida de un nuevo contenido, de un contenido realista, que tenía en Rembrandt a su más alto representante. Las ciencias naturales de la Holanda de ese siglo contaban con sabios tan eminentes como el matemático, físico y óptico Huygens y los biólogos Swammerdam y Leewenhoek; en el campo de las ciencias sociales descollaba el jurisconsulto Hugo Grocio. La Holanda de aquel tiempo constituía el centro de los movimientos ideológicos avanzados. Imperaba allí la más amplia libertad de enciencia y la investigación científica contaba con posibilidades relativamente grandes para la época.

En el desarrollo del pensamiento filosófico de la época desempeñó un papel muy importante el gran filósofo materialista holandés *Benedicto de Spinoza* (1632-1677).

Nació en Amsterdam en una familia judía de comerciantes y recibió su primera educación en una escuela local, destinada a la preparación de rabinos. En dicha escuela, Spinoza reveló grandes dotes; sin embargo, lo que atraía su atención no era el saber talmúdico de la religión hebrea, sino el saber científico. En Spinoza influyó decisivamente la filosofía de Descartes, ya que contribuyó a que el filósofo holandés rompiera con el judaísmo, a la vez que encauzaba su mente hacia el examen de los problemas filosóficos. Además de las obras de Descartes, Spinoza estudió también los trabajos de Giordano Bruno, Bacon y Hobbes. Los esfuerzos de los rabinos que dirigían la comunidad judía de Amsterdam para lograr, con ayuda de la persuasión, el soborno y la amenaza, que Spinoza no rompiera con la "religión de sus padres", no dieron resultado alguno. En vista de ello, decretaron contra el viril pensador la llamada "gran excomunión", siendo execrado y expulsado de la comunidad judía.

Ya en 1647 se había suicidado en Amsterdam el librepensador judío Uriel Dacosta, también perseguido por los rabinos. Pero Spinoza mostró mayor firmeza que Dacosta. Después de romper con la religión, se consagró por entero al estudio de la ciencia y de la filosofía. Vivía muy modestamente y se ganaba el sustento puliendo cristales para instrumentos ópticos. En torno a Spinoza se formó un círculo de amigos íntimos y de discípulos (entre ellos figuraba Juan de Witt, que durante casi veinte años estuvo al frente de la República holandesa).

La primera obra filosófica de Spinoza llevaba por título *Breve tratado sobre Dios, el hombre y la felicidad* y era un esbozo previo de su futuro sistema. Este tratado lo escribió el filósofo hacia 1659-1660, pero después de su muerte se extravió; sólo a mediados del siglo XIX comenzó a ser conocido. En esos mismos años escribió su *Tratado de la reforma del entendimiento*. En 1663 publicó sus *Principios de la filosofía de Descartes* con el apéndice titulado *Pensamientos metafísicos*; ésta fue la única obra que salió en vida de su autor y bajo su propio nombre. En 1670, apareció anónimo el *Tratado teológico-político* que despertó una furiosa indignación, sobre todo entre los teólogos, contra su autor, cuyo verdadero nombre se descubrió muy pronto. En 1675, hallándose en una difícil situación económica, Spinoza dio cima a su obra fundamental, la *Etica*. Los intentos del filósofo para publicarla no fueron coronados por el éxito, pues sus enemigos entre los teólogos esparcieron el rumor de que había escrito una obra aún más blasfema que el *Tratado teológico-político*. Postergada en estas condiciones la publicación de su *Etica*, Spinoza se puso a trabajar en el *Tratado político*, obra que su muerte (el 21 de febrero de 1677) le impidió concluir. Las obras de Spinoza, editadas por sus amigos aquel mismo año (pero ya después de la muerte del filósofo), fueron prohibidas por el gobierno holandés por contener "doctrinas sacrílegas e impías". Sólo hasta los siglos XIX y XX se llevó a cabo la publicación de las obras de Spinoza.

Las concepciones filosóficas de Spinoza reflejaban el auge de la ideología burguesa en Holanda y otros países europeos durante el período de las primeras revoluciones burguesas, es decir, las de Holanda e Inglaterra. Al igual que las teorías filosóficas de Bacon, Descartes y Hobbes, la filosofía de Spinoza respondía a las exigencias progresivas de su tiempo y surgió en oposición a la filosofía escolástica de la época feudal, que en el siglo XVII era todavía una poderosa fuerza. En uno de sus primeros trabajos —en el *Tratado de la reforma del entendimiento*—, Spinoza señalaba su deseo de "dirigir todas las ciencias a un solo fin y a un solo propósito que es llegar a la suprema perfección humana... todo lo que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin deberá desecharse como inútil" [77]. Son también característicos los medios que Spinoza enumera para alcanzar la "suprema perfección humana", a saber: la mecánica, la medicina y la ética.

Spinoza se hallaba vivamente interesado por los problemas de las ciencias naturales y estaba profundamente imbuido del espíritu de la nueva ciencia, de la ciencia mecánico-matemática, desarrollada brillantemente en los trabajos de Descartes, Huygens, Boyle y de otros sabios. Aspiraba a extender los principios de esta ciencia a todas las esferas del ser y del conocer. Incluso los problemas filosóficos los exponía en su *Etica* al "modo geométrico", es decir, tal como se exponen los diferentes problemas de la geometría y tal como se demuestran sus teoremas.

El método geométrico con que Spinoza expone los problemas filosóficos se halla unido indisolublemente a su racionalismo. Prosiguiendo la tendencia materialista de la filosofía moderna (en Giordano Bruno y

[77] Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de M. H. Alberti.—Spinoza, *Obras escogidas*, pág. 356, Colección Clásicos Inolvidables. Librería "El Ateneo" Editorial, Buenos Aires, 1953.

Descartes) y partiendo de los principios de la ciencia mecánico-matemática (de Copérnico y Galileo), Spinoza se planteó la tarea de comprender el "orden natural universal del que forma parte el hombre" [78], orden que concibe como un cosmos infinito, omnímodo, como un mundo material y único, sujeto a leyes objetivas.

En su *Etica* escribe que "la naturaleza es siempre la misma; su virtud y su potencia de obrar son siempre unas y en todas partes las mismas, es decir, las leyes y reglas de la naturaleza, con arreglo a las cuales todo sucede y pasa de una forma a otra, son siempre y en todas partes las mismas; en consecuencia, el camino recto para conocer la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, debe ser también uno sólo; esto es: siempre por medio de las leyes y de las reglas universales de la naturaleza" [79].

Esta idea materialista espinociana de la unidad y sujeción de la naturaleza entera a leyes se expresa en su concepto de sustancia, que es el concepto fundamental de la filosofía de Spinoza.

El concepto espinociano de sustancia tiende a expresar, ante todo, el hecho de la concatenación material y de la acción mutua de todas las "cosas singulares", o sea de todos los objetos reales del mundo circundante, y designa asimismo el fundamento último material de todos los procesos naturales.

Por tanto, el materialismo de Spinoza se halla vinculado, en primer lugar, a su doctrina de la sustancia, aunque él mismo no identifica totalmente la sustancia y la materia. Sí identifica su sustancia con la naturaleza, afirmando con ello que por naturaleza entiende no "la materia sola y sus propiedades, sino otra infinidad de seres además de ella" [80].

Propiedades inseparables de esta sustancia única —de la naturaleza— son, según Spinoza, su existencia eterna en el tiempo y su infinitud en el espacio. También es una propiedad no menos importante el que la naturaleza sea causa de sí *(causa sui)*.

La sustancia —la naturaleza— sólo existe en virtud de sus propias potencias y para existir no necesita de ningún ser sobrenatural, o Dios, que esté por encima de ella. Al sentar la tesis de que la naturaleza es la causa de sí misma y de que no requiere ninguna otra causa, ningún impulso exterior, Spinoza desempeñó un importante papel en la fundamentación filosófica del ateísmo. Sin embargo, en contraste con esto, llamó Dios a la sustancia, a la naturaleza, y hablaba de "Dios o naturaleza" *(deus, sive natura)*. Así, pues, el materialismo espinociano se presentaba todavía con un ropaje panteísta, provisto de un apéndice teológico.

Sin embargo, en el siglo XVII, en el que todavía pesaban fuertemente las concepciones religiosas, la identificación espinociana de Dios y la naturaleza era una forma peculiar de expresar una concepción materialista del mundo. No sin razón polemiza Spinoza en su *Etica* con los que consideran que la sustancia corpórea no es digna de la naturaleza divina.

También ve en la sustancia la causa primera de todo lo existente. A juicio del filósofo, la sustancia como causa primera debe explicar la di-

[78] Spinoza, *Etica*, traducción rusa, pág. 178. Moscú-Leningrado, 1932.
[79] Spinoza, *Etica*.—Spinoza, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 502
[80] Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de E. Reus, y Bahamonde.—Spinoza, *Obras escogidas*, pág. 123 (nota de Spinoza), ed. cit.

versidad de los fenómenos de la naturaleza, incluyendo al hombre y a su conciencia. Por ello, le son inherentes ciertas propiedades fundamentales o atributos, sin los cuales no podría existir ni podríamos concebirla. Puesto que decir sustancia equivale a decir naturaleza infinita, el número de sus atributos es infinito. Sin embargo, los atributos que conocemos, o sea el número de las propiedades esenciales que se manifiestan en el "mundo circundante" de "cosas finitas", se reduce a dos. Uno es la extensión, importantísima propiedad sin la cual sería imposible representarse ningún objeto de la naturaleza. Pero la sustancia infinita —la naturaleza— no se reduce pura y simplemente a la materia extensa, sino que posee por lo menos otro atributo, el pensamiento. Mientras que en Descartes la extensión y el pensamiento son atributos de sustancias distintas, en Spinoza pertenecen a una y la misma sustancia. Y aunque el filósofo holandés llamara Dios a ésta, es evidente que su doctrina de la sustancia única y de sus dos atributos destruyó la noción tradicional de Dios en todas las religiones, concebido como persona que crea y rige la naturaleza.

Para expresar la dependencia de las cosas singulares respecto de la sustancia, Spinoza recurre al concepto de "modo", entendido como estado o manifestación individual de aquélla. Por tanto, el término "modo" significa, en esencia, lo mismo que el de "cosa singular", puesto que esta última es considerada en su dependencia respecto de la sustancia o causa primera. Spinoza define el modo como lo que es en otro y por lo cual se concibe, a diferencia de la sustancia, cuya existencia no depende de ninguna otra cosa.

En la concepción de Spinoza, la sustancia es inmóvil e inmutable. Según la definición de Marx, "es la *naturaleza* metafísicamente disfrazada en la *separación* del hombre" [81]. Spinoza recurre al modo infinito del movimiento para tratar de establecer así una vinculación entre la sustancia inmóvil y los modos movibles. Puesto que el movimiento no es exclusivo de tal o cual modo, sino de todos sin excepción, Spinoza considera que el movimiento puede definirse como un modo peculiar, como un modo infinito, gracias al cual se pasa de la sustancia, como causa primera, al mundo de los modos en movimiento. Por tanto, el movimiento no es, en esta concepción espinociana, un atributo o propiedad inseparable de la sustancia. Spinoza no pudo dar una explicación de cómo los modos en movimiento se originan de una sustancia inmóvil, a su vez causa primera de ellos.

Pero no fueron menores las dificultades con que tropezó al intentar derivar de la sustancia, como causa primera, la existencia de los modos, en cuanto cosas no sólo extensas, sino pensantes. Spinoza concibe muy ampliamente el término "pensamiento", en el sentido de conciencia, puesto que el filósofo incluye en él no solamente el pensamiento en el significado propio de la palabra, sino también la esfera de los sentimientos. Ello le conduce a la tesis hilozoísta de que todos los cuerpos de la naturaleza están animados (aunque en grados diversos). En el reconocimiento de que el pensamiento es un atributo de la sustancia se manifiesta muy acusadamente el hilozoísmo espinociano.

[81] Federico Engels y Carlos Marx, *La Sagrada Familia*, trad. de W. Roces, pág. 205. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.

El materialismo de Spinoza no se limita simplemente a admitir la existencia objetiva de la naturaleza de la naturaleza (o sustancia), de sus atributos y modos. Esta tesis materialista general de Spinoza se abonda y concreta en su doctrina de la causalidad, en su determinismo, que es uno de los rasgos distintivos de su filosofía. Spinoza es un decidido adversario del modo aristotélico-teológico de explicar la naturaleza y en sus obras lo combate resueltamente. El materialista holandés —uno de los más brillantes y consecuentes representantes del determinismo en la filosofía moderna— sostenía que todo debe ser objeto de una explicación causal. Fiel al espíritu de la nueva ciencia, vincula la acción casual de los objetos y de las "cosas singulares" entre sí con el movimiento y el reposo que se observan en la naturaleza, y concibe dicha acción causal en forma mecanicista, como resultado del choque directo e inmediato de los cuerpos, estableciendo una plena igualdad entre la causa y el efecto. El principio de causalidad, entendido de un modo mecanicista, se convierte en Spinoza en el instrumento fundamental para dar una explicación materialista de todos los fenómenos naturales, incluido el hombre, y para explicar la naturaleza en su conjunto como la sustancia que existe por sí misma, sin depender absolutamente de ninguna otra cosa.

En su "Introducción" a la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels apreció en alto grado este aspecto de la filosofía de Spinoza y de los materialistas posteriores de los siglos XVII-XVIII. "Hay que señalar los grandes méritos de la filosofía de la época —escribe Engels— que, a pesar de la limitación de las ciencias naturales contemporáneas, no desorientó y —comenzando por Spinoza y acabando por los grandes materialistas franceses— esforzóse tenazmente por explicar el mundo partiendo del mundo mismo, dejando la justificación detallada de esta idea a las ciencias naturales del futuro." [82]

Spinoza no sólo puso de manifiesto la concatenación y la interdependencia de los objetos concretos singulares, de los "individuales", tales como se expresaban en la causalidad; también se planteó una tarea más compleja como era la de expresar en forma sistemática esta concatenación e interdependenica de las "cosas singulares" y de la sustancia, respondiendo con ello al carácter del pensamiento científico y filosófico de su tiempo, y partiendo para esto del concepto de sustancia como causa primera. Esto le llevó a plantearse el importante problema de "cómo han empezado a existir las cosas y cuál es el género de dependencia en que se encuentran respecto de la causa primera" [83]. Engels señalaba que, en la filosofía moderna, la dialéctica estuvo representada brillantemente por Descartes y Spinoza [84]. El principio espinocianc de la *causa sui* revestía un carácter dialectico, ya que se aproximaba a la idea de la acción mutua universal, a la idea de la concatenación universal y del condicionamiento recíproco de los fenómenos en la naturaleza.

El modo dialéctico de abordar los fenómenos naturales se manifestaba también en el intento de Spinoza de explicar la relación entre la sustancia y los modos como unidad de lo general y lo singular, de lo uno y

[82] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. II, pág. 58. Moscú, 1952.
[83] Spinoza, *Correspondencia*, trad. rusa, pág. 64. Moscú, 1952.
[84] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. cit., pág. 28.

lo múltiple. El carácter dialéctico de esta manera de enfocar los fenómenos de la naturaleza se patentiza acusadamente al mostrar Spinoza cómo los modos derivan de la sustancia en cuanto causa primera.

A este respecto, el filósofo holandés escribe: "El método de interpretar la naturaleza consiste en trazar, ante todo, una historia fiel de sus fenómenos." [85]

Sin embargo, la exposición de la historia de la naturaleza que ofrecía Spinoza no dio resultado, ni podía darlo, en virtud de que los conocimientos científicos de que disponía eran insuficientes, y en virtud también de las limitaciones de la metodología metafísica empleada por él. Pero su mérito estriba en haber dado un fundamento a la doctrina de la interdependencia causal de los diferentes fenómenos de la naturaleza.

Los elementos dialécticos aparecen en la filosofía espinociana no sólo como atisbos, sino también como solución positiva del problema de las necesidades y la libertad.

Desde las posiciones del determinismo mecanicista, Spinoza rechaza que el azar tenga un carácter objetivo. Puesto que cada "cosa individual", cada modo, se hallan insertos en una cadena infinita de causas y efectos, no puede existir el azar. La idea del azar con relación a ciertos acontecimientos o a tales o cuales cosas surge necesariamente en nosotros sólo cuando consideramos esas cosas en su ser singular (es decir, aisladamente) o formando parte exclusivamente de una serie limitada de causas. Y mientras no nos elevemos al conocimiento del orden total de la naturaleza, de la conexión universal de todas las causas, no podemos disipar esa ilusión nuestra. Sólo entonces desaparecerá esa ilusoria contingencia de las cosas y descubriremos, dice Spinoza, que "todo es tan necesario como lo que enseña la matemática" [86].

Todo en el universo "sigue sin interrupción su curso eterno e inmutable" [87], puesto que "las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en otro orden que aquel en que han sido producidas" [88]. Así, pues, nos hallamos ante un acabado determinismo mecanicista que lleva al filósofo holandés a conclusiones fatalistas. Dado que el hombre no es sino un modo entre otros, su actividad se halla predeterminada totalmente, como la de todas las cosas finitas, por todo el conjunto de conexiones universales, que forman las leyes firmes e inmutables que Spinoza llama, más de una vez, "decisiones y mandatos de Dios".

Los historiadores reaccionarios de la filosofía, que interpretan la doctrina de Spinoza en un sentido idealista, se afanan celosamente en sacar provecho de este débil aspecto de su concepción filosófica. Sin embargo, las expresiones citadas no encierran ningún contenido religioso, ya que él mismo ha destruido toda noción de un Dios personal. Dichas expresiones sólo revelan las limitaciones mecanicistas de su materialismo y, especialmente, el carácter metafísico y fatalista que lleva implícito su concepción determinista.

[85] Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., pág. 140.
[86] Spinoza, *Principios de la filosofía de Descartes*, trad. rusa, pág. 86. Leningrado, 1926.
[87] Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., pág. 122.
[88] Spinoza, *Etica*.—Spinoza, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 434.

Spinoza extiende plenamente los principios materialistas de su filosofía al mundo orgánico y, en particular, al hombre. A diferencia de Descartes, admite que también los animales tienen alma. Dice asimismo, reiteradas veces, que el hombre no es un "Estado dentro de otro Estado" o cierta excepción dentro del orden universal de la naturaleza; el hombre se halla sujeto por completo a este orden, ya que es sólo un modo entre otros. Pero es un modo específico, toda vez que en él se manifiesta, en su más alto grado, el atributo del pensamiento. El alma no es una sustancia absolutamente distinta del cuerpo, como la concebía la filosofía escolástica y como aún la concibe Descartes. No es más que el conjunto de las facultades espirituales del hombre, una de las manifestaciones de la sustancia y uno de los modos del atributo del pensamiento.

Con respecto al problema de las relaciones mutuas del alma y del cuerpo, Spinoza cree que puede afirmarse que "ni el cuerpo puede determinar el alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo o algún otro modo de ser".[89] Sin embargo, Spinoza llega a la concepción de que los fenómenos de la conciencia dependen de la estructura corporal del hombre, al señalar que "el alma humana es apta para percibir un gran número de cosas tanto mayor cuanto su cuerpo pueda estar dispuesto de mayor número de maneras".[90]

En su teoría del conocimiento, Spinoza parte de la posibilidad de un conocimiento ilimitado del mundo. Su principio gnoseológico fundamental lo formula así en un teorema de su *Etica:* "El orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas." [91] Cualquiera que sea el atributo de la naturaleza que consideremos —el atributo de la extensión o del pensamiento—, en todas las cosas "encontraremos un solo y mismo orden o una sola y misma conexión de causas" [92], es decir, una y la misma regularidad objetiva. En este principio, Spinoza expresa su convicción de que las leyes de la conciencia humana, que él las identifica con la razón del hombre, son por principio las mismas que las leyes de la naturaleza.

Spinoza distingue tres clases de conocimiento.

El conocimiento de la primera clase es el conocimiento sensible, al que da el nombre de "opinión" o "imaginación". Sin embargo, como racionalista, lo considera insuficiente y falso. Las ideas sensibles, que sirven de base a este conocimiento, reflejan no tanto la naturaleza de los cuerpos, que actúan sobre el alma, cuanto los estados del propio cuerpo, provocados por estas afecciones. Por tanto, las ideas sensibles son ficticias, falsas y confusas; sin embargo, estas ideas no denotan una ausencia total de conocimiento, sino su insuficiencia. Según Spinoza, la significación cognoscitiva de las ideas sensibles se limita a las propiedades inesenciales de las "cosas singulares", es decir, a los modos. Llama a dichas ideas nociones generales o genéricas y en ellas se fija, según él, la experiencia cotidiana de los hombres. Esta clase de conocimiento procede bien de una experiencia vaga, no iluminada por el saber científico, o bien es conocimiento de oídas (tales son, al decir de Spinoza, los dos primeros modos de percepción).

[89] Spinoza, *Etica.*—Spinoza, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 504.
[90] Ibídem, pág. 465.
[91] Ibídem, pág. 452.
[92] Ibídem, pág. 453.

Para Spinoza solamente son verdaderas y adecuadas las ideas que, consideradas "en sí", es decir, al margen de sus relaciones con los objetos exteriores, poseen los "signos internos" de su verdad. Tener una idea adecuada significa estar convencidos de su certeza, "porque así como la luz se hace conocer a sí misma y también a las tinieblas, la verdad es norma de sí misma y de lo falso" [93]. Nos hallamos así ante el criterio de verdad típicamente racionalista, cartesiano. Este criterio alza una barrera tajante, metafísica, entre el conocimiento cierto (cuyo prototipo es el conocimiento matemático) y el conocimiento probable, que tiene un origen empírico, sensible. Tanto Descartes como Spinoza sostienen que las ideas obtenidas como resultado de la actividad de nuestros órganos sensoriales no responden al criterio de la certeza; a éste sólo se ajustan las ideas de nuestra razón, del intelecto, que incluye dos géneros de conocimiento: el pensar discursivo y la intuición. Las ideas adecuadas, a las que Spinoza llama conceptos comunes, se distinguen de las ideas sensibles ("nociones generales o genéricas") porque se refieren a las propiedades mecánicas y geométricas de los cuerpos, es decir, a sus cualidades verdaderas, "primarias", mientras que las ideas sensibles expresan más bien los estados de nuestro cuerpo que la naturaleza del mundo exterior. Los conceptos comunes, o verdades evidentes por sí mismas, sirven también de base al conocimiento discursivo. Le corresponde el tercer modo de percepción cuando de un efecto inferimos una causa o cuando de un fenómeno general, al que acompaña siempre cierta propiedad, se extrae determinada conclusión. Spinoza afirma que el conocimiento discursivo es totalmente independiente del sensible.

La razón engloba al conocimiento intuitivo como grado superior cognoscitivo. Spinoza repite así la concepción cartesiana de la intuición. Esta última no es algo opuesto a la razón, sino la manifestación más alta de las facultades racionales del hombre. La intuición se funda en un modo de percepción "en el cual la cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima" [94]. La esencia de las cosas la concibe Spinoza metafísicamente, como una propiedad interna e inmutable, que supone el ser de tal o cual cosa. Al examinar profundamente la esencia, vemos que la sustancia es la esencia universal de todas las cosas, lo que afirma su ser. Y si bien es cierto que el conocimiento discursivo opera con los conceptos comunes, que expresan la esencia de los atributos de la sustancia, sólo el conocimiento intuitivo permite captar en forma directa e inmediata la sustancia, cuyo concepto es tan propio de los hombres y tan independiente de la experiencia, como lo es con respecto a los conceptos comunes. Aquí se revela la presencia de la razón infinita con su facultad de alcanzar siempre un conocimiento claro y distinto.

Rasgo distintivo de la razón es su visión verdadera del mundo y la aprehensión de los objetos y fenómenos en su conjunto. Solamente a la imaginación, basada en el conocimiento sensible, se presentan las cosas sujetas al azar. En cambio, la razón las capta como son "en sí"; ve la necesidad de todas las cosas finitas en su dependencia respecto de la sustancia como causa primera. La razón concibe todas las cosas "bajo cierta forma de eternidad" [95]. Las cosas singulares, percibidas por nues-

[93] Spinoza, *Etica*, edición citada, pág. 487.
[94] Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, ed. cit., pág. 359.
[95] Ibídem, pág. 387.

tros órganos sensoriales, nos parecen accidentales, pero su comprensión adecuada "bajo cierta forma de eternidad" significa concebirlas como modos o manifestaciones necesarias de la sustancia única y eterna.

Así, pues, la fuente de las ideas falsas sobre la naturaleza se halla en los conceptos generales o genéricos. Además de las falsas ideas sobre el carácter casual de tales o cuales fenómenos o cosas, pueden aducirse como los ejemplos más importantes de dichos conceptos la propensión humana a estudiar todos los fenómenos naturales desde el punto de vista de los fines que, supuestamente, persigue la naturaleza con sus acciones, así como la falsa concepción de la libertad de la voluntad humana, que Spinoza rechaza con decisión, como corresponde a un determinista consecuente. En general el filósofo holandés rechaza la voluntad, entendida como facultad especial y autónoma del alma humana (como se la imagina Descartes). A su modo de ver, lo que existe siempre de manera efectiva son exclusivamente algunos deseos que, en cada caso, obedecen a determinadas causas. Lo que llamamos voluntad es el conjunto de nuestros deseos, hacia los cuales ella guarda la misma relación que la blancura hacia los objetos singulares de color blanco.

La teoría espinociana del conocimiento se halla vinculada íntimamente a su doctrina de los afectos humanos, doctrina que desempeñó un papel primordial en la filosofía de Spinoza, especialmente en su ética.

El filósofo llama afecto tanto al estado del alma, que abriga tales o cuales ideas, como al estado corporal vinculado con ellas. Al igual que todos los entes, el hombre pugna por persistir en su ser y por conservarlo. El afecto —estado del alma y del cuerpo a la vez— es también una expresión de este afán humano de autoconservación. Así, pues, en los afectos se concreta determinada posición del hombre en cuanto constituye un modo complejo entre los demás modos. También es importante señalar que Spinoza no identifica el afecto y la pasión. Reserva el nombre de pasión para los afectos pasivos, vinculados a ideas vagas e inadecuadas, es decir, para los afectos que surgen sobre la base de la percepción sensible. Tales afectos pueden llenar toda la conciencia del hombre y acosarle tenazmente, trabando toda su actividad. A la impotencia del hombre en su lucha con las pasiones la llama el filósofo "servidumbre", puesto que en los afectos pasivos se expresa no tanto el poder del hombre como el poder y el dominio de la naturaleza sobre él. Para Spinoza, la tarea de la ética estriba en hallar el camino que conduce a liberarse de esa servidumbre. Esta vía se encuentra en nuestra alma y consiste en su facultad de alcanzar un conocimiento claro, distinto y adecuado.

El método deductivo-matemático empleado por Spinoza y su concepción metafísica del mundo no le permitieron comprender la compatibilidad de la necesidad y del azar y le llevaron a rechazar este último. Sin embargo, en el estudio del problema de la libertad y la necesidad, Spinoza se muestra como un brillante dialéctico, que acierta a ver las relaciones mutuas entre la necesidad y la libertad. El conocimiento claro, intelectivo, es de una importancia decisiva para la transformación de la necesidad en libertad. La necesidad no excluye a la libertad, de la misma manera que ésta no suprime la necesidad. Lo que se opone a la libertad, según Spinoza, no es la necesidad, sino la coerción o la violencia. "Se llamará *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determina-

da a obrar por sí sola; será necesaria, más bien forzosa, aquella cosa que es determinada por otra a existir y a producir algún efecto en una condición necesaria y determinada." [96] Siendo como es un modo, el hombre es una de las "cosas sujetas a coerción". Pero, al mismo tiempo, en cuanto "cosa pensante", puede alcanzar la libertad, en virtud de ello, sobre la base de la necesidad externa. Para esto, el hombre debe extender el conocimiento claro, intelectivo, de su razón no sólo a las cosas exteriores, sino a todos nuestros propios afectos. Sólo así puede ocupar el hombre el puesto que le corresponde en la naturaleza y comprender que tal o cual afecto no obedece a una causa singular, sino a la concatenación necesaria de causas. Cuando el alma conoce las cosas en su necesidad adquiere un dominio sobre los afectos y sufre menos sus consecuencias. Así, por ejemplo, el disgusto que provoca la pérdida de un bien se disipa tan pronto como aquel que lo ha perdido se convence de que no podía conservarlo en modo alguno.

Según Spinoza, la libertad que alcanza el hombre con la actividad de su conciencia es, por esencia, contradictoria. Por un lado, es pasiva; la primera etapa en la conquista de la libertad consiste en que el hombre ponga el orden y la conexión de sus ideas en consonancia con el orden y la conexión de las cosas. De ahí que los hombres deban pugnar no porque "la naturaleza se someta a ellos, sino al contrario, porque ellos se sujeten a la naturaleza" [97]. Por otro lado, al buscar la concordancia del orden de sus ideas con el de la naturaleza entera, el hombre recibe así la posibilidad de poner los estados de su cuerpo en consonancia con el orden universal de la naturaleza. Por esa vía, logra dominar a sus afectos-pasiones. En esto reside la eficiencia de la doctrina espinociana de la libertad.

Por tanto, la solución que da Spinoza al problema de la necesidad y la libertad sólo es aplicable a la conducta individual, a la ética personal.

Tanto en la ética como en la sociología de Spinoza, el concepto metafísico de "naturaleza humana" sirve de punto de partida. Como la gran mayoría de los pensadores del siglo XVII, Spinoza identifica sociedad y Estado. A su modo de ver, el Estado no surge en virtud de procesos económico-sociales; nace de un contrato social, como producto de la necesidad de que haya un poder y unas leyes "que moderen y contengan el desenfreno de las pasiones humanas" [98]. Desde este punto de vista, el Estado está llamado a facilitar a cada hombre la posibilidad de guiarse por la razón y de conquistar, de ese modo, la libertad. De acuerdo con ello, Spinoza aspiraba a "deducir del orden mismo de la naturaleza [99] la organización estatal más perfecta, que contribuyera ante todo al cumplimiento de su misión. Por ello, en las ideas políticas spinozianas se manifestaba una actitud profundamente negativa hacia las relaciones sociales feudales, a la vez que el anhelo de transformarlas en consonancia con los principios de la "naturaleza humana".

Expresando los intereses del desarrollo capitalista progresivo de la sociedad, Spinoza se pronunciaba en favor de un poder estatal fuerte. Y sostenía que los derechos del Estado sobre sus súbditos debían ser ex-

[96] Spinoza, *Etica*, ed. cit., pág. 406.
[97] Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., pág. 128.
[98] Ibídem, pág. 122.
[99] Spinoza, *Tratado político*, trad. rusa, pág. 3. Moscú, 1910.

traordinariamente amplios, en proporción directa al número de individuos que hubieran suscrito el contrato social, que había dado origen al Estado. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, que se manifestaba en pro de la monarquía absoluta con derechos ilimitados sobre sus súbditos, Spinoza consideraba que el poder supremo no debía intervenir en la vida íntima de los hombres ni imponer leyes a su conciencia, cuya libertad defendía ardorosamente. No menos ardorosamente defendía la libertad de pensamiento y de palabra, no sólo frente a los atentados del poder estatal, sino también de las autoridades religiosas. Según Spinoza, la democracia es la forma de gobierno que mejor garantiza la libertad.

Spinoza no sólo era materialista, sino también ateo. A la vez que forjaba un sistema filosófico materialista, sometía a crítica la religión y se planteaba el problema de su origen, de su papel social y de su esencia. Siguiendo a los materialistas antiguos y a Hobbes, señalaba que la causa de los prejuicios religiosos entre los hombres había que buscarla en el temor y en su incapacidad para explicar los fenómenos de la naturaleza por causas naturales. Por ello, "todos estos objetos de falsa adoración no son sino fantasmas, hijos de un alma tímida que la tristeza arroja al delirio" [100]. Con este motivo, Spinoza pone al desnudo y rechaza los medios de que se valen los teólogos para tratar de demostrar la "verdad" de la religión. Entre los más socorridos se hallan las apelaciones a diversos "milagros" y a la fe, pero Spinoza sólo ve en esto el fruto de la ignorancia de las verdaderas causas de los fenómenos. Spinoza es el primero que sostiene que la "Sagrada Escritura" (la Biblia) debe estudiarse exactamente como cualquier otro documento humano que tenga su propia historia; es decir, hay que estudiar las condiciones en que vivían y actuaban sus autores, hay que saber para quiénes escribían, cómo fueron acogidas sus obras, etc. Al criticar la religión, Spinoza no sólo puso al descubierto las raíces gnoseológicas de las supersticiones religiosas, sino que se aproximó, a veces, a la comprensión del papel político de la religión. "El gran secreto del régimen monárquico y su interés principal consisten en engañar a los hombres y en disfrazar con el hermoso nombre de religión el miedo con que los esclavizan, de tal modo que creen combatir por su salvación cuando combaten por su servidumbre." [101]

El *Tratado teológico-político* provocó una furiosa indignación entre los clérigos y las autoridades reaccionarias. Su fama de ateo la debe Spinoza, sobre todo, a esta obra.

El ateísmo espinociano tenía un carácter limitado, contemplativo. En el siglo XVII, la ideología burguesa se hallaba en cierta dependencia respecto de la religión, que era todavía una fuerza bastante influyente. Estas circunstancias se reflejaron también en algunos rasgos del materialismo y del ateísmo de Spinoza.

Así, por ejemplo, la inconsistencia de su ateísmo se dejaba sentir en su actitud hacia las supersticiones en los medios populares. Spinoza sostenía que sólo un círculo muy reducido de hombres, de "sabios", capaces de elevarse hasta las más altas cumbres del conocimiento intelectual, podía alcanzar la libertad. Y a ellos precisamente destinaba su filosofía. En

[100] Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., pág. 32.
[101] Ibídem, pág. 33.

cambio, refiriéndose a las más amplias masas del pueblo, decía que era "imposible redimir al vulgo de la superstición y del miedo" [102]. Por ello, suponía que el pueblo, a diferencia de los "sabios", podía estar dominado por los prejuicios religiosos. E incluso llegaba a pensar que eran indispensables para determinar la moral, la conducta de la "multitud", ya que ésta no podía comportarse racionalmente.

El pensamiento filosófico de Spinoza se ha convertido en objeto de la aguda lucha que libran el materialismo y el idealismo en la historia de la filosofía.

Pese a cierta inconsecuencia de las ideas filosóficas de Spinoza, la significación materialista y atea de su doctrina fue evidente para sus contemporáneos, para los teólogos y filósofos del siglo XVII. El ateísmo espinociano lo hicieron suyo y lo desarrollaron los pensadores avanzados del siglo XVIII, especialmente los pensadores ilustrados y materialistas franceses. Sin embargo, siendo como eran consecuentes sensualistas en los problemas del conocimiento, no aceptaron el método deductivo-racionalista por contener muchos elementos especulativos. En cambio, los filósofos idealistas de finales del siglo XVIII y principios del XIX (particularmente Schelling y Hegel) se basaron en dichos elementos para interpretar la filosofía de Spinoza en un sentido idealista. Desde entonces, la interpretación idealista de la filosofía espinociana se considera algo necesario y natural entre los filósofos reaccionarios.

En la filosofía burguesa reaccionaria de la época del imperialismo prevalece el tratamiento del pensamiento espinociano como una doctrina religiosa "científicamente fundada", lo que no responde en absoluto a la esencia del verdadero e histórico espinocismo. Por el contrario, la historia marxista de la filosofía expone de modo objetivo y valora justamente la filosofía de Spinoza. Pero, al esclarecer y valorar en alto grado su carácter materialista, el marxismo pone al descubierto también sus errores y limitaciones.

6. Desarrollo de la ciencia natural mecanicista y del materialismo metafísico a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Newton y el newtonismo.

Durante el último cuarto del siglo XVII surgió una nueva tendencia en la ciencia natural mecanicista y en el materialismo metafísico. Dicha tendencia, encabezada por *Isaac Newton* (1643-1727), cobró una forma definitiva con la aparición de sus *Principios matemáticos de filosofía natural* (1687). Newton nació en una familia de granjeros de la aldea de Woolsthorpe, cerca de Londres. Desde 1699 fue director de la Casa de la Moneda y, desde 1703, presidente vitalicio de la Royal Society de Londres (Academia inglesa de ciencias). En la solución de los problemas filosóficos de las ciencias naturales, Newton era, en lo fundamental, un materialista, aunque no muy consistente.

En el dominio de las ciencias naturales, Newton encabezó la lucha contra las teorías de Descartes y sus discípulos, los cartesianos.

[102] Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., pág. 39 .

El descubrimiento de las leyes exactas del choque de los cuerpos elásticos y rígidos había quebrantado los cimientos de la física cartesiana. Además, las ideas atomistas que se abrían paso en las ciencias de la naturaleza, particularmente las de Gassendi, vinieron a resucitar las concepciones de Demócrito y Epicuro acerca de los átomos indivisibles y el espacio vacío absoluto. Esto contribuyó también a debilitar las posiciones de la física y de la cosmogonía cartesianas, ya que la admisión del espacio vacío se hallaba en contradicción con sus fundamentos.

Por aquel tiempo estalló la lucha entre los partidarios de las dos teorías de la luz. De acuerdo con su visión del mundo, Descartes negaba que pudiera ejercerse ninguna acción sin un elemento intermedio. Basándose en esto, concebía la luz como la propagación instantánea de la presión que ejerce la fuente luminosa a través de un medio especial, el éter. Más tarde, se formularon hipótesis en las que se empezaba a considerar la luz como la transmisión de las vibraciones en el éter. Estas hipótesis condujeron a la teoría ondulatoria de la luz, propuesta por el físico holandés *Christian Huygens* (1629-1695). En su *Tratado de la luz* (1690), formulaba el principio de que cada punto del medio, sujeto a una perturbación ondulatoria, se vuelve un centro de ondas (ondas secundarias). Los trabajos ópticos de Huygens abrieron el camino a la teoría ondulatoria de la luz.

También Newton estudió en esos años los fenómenos luminosos. En 1701 apareció su *Optica*, en la que se sintetizaban treinta años de labor suya en ese campo. Newton se daba perfecta cuenta de las dificultades del problema y veía los defectos de la teoría puramente ondulatoria. Por esta razón, oponiéndose a ella, formuló una explicación corpuscular de la naturaleza de la luz, que más tarde recibió el nombre de "teoría de la emisión". La teoría ondulatoria reflejaba el aspecto de la continuidad de los fenómenos luminosos, mientras que la concepción corpuscular, propuesta en la teoría de la emisión, reflejaba el aspecto de la discontinuidad o discreción. Por consiguiente, tanto una como otra eran teorías unilaterales.

En tiempos de Huygens y Newton no se disponía de datos experimentales bastante exactos para zanjar resueltamente la cuestión en favor de una u otra teoría. Pero la lucha de Newton contra las ideas cartesianas en la física, que servían de base a la teoría ondulatoria, así como sus concepciones atomistas, dieron motivo a sus discípulos para considerarle como creador y paladín de la teoría de la emisión. La autoridad de que gozaba Newton contribuyó a que esta teoría alcanzara una posición preeminente y a que conservara su predominio hasta comienzos del siglo XIX. Dicho en otros términos, en la explicación de la luz prevaleció temporalmente la idea de la discreción, de la discontinuidad, concebida de un modo abstracto y unilateral. Sin embargo, las concepciones ondulatorias, a que llegó posteriormente la física, eran tan unitalerales como las concepciones corpusculares diametralmente opuestas a ellas, ya que las primeras se basaban en la idea de una continuidad abstracta de la luz. Pero, en verdad, la naturaleza de la luz es contradictoria. Sus propiedades corpusculares y ondulatorias no son más que aspectos de la unidad de lo continuo y de lo discreto en el seno de los fenómenos luminosos. La física no podía llegar de golpe y directamente a concebir esa unidad: tenía que pasar primero por la formulación de dos teorías unilaterales, abstracta-

mente opuestas entre sí (la teoría de la emisión y la teoría ondulatoria), que prevalecían alternativamente la una sobre la otra, sentando así las premisas para que la ciencia pudiera llegar más tarde a la concepción de la luz como unidad de contrarios: de la discreción y la continuidad. Al principio, cada uno de estos aspectos se abordaba por separado, aislado del otro y en abierta oposición a él. Sobre esta base surgieron dos concepciones incompatibles entre sí, que se enzarzaron en una larga lucha, en la que con frecuencia se alternaba el éxito. Sin embargo, la tendencia de esta lucha no conducía, en últimas instancias, a imponer una de las dos concepciones, igualmente unilaterales y abstractas, sino a descubrir la unidad interna de los aspectos que hasta entonces se consideraban aislados, es decir, a verlos como elementos de un fenómeno único y, por consiguiente, a reproducir mentalmente el objeto estudiado en su concreción, como viva unidad de contrarios. Esto demuestra que la esencia de la dialéctica del conocimiento científico en proceso de desarrollo, que a su vez es un reflejo de la dialéctica objetiva de la naturaleza, consiste en el desdoblamiento de lo uno en sus aspectos contrarios, así como en el conocimiento de ellos. Y demuestra asimismo que la fase analítica, en la cual lo uno se desdobla en aspectos abstractos, aislados, es una premisa necesaria para llegar a conocer la unidad concreta de contrarios.

La oposición a la corriente cartesiana en las ciencias naturales se intensificó considerablemente en relación con el problema de la medida del movimiento mecánico, planteado por Leibniz. Para la física cartesiana, que sostenía la indestructibilidad y la increabilidad del movimiento, se trataba de un problema fundamental. Según Descartes, la magnitud física que expresa la conservación del movimiento era la llamada cantidad de movimiento (producto de la masa del cuerpo por su velocidad).

Sin embargo, ya Huygens había demostrado en sus investigaciones sobre la teoría de los choques que no es esta magnitud la que permanece invariable en el choque elástico, sino otra que es la suma de los productos de la masa de cada uno de los cuerpos que chocan por el cuadrado de su velocidad. La conservación del producto de la masa del cuerpo por el cuadrado de su velocidad se descubrió también en sus indagaciones sobre la teoría del péndulo. El problema de la conservación del movimiento y de su medida era vital para la filosofía materialista; en efecto, con él se hallaba vinculado uno de los problemas de las relaciones entre la materia y el movimiento más importantes y de mayor interés para el materialismo. Si bien es cierto que para todo materialista era indiscutible la eternidad, increabilidad e indestructibilidad de la materia, no lo era tanto el problema de la conservación del movimiento. El reconocimiento de la conservación del movimiento conducía lógicamente a la idea de una íntima relación entre la conservación del movimiento y la materia conservada, con lo cual la atención de los hombres de ciencia se encauzaba hacia el descubrimiento y estudio de las relaciones entre la materia y el movimiento. Así, pues, la filosofía señalaba el camino a las ciencias naturales. Con este motivo, adquirió una significación especial el problema de la medida de la conservación del movimiento.

Al analizar las leyes de la caída de los cuerpos, Leibniz llegó a la conclusión de que la medida cartesiana del movimiento no era aplicable a los cuerpos que caen (su magnitud no se conserva en este caso);

consiguiente, resultaba falso el principio general de la doctrina cartesiana, según el cual la cantidad de movimiento permanece invariable en el universo a través de todos los cambios. Leibniz dividió todas las fuerzas motrices en "inertes" y "vivas". Para las fuerzas "inertes", por las cuales entendía la presión, la atracción, etc., seguía siendo válida la vieja medida cartesiana. Para los cuerpos que caen se conservaba precisamente la "fuerza viva", equivalente al producto de la masa por el cuadrado de la velocidad. Por consiguiente, había que aplicarles una nueva medida a las fuerzas "vivas". Así resolvió Leibniz el problema de las dos medidas del movimiento.

Los cartesianos defendían las ideas de Descartes sobre el movimiento. Surgió una enconada disputa sobre la medida del movimiento, que se prolongó durante largos decenios hasta el siglo XVIII, adquiriendo a veces matices místicos. Y así quedaron las cosas, es decir, sin solución, durante el siglo XVIII. La razón de ello estaba en que el problema del movimiento no podía ser resuelto en el marco exclusivo de la mecánica, como se puso en claro mucho más tarde al descubrirse la ley de la conservación y transformación de la energía.

Sólo cuando se descubrió la transformación del movimiento mecánico de los macrocuerpos en otras formas de movimiento y, a la inversa, la transformación de éste en movimiento mecánico, quedó claro que el movimiento de los macrocuerpos se halla sujeto efectivamente a dos medidas, cada una de las cuales tiene su propia esfera de aplicación. "En una palabra, mv es el movimiento mecánico, pero medido como movimiento mecánico; $\frac{mv^2}{2}$ es el movimiento mecánico medido por su capacidad de transformarse en cierta cantidad de otra forma de movimiento." Y agrega Engels que "estas dos medidas no se contradicen, sin embargo, porque tengan un carácter diferente" [103].

Así, pues, Engels ha demostrado que el estrecho marco en que se desenvolvía la mecánica de los macrocuerpos en los siglos XVII-XVIII obstaculizaba la solución de los problemas planteados a las ciencias naturales. Para encontrarla había que traspasar los límites de la mecánica y abordar esos problemas desde un punto de vista más amplio, desde el punto de vista de la transformación mutua de todas las formas de movimiento, lo que sólo fue posible en el siglo XIX.

Tanto los cartesianos como sus adversarios —los leibnizianos— partían de una misma tesis: la conservación del movimiento. La disputa versaba exclusivamente sobre cuál debía ser la medida de este movimiento conservado, medida que debía permanecer invariable, puesto que el movimiento era indestructible.

La posición de Newton en este problema era diametralmente opuesta. Siendo como era partidario del materialismo mecanicista, metafísico, arrancaba del supuesto erróneo de que el movimiento no es eterno y de que, por el contrario, puede desaparecer y surgir de nuevo.

A la vez que hacía una inmensa aportación al progreso de la mecánica, Newton influía considerablemente en la formación de toda la ciencia

[103] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 69 (m, masa del cuerpo; v, su velocidad).

natural mecanicista. En los trabajos de Newton se dividía teóricamente a la naturaleza en determinadas regiones de fenómenos, de los que se separaban diversos aspectos. Dicha división afectaba a las categorías fundamentales de la ciencia natural: materia, movimiento, espacio, tiempo y causalidad. La materia única y en movimiento la desdobla mentalmente en materia sin el movimiento propio unido indisolublemente a ella, y en movimiento exterior a la materia. Su fuente era una "fuerza" que actuaba desde fuera sobre el cuerpo material.

Así surgieron los conceptos fundamentales de la mecánica newtoniana: el de masa (o "cantidad de materia"), cuya propiedad esencial era la "inercia", y el de fuerza, como fuente exterior de la actividad de la materia, que actúa sobre ella desde fuera y que le imprime movimiento. Newton suponía que la masa de los cuerpos es una magnitud constante, que no depende de la velocidad del movimiento.

De la misma manera que, aplicando el método analítico, se llegó a las abstracciones de materia y movimiento y se aisló a la materia del movimiento, así también se procedió a una división analítica de los conceptos de espacio y tiempo. El espacio y el tiempo no sólo fueron abstraídos por Newton de la materia y del movimiento, sino también el uno respecto del otro. Para Newton, estos modos de ser de la materia existían objetivamente, pero por sí mismos eran modos "vacíos", exteriores a la materia, no vinculados a ella ni al movimiento. Así surgieron los conceptos newtonianos de espacio "absoluto" (que no depende de nada) y de tiempo también "absoluto", conceptos que imperaron en las ciencias naturales hasta comienzos del siglo XIX.

Newton suponía que todos los fenómenos de la naturaleza "se hallan determinados por ciertas fuerzas, con las que las partículas de los cuerpos, en virtud de causas todavía desconocidas, o bien tienden a acoplarse en figuras regulares, o bien se repelen mutuamente y se alejan unas de otras" [104]. De acuerdo con esto, veía la tarea fundamental de la ciencia en conocer todos los fenómenos naturales en general, con ayuda de fuerzas determinadas con exactitud y expresadas matemáticamente.

La base de la mecánica newtoniana son las tres leyes generales del movimiento mecánico de la mecánica y la ley de la gravitación universal.

Newton dedujo en forma rigurosamente matemática el principio de que la fuerza de la gravitación universal rige el movimiento de los planetas y que, en las condiciones terrestres, se manifiesta en la pesantez habitual de los cuerpos. El alcance de este descubrimiento de Newton consistía en que la mecánica de las masas terrestres se complementaba con la de los cuerpos celestes, y en que ambas se integraban en una ciencia única del movimiento de los cuerpos. Las leyes de Newton constituían el fundamento de la mecánica clásica, que sigue siendo válida para los cuerpos que se mueven lentamente y poseen una masa relativamente grande.

La mecánica newtoniana dio una rigurosa formulación en términos matemáticos a la causalidad mecánica. Las leyes del movimiento, establecidas en parte por Galileo y formuladas más tarde por Newton, pusieron

[104] I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1871. Cita tomada de la obra de A. N. Krilov, *Trabajos escogidos*, t. VII, pág. 3. Moscú-Leningrado, 1936.

al descubierto que, por principio, era posible prever el futuro de un sistema mecánico o determinar con exactitud el movimiento de un sistema en el pasado, basándose en su estado actual y en las condiciones externas (o fuerzas) que actuaban sobre el sistema en cuestión. Así, pues, gracias a la mecánica newtoniana fue posible llegar a una exacta previsión científica en una inmensa región de fenómenos naturales. Las limitaciones de este determinismo mecanicista no se pusieron de manifiesto hasta mucho más tarde.

En tiempos de Newton se creía que la determinación mecánica era la única forma que podía adoptar la concatenación, sujeta a leyes, de los fenómenos de la naturaleza. Apoyándose en la rigurosa formulación matemática de la causalidad mecánica, establecida por él, Newton refutó la concepción cartesiana del mundo y demostró que la teoría cartesiana de los torbellinos era incompatible con las leyes de Kepler sobre el movimiento de los planetas.

En general, Newton trazaba el siguiente cuadro mecanicista del mundo. El universo está formado por cuerpos discretos que se atraen los unos a los otros y se hallan sujetos a una acción mecánica mutua. El movimiento de estos cuerpos es un movimiento mecánico, rigurosamente determinado, que se realiza en un espacio absolutamente vacío, especie de escenario vacío en el que entran en acción nuevos y nuevos fenómenos de la naturaleza. Desde un punto de vista histórico, el mundo es absolutamente inmutable. En este cuadro físico del mundo no hay sitio para la idea del desarrollo. Se trata de un cuadro acabadamente mecanicista.

Tanto en el campo de las ciencias naturales como en el de la filosofía se desató entre las tendencias newtoniana y cartesiana una inmensa lucha. Esta lucha se libraba fundamentalmente en el marco de la concepción materialista del mundo y de la naturaleza, pero en algunos casos iba más allá, y se transformaba en lucha entre el idealismo y el materialismo con relación a determinado problema.

El método newtoniano de investigación se plasmó en lucha con las construcciones especulativas de los cartesianos más radicales, que acumulaban una hipótesis infundada tras otra y volvían la espalda a los hechos reales. Newton fue el fundador de una versión especial del método inductivo. En sus generalizaciones teóricas, aspiraba a no ir más allá de los datos inmediatos de la experiencia, desechando las explicaciones de carácter hipotético. Al prescindir de las hipótesis, Newton no se planteaba la tarea de explicar qué es la fuerza; por ella entendía la causa desconocida de cierta acción conocida. Posteriormente, la expresión "no invento hipótesis" se convirtió en el lema de los newtonianos que pensaban en términos empíricos y metafísicos.

El empeño de excluir las hipótesis arbitrarias del dominio de la ciencia tenía un carácter progresivo. Después de abandonar la investigación de las "causas verdaderas" y últimas, así como la "naturaleza oculta" de las cosas, y de pasar a establecer los nexos exactos, formulados matemáticamente, entre los factores físicos que determinan el curso de los procesos, las ciencias naturales comenzaron a avanzar con gran rapidez.

Sin embargo, esto entrañaba también un grave peligro que se reveló en toda su plenitud a comienzos del siglo XVIII y, sobre todo, a mediados de él. La renuncia a penetrar en la esencia de las cosas y la tendencia a

limitarse a expresar en términos matemáticos los nexos de las cosas condujeron a la tesis anticientífica de que había que renunciar en general al pensamiento teórico y, por tanto, a la filosofía, propugnando la pura descripción empírica de los hechos, especialmente la caracterización puramente matemática y la expresión del aspecto cuantitativo de los fenómenos estudiados.

Engels señalaba que la aplastante mayoría de los hombres de ciencia del siglo XVIII sentían aversión por el pensamiento teórico, actitud que expresaba Newton al advertir: "¡Física, cuídate de la metafísica!" Pero Newton y sus seguidores entendían aquí por "metafísica" el pensamiento filosófico. El modo lógico-formal de pensar llevó a algunos newtonianos a concebir falsamente uno de los conceptos fundamentales de la mecánica newtoniana, el concepto de fuerza. Así, por ejemplo, la gravitación universal se entendía como una acción a distancia, a través del espacio vacío, y sin relación alguna con ningún objeto material.

La concepción mecanicista y metafísica del universo, llevada a sus últimas consecuencias lógicas, condujo inevitablemente al idealismo y al oscurantismo, puesto que al sostener la eterna inmutabilidad de todo lo existente, el mecanicismo y la metafísica, eliminaban la posibilidad de esclarecer, desde posiciones consecuentemente materialistas, el origen del movimiento de la materia existente en la naturaleza.

Al analizar el movimiento de los planetas alrededor del Sol y considerarlo invariable, Newton se planteaba el problema de cómo pudo ser puesto en movimiento el sistema solar. A su modo de ver, el movimiento elíptico de los planetas era un movimiento complejo, compuesto y, por ello, descomponible en sus movimientos simples (componentes), a saber: uno, dirigido hacia el centro de la órbita —el Sol—, y otro, tangencial a ella. Según Newton, cada uno de estos movimientos componentes es provocado por una fuerza especial. La primera fuerza actúa siguiendo la normal a la órbita del movimiento del planeta; dicha fuerza no es otra que la gravitación. Para la otra fuerza, es decir, para la que actúa tangencialmente a la órbita citada ("fuerza tangencial"), Newton no pudo señalar ninguna fuente material. De ahí que llegara a la conclusión de que "alguien", desde fuera, comunicó alguna vez ese movimiento tangencial en forma de "impulso inicial" a la órbita. Desde entonces, después de iniciarse el movimiento de rotación alrededor del astro central, los planetas continuaron moviéndose en la forma ya establecida de una vez para siempre. Esta suposición de un impulso que, en otros tiempos, había originado el movimiento de los planetas en determinada dirección, se combinaba en Newton con la hipótesis general de que el movimiento puede desaparecer y surgir de la nada.

Pero admitir dicho impulso equivalía sencillamente a admitir, con otras palabras, la existencia de un Dios creador. Y así surgió la hipótesis newtoniana del impulso divino inicial, con ayuda del cual el Creador había dado cuerda al "reloj del universo".

Caracterizando el modo metafísico de plantear y de resolver Newton este problema, escribía Engels:

"*Gravitación newtoniana.* Lo mejor que puede decirse de ella es que no explica el estado actual del movimiento planetario, si bien da una *representación concreta de él.* Dado el movimiento y dada también la

fuerza de atracción del sol, ¿cómo podemos explicar el movimiento partiendo de estos datos? Por el paralelogramo de fuerzas, por una fuerza tangencial que debemos admitir y que ahora se convierte en un postulado necesario. Es decir, una vez supuesta la *eternidad* del estado existente, debemos admitir un *primer impulso* o Dios." [105]

La conclusión filosófica del impulso inicial, que se desprende necesariamente de toda la concepción mecanicista newtoniana, expresa la contradicción fundamental de las ciencias naturales durante el período metafísico de su desarrollo. Siendo como eran enemigas de la escolástica, las ciencias naturales aspiraban a destruir a la teología como fundamento ideológico del viejo régimen feudal, ya caduco, pero el método metafísico de pensamiento, a la sazón imperante, hacía que los hombres de ciencia se volvieran inevitablemente hacia una concepción teológica del origen del mundo. Engels subrayaba esta contradicción estableciendo el siguiente cotejo histórico: "Al comienzo de este período, Copérnico expulsó de la ciencia a la teología: Newton cierra esta época con el postulado del impulso inicial divino." [106]

Mas, pese a esta inconsistencia filosófica de Newton, la mecánica creada por él representó una gran conquista de la ciencia natural materialista.

A la aparición de las ideas newtonianas no sólo contribuyeron los descubrimientos y las observaciones de carácter empírico sobre los fenómenos mecánicos de la naturaleza, sino también los grandes progresos alcanzados por las matemáticas en aquel tiempo. La creación de la geometría analítica por Descartes, la invención de los logaritmos y, especialmente, la introducción del cálculo diferencial e integral, todo esto, en su conjunto, provocó un viraje radical en las ciencias matemáticas. Estos métodos matemáticos, surgidos en estrecha relación con los problemas planteados por el desarrollo de la técnica y la física y bajo su influencia directa, ejercieron a su vez una enorme influencia en el desenvolvimiento ulterior de las ciencias naturales. En gran medida, gracias a dichos métodos fue posible la física teórica como teoría de los fenómenos físicos más complejos.

La esencia del viraje operado en las matemáticas consistía en que el concepto de magnitud variable, inestable, "fluida", hacía su entrada en dichas ciencias. Merced a ello, hubo que utilizar, en lo fundamental —al menos en las matemáticas—, las categorías dialécticas del pensamiento, en contraste con las matemáticas anteriores que operaban exclusivamente con magnitudes constantes, invariables, petrificadas, lo que permitía que aquéllas permanecieran por completo dentro de los límites de la lógica formal y de la metafísica.

"La *magnitud variable* de Descartes ha marcado un viraje en la matemática —escribía Engels—. Con ella, han entrado el *movimiento y la dialéctica* en la matemática, y gracias a esto se han hecho *inmediatamente indispensables el cálculo diferencial e integral*, que nacen por otra parte en seguida y que, en general, debían ser perfeccionados, no inventados, por Newton y Leibniz." [107]

[105] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 219.
[106] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 58.
[107] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 206.

El análisis infinitesimal también surgió, ante todo, como instrumento matemático para expresar los procesos mecánicos, el movimiento mecánico. Al decir de Engels, el cálculo diferencial permitió a las ciencias naturales representar matemáticamente no sólo estados, sino también procesos.

En una situación en que el método metafísico de pensamiento era el método dominante, la necesidad de recurrir a modos dialécticos, en lo esencial, aunque sólo fuese en una esfera del conocimiento (en las matemáticas), debía acarrear graves dificultades y confusiones en la mente de los sabios que pensaban metafísicamente. Así, pues, la dialéctica tuvo que librar una continua lucha contra la metafísica en el campo de las matemáticas.

"Sin embargo —escribía Engels—, ya las matemáticas superiores provocaban cierta confusión al considerar la verdad eterna de las matemáticas como un punto de vista ya superado, al afirmar con frecuencia lo contrario y proponer principios que, a los ojos de las matemáticas elementales, parecían sencillamente absurdos. Aquí las categorías solidificadas se fundían, las matemáticas llegaban a un terreno en el que incluso relaciones tan simples como las de la cantidad abstracta y el falso infinito adoptaban un aspecto perfectamente dialéctico, obligando a los matemáticos, contra su voluntad, a ser dialécticos espontáneos. Nada más cómico que los pobres artilugios, subterfugios y procedimientos forzados a que recurrían los matemáticos para resolver esa contradicción, para reconciliar las matemáticas superiores y las elementales... y, en general, para explicar racionalmente el punto de partida, el método y los resultados de la matemática del infinito." [108]

La creación del análisis infinitesimal y de la geometría analítica, que determinó el paso de la matemática elemental de las magnitudes constantes a la matemática de las magnitudes... variables, tuvo una gran significación desde el punto de vista del conocimiento, no sólo para las matemáticas y las ciencias, sino también para la filosofía y, en particular, para la lógica. La lógica formal, que ya había comenzado a desarrollarse en tiempos de Aristóteles, respondía a las tareas planteadas por las matemáticas inferiores y por las ciencias naturales elementales, que se movían en el marco del modo analítico de abordar los fenómenos de la naturaleza. Así, los llamados principios fundamentales del pensamiento y, ante todo, el principio de la identidad formal o abstracta (A es A) permitían emplear ese modo de estudiar los objetos y fenómenos de la naturaleza, al considerárseles idénticos a sí mismos, es decir, inmutables, no sujetos a desarrollo, en estado de reposo. A ese modo de abordar los fenómenos correspondía la matemática de las magnitudes constantes. La conmoción provocada en la mente de los matemáticos y de los investigadores de la naturaleza por la creación de la matemática superior, puso de relieve las insuficiencias y limitaciones del método lógico-formal en el conocimiento de las determinaciones cuantitativas de los fenómenos naturales y, por consiguiente, de la naturaleza misma. Tal fue una de las primeras premisas para que los filósofos cobraran conciencia más tarde de la necesidad de crear otro modo de abordar los fenómenos, otro método para estudiarlos, a saber, el método dialéctico. Sin embargo, sólo bastante

[108] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 160.

después, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se llegó al descubrimiento de dicho método.

Pero, al principio, el descubrimiento del cálculo diferencial e integral sólo tuvo consecuencias revolucionarias en la esfera de las matemáticas, que desempeñaban un papel auxiliar con respecto a la mecánica, a la astronomía y a la física. En cambio, en el dominio de las ciencias naturales seguía imperando el método metafísico de pensamiento. La introducción espontánea de la dialéctica en el campo de las matemáticas superiores, recién descubiertas, no excluía el fortalecimiento ulterior de la concepción metafísica en su conjunto, concepción que alcanzó su más alto nivel durante el período siguiente, que se abrió en el siglo XVIII.

7. La lucha entre el materialismo y el idealismo en Inglaterra después de la revolución burguesa del siglo XVII.

La restauración de la dinastía de los Estuardo en Inglaterra (1660) no podía hacer girar hacia atrás la rueda de la historia. En aquel tiempo, se formaron dos partidos políticos, que conservaron su influencia mucho tiempo después. Uno, el de los *tories*, partidarios de Jacobo II y grandes terratenientes, y otro, el de los *whigs*, o sea el de los "*representantes aristocráticos* de la burguesía y de la clase media industrial y comercial"[109].

La restauración de los Estuardos llegó a su fin en 1688, cuando el príncipe Guillermo III de Orange, después de desembarcar en Inglaterra con un reducido número de tropas, dio un golpe de Estado. Esta revolución "sin sangre" o "gloriosa", que tanto aman los historiadores burgueses de Inglaterra, "entregó el poder... a los capitalistas y terratenientes elaboradores de plusvalía" [110], es decir, terminó en un compromiso entre la burguesía y la nobleza.

La aristocracia inglesa "sabía demasiado bien cuán inseparablemente unida se hallaba su propia prosperidad económica a la de la burguesía industrial y comercial" [111].

La componenda se llevó a cabo a expensas del pueblo y, en primer lugar, de los campesinos, que, a mediados del siglo XVII, se diferenciaron y dejaron de ser una de las clases de la sociedad feudal, siendo sustituidos por los braceros y granjeros capitalistas. Marx subrayaba que "la primera victoria decisiva de la *burguesía* sobre la aristocracia feudal coincide con la reacción más acusada contra el pueblo..." [112]

La revolución inglesa del siglo XVII y las relaciones sociales instauradas posteriormente, como resultado del compromiso a que llegaron la burguesía y la nobleza, tuvieron su ideólogo en el filósofo *Juan Locke* (1632-1704).

Locke nació en Wrington (cerca de Bristol) en la familia de un abogado; estudió en una escuela de Westminster y cursó filosofía, ciencias

[109] C. Marx y F. Engels, *Las elecciones inglesas. Los tories y los whigs*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, t. IX, pág. 6, 1933.
[110] Carlos Marx, *El Capital*, ed. cit., t. I, vol. II, pág. 812.
[111] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 97.
[112] C. Marx y F. Engels, *La Compañía de las Indias Orientales, su historia y sus resultados*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. IX, pág. 353.

naturales y medicina en la Universidad de Oxford. Al terminar sus estudios universitarios, Locke se quedó en la misma Universidad de Oxford para enseñar. En 1667 se incorporó activamente a la vida política, militando en el partido de los *whigs*. En 1682, se vio obligado a emigrar a Holanda, de donde sólo pudo regresar después del golpe de Estado de 1688. Sus trabajos publicísticos en defensa de la monarquía constitucional de Guillermo de Orange le granjearon una importante influencia política.

La obra filosófica fundamental de Locke, su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, iniciada en 1671, fue terminada y publicada en 1690.

Locke siguió impulsando el empirismo de Bacon, sentando las bases de la llamada tendencia sensualista en la teoría del conocimiento.

Bacon afirmaba que todos los conocimientos derivan de la experiencia, pero Locke añadía: la experiencia proviene de los datos sensibles, de la sensación *(sensus)*.

En su filosofía, que en lo fundamental es una filosofía materialista, aunque todavía inconsistente, Locke sitúa en el primer plano los problemas gnoseológicos, vinculándolos íntimamente con la psicología. Hay que esclarecer ante todo, afirmaba Locke, el origen y el carácter de las facultades cognoscitivas del hombre.

Tres principios fundamentales presiden la teoría del conocimiento de Locke, a saber:

1) No hay ideas innatas; todo nuestro conocimiento nace en la experiencia y deriva de ella.

2) El "alma" (o razón) del hombre al nacer es una *tabula rasa*, una hoja limpia, sin escribir.

3) Nada hay en el intelecto que antes no haya estado en las sensaciones, en los sentidos.

Locke sometió a una minuciosa crítica la doctrina cartesiana de las "ideas innatas". "No hay ideas innatas", afirma. Si existieran, existirían en todos los hombres. Pero los datos de la psicología y de la etnografía desmienten, según Locke, la tesis de las ideas innatas. Así, por ejemplo, los niños, los locos, las gentes ignorantes, etc., desconocen los principios lógicos de contradicción y de identidad. También son relativas las ideas del "bien y el mal". La idea de Dios no es, en absoluto, patrimonio común de todos los hombres. La admisión de las "ideas innatas" se halla vinculada al reconocimiento de la existencia de una sustancia incorpórea que las conserva y reproduce.

Al principio, la psique humana es como una hoja blanca de papel. Pero ¿cómo se llena esa "hoja" de multitud de signos gráficos? En otros términos: ¿cuál es el origen de nuestras ideas? Y responde el filósofo empirista inglés: los datos de la experiencia son las "únicas ventanas" al mundo exterior. A su modo de ver, las sensaciones provocadas en el hombre por el medio que le rodea son la fuente primera y decisiva de todo conocimiento. De aquí dedujeron lógicamente los materialistas franceses del siglo XVIII la conclusión de que el medio, el ambiente en que el hombre crece y actúa, tiene una enorme importancia. Locke mismo no analizó la influencia del medio ambiente ni estudió el desarrollo de la sociedad. Su atención se concentró principalmente en otra dirección: en la explicación de cómo se forma de las sensaciones el contenido del alma

individual. Todo el contenido de la vida psíquica... no es más que una modificación de aquéllas.

Con su oposición a la doctrina de las "ideas innatas" y su tesis de que la vida psíquica deriva del medio circundante, Locke asestó un duro golpe al idealismo en general.

El compromiso a que llegaron la aristocracia feudal y la burguesía en Inglaterra, después de la revolución del siglo XVII, dejó una huella indeleble no sólo en la posición política de Locke, sino también en última instancia en su propia filosofía, que se caracteriza por cierta inconsecuencia. Concibe dos clases de experiencia: externa (sensación) e interna (reflexión). La fuente de la primera es el mundo material objetivo, que actúa sobre nuestros órganos sensoriales y provoca las sensaciones. La experiencia interna, a través de la reflexión, apunta a la observación de nuestras impresiones. Locke no responde clara e inequívocamente al importantísimo problema filosófico de si la experiencia interna es una mera prolongación de la externa, de tal manera que aquélla no puede existir sin esta última, o de si es una fuente independiente de conocimiento. Con frecuencia se inclina en favor de la segunda respuesta al hablar de cierta "fuerza del entendimiento que se engendra a sí misma" o incluso de una sustancia "pensante". Pero esto implica desviarse hacia el idealismo.

Al tratar el problema de cómo se forma la vida psíquica sobre la base de las sensaciones, Locke divide todas las "ideas" (o representaciones) en simples y compuestas.

Las simples se originan directamente de la sensación y la reflexión. Tales son, por ejemplo, la idea de "azul" que surge de una sola sensación visual, la idea de "movimiento" que se produce mediante la asociación directa de sensaciones visuales y táctiles. Tales son también las ideas de "pensamiento" y "deseo", formadas mediante la autoobservación de nuestra razón (del pensamiento) y de la voluntad (del querer). Las ideas simples son pasivas; parece como si se nos impusieran desde fuera. En cambio, las ideas compuestas exigen la actividad del espíritu, actividad que se reduce a combinar, yuxtaponer o separar las ideas simples. De este modo se forman, según Locke, incluso las ideas más complejas y abstractas.

El intento de Locke de considerar las percepciones simples, provocadas por el mundo exterior, como el punto de partida de toda la vida psíquica, fue un intento muy fecundo. En esto consiste uno de los principios fundamentales de la teoría materialista del conocimiento. Pero el filósofo materialista-sensualista inglés no mantiene consecuentemente sus posiciones, pues al introducir el concepto de "reflexión" deja que el idealismo se infiltre en su teoría del conocimiento; por otra parte, su doctrina de la combinación matemática de las ideas y del carácter contemplativo del conocimiento en general, es abiertamente mecanicista.

Al referirse a los filósofos que trasplantan el método metafísico de las ciencias naturales a la filosofía, Engels citaba, junto a Bacon, a Locke.

Mientras que Hobbes sufrió la influencia de la mecánica de Galileo, Locke sintió el influjo de la mecánica universal de Newton. Escribió una breve exposición de la teoría newtoniana de la naturaleza y con frecuencia citaba el "admirable libro del incomparable Newton".

La inconsistencia del materialismo de Locke se manifiesta especialmente en su teoría de las cualidades "primarias" y "secundarias". Entre las cualidades "primarias", inseparables de los cuerpos, se encuentran la extensión, la figura, la impenetrabilidad, el movimiento, el reposo, etc.; en una palabra, todo lo que puede expresarse de un modo exterior, matemático-cuantitativo. Las sensaciones, originadas por las cualidades primarias, concuerdan totalmente con éstas, es decir, son objetivas. Las cualidades secundarias (el color, el sonido, el olor, el sabor, etc.) no tienen para Locke ninguna significación objetiva; son sensaciones subjetivas formadas en nuestra conciencia sobre la base de diferentes combinaciones de cualidades primarias.

Por ejemplo: veo una mesa de determinada longitud y forma rectangular; estas percepciones mías son objetivas, ya que la longitud y la forma rectangular dadas son inherentes a la propia mesa. Pero el que yo la vea con un color castaño o el que cruja al apoyarme en ella, es algo subjetivo. Este color y este crujido son productos de mi psique, aunque se basen en una combinación especial de los átomos de la madera o en un movimiento específico de ellos.

Locke sostenía que en la naturaleza misma no podemos distinguir ningún "aspecto" y que se reduce exclusivamente a estructuras geométricas o a otras formaciones cuantitativas. Toda la diversidad cualitativa del mundo depende de la conciencia humana. Esta construcción mecanicista iba unida a un repliegue del materialismo al idealismo. Toda esta trama artificial cuyos hilos se extienden hasta los mecanicistas de nuestros días, se viene abajo en cuanto comprendemos que las cualidades son propias objetivamente de los fenómenos de la naturaleza.

Locke no comprendía aún que las diferencias cualitativas —entre dos colores, por ejemplo— reflejan las diferencias cualitativas objetivas de las propias fuentes de la percepción, y que la sensación, lejos de ser un signo arbitrario, se halla vinculada forzosamente al objeto de la percepción. Locke compara las sensaciones con los signos convencionales (o letras) trazados sobre un papel, sin que guarden la más remota semejanza con el pensamiento expresado en ellos. No son imágenes, sino símbolos *sui géneris* de la realidad. La teoría de los "símbolos" o "jeroglíficos" que apareció más tarde, abriendo el camino al agnosticismo, tenía sus raíces teóricas en los elementos idealistas de la doctrina de Locke.

Las vacilaciones del filósofo inglés entre el materialismo y el idealismo se dejaron sentir también en su teoría de la verdad. Al encerrar sus investigaciones en el estrecho marco de las impresiones subjetivas, Locke se olvidaba con frecuencia de la realidad objetiva. De acuerdo con su definición, el conocimiento se reduce a percibir relaciones, es decir, la concordancia mutua o la falta de concordancia entre nuestras ideas. Por tanto, la verdad es concordancia de las ideas humanas entre sí.

Locke marcó el principio de la psicología empirista, en la que desempeña un papel primordial la autoobservación (o introspección), con lo cual se atestiguaba también la inconsistencia de su materialismo.

Sin embargo, no puede afirmarse en absoluto que en la filosofía de Locke impere el idealismo; por el contrario, domina el materialismo. En última instancia, escribe el filósofo, nuestro conocimiento sólo es verdadero en cuanto concuerdan nuestras ideas y las cosas reales.

La actitud lockeana hacia la religión (Locke fue uno de los fundadores del teísmo) era relativamente progresiva para su época, pero también revelaba una tendencia al compromiso. La burguesía inglesa realizó su revolución bajo la consigna del puritanismo. "Alcanzada la verdadera meta —señalaba Marx—, realizada la transformación burguesa de la sociedad, Locke desplazó a Habacuc." [113]

Al admitir la existencia de Dios, el teísta Locke trataba de conciliar la fe con la razón y fundar una religión que, en cierto grado, fuera aceptable exteriormente para el "sentido común". Rechazaba las creencias religiosas vigentes, y sus dogmas y su organización eclesiástica, pero admitía la necesidad de cierta religión "natural" y racional. A juicio suyo, Dios es el principio racional supremo, que alguna vez creó el mundo y sus leyes inmutables, sin que después haya vuelto a intervenir en los asuntos de la naturaleza. Así, pues, Dios no es un autócrata, sino una especie de monarca constitucional, con facultades limitadas, razón por la cual son imposibles los milagros y otros fenómenos "sobrenaturales".

Locke consideraba que la religión no era asunto privativo del Estado, sino de algunas comunidades, con respecto a las cuales había que admitir una amplia, pero no ilimitada, tolerancia religiosa. Estas limitaciones se establecían por partida doble: para los ateos (con lo cual se expresaba la tendencia al compromiso en Locke) y para las católicos (debido a que el catolicismo era la bandera de los partidarios de los Estuardo).

Las concepciones éticas de Locke tenían una base sensualista. No existe una diferencia innata entre el bien y el mal, afirmaba. Esta surge sobre la base de la experiencia, cuyo criterio es el placer y dolor. Aunque las ideas morales de Locke ponían de manifiesto el espíritu egoísta burgués, tenían un carácter progresivo para su tiempo. Dichas ideas apuntaban contra la concepción religiosa y abstracta de la moral, entendida como una moral establecida desde "arriba" e idéntica para todos los hombres. Marx señalaba que, desde el punto de vista de Locke y de sus partidarios, la "razón burguesa" es la "razón humana común".[114]

Las simpatías de clase de Locke se expresaban del modo más franco y directo en sus concepciones políticas y sociales. La teoría del Estado constitucional burgués tiene su punto de arranque en los *Dos tratados sobre el gobierno* (1690) de Locke. En ella se fundamenta a la Constitución de Guillermo de Orange, defendiéndola frente a los absolutistas y a los partidarios de los Estuardos, por un lado, y frente a los republicanos demócratas, por otro.

Como Hobbes, Locke partía en sus disquisiciones de la teoría del estado natural de los hombres y del origen contractual del poder estatal. Defendía asimismo la propiedad privada, la economía monetaria y la política económica que fomentaba el comercio y la industria.

En el estado natural, razona Locke, todos los hombres son iguales y libres, bien entendido que la libertad, bajo el control de la razón, no se identifica con la arbitrariedad. El Estado, creado por el mutuo consentimiento de los hombres, debe garantizar los bienes del estado natural y

[113] C. Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 285.

[114] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. rusa, pág. 68, 1953.

salvaguardar los derechos humanos inalienables: derecho a la vida, a la libertad personal y a la propiedad privada. Su fin supremo es proteger la propiedad privada, que no se halla suficientemente garantizada en el estado natural, pese a todos los beneficios que éste depara.

Locke ve en el régimen parlamentario el mejor sistema estatal que debe actuar conforme a la voluntad de la mayoría. Y aclara esto con un ejemplo, tomado de la mecánica, al decir que el cuerpo se mueve en dirección de la fuerza más vigorosa de todas las que operan sobre él. Pero por "mayoría" entiende de hecho la mayoría del Parlamento elegido por los burgueses y los aristócratas y divorciado, en el fondo, de las masas populares. El filósofo inglés sienta la doctrina de la división de poderes: legislativo (o poder supremo), ejecutivo y federativo. Marx y Engels decían que ésta "era la habitual división del trabajo, aplicada al aparato del Estado con fines de simplificación y control".[115]

Locke atribuía una importancia decisiva a la agricultura, organizada en un sentido capitalista, y al mismo tiempo hablaba del libre juego de las fuerzas económicas, con lo cual superaba las concepciones de los economistas clásicos burgueses.

La teoría lockeana del Estado sirvió de modelo a la Constitución burguesa inglesa, tan envidiada por la burguesía de los países que gemían aún bajo el yugo de la autocracia; pero esta Constitución no expresaba los intereses del pueblo trabajador.

En virtud de su carácter contradictorio y de su espíritu de compromiso, la doctrina de Locke ha representado en la historia de la filosofía el punto de partida de dos tendencia filosóficas opuestas. Los materialistas franceses del siglo XVIII, que apreciaban en alto grado la filosofía de Locke, desarrollaron su sensualismo materialista, liberándolo de sus elementos idealistas. En cambio, los idealistas subjetivos ingleses, encabezados por Berkeley, aprovecharon y llevaron hasta el absurdo los elementos idealistas del empirismo lockeano. A este propósito, decía Lenin: "Tanto Berkeley como Diderot partieron de Locke." [116]

El sensualismo por sí solo, subrayaba Lenin, no es aún materialismo. "Partiendo de las sensaciones se puede seguir la línea del subjetivismo, que lleva al solipsismo («los cuerpos son complejos o combinaciones de sensaciones»), y se puede seguir la línea del objetivismo, que lleva al materialismo (las sensaciones son imágenes de los cuerpos, del mundo exterior)." [117]

Más consecuente que Locke fue el eminente materialista inglés *Juan Toland* (1670-1722). Nació en Irlanda en el seno de una familia católica, pero ya desde su juventud sometió a una severa crítica a la religión y a la Iglesia. En 1687, ingresó en la Universidad de Glasgow. Una de sus obras fundamentales, *El cristianismo sin misterios*, fue publicada en 1696. Sin rechazar abiertamente el cristianismo, en su obra llevaba al lector a negar la "revelación divina" y los "misterios". El libro de Toland fue que-

[115] C. Marx y F. Engels, *La Asamblea Constituyente de Berlín y el ministerio de Hanseman. Sesión conciliatoria del 4 de julio.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. cit., t. VI, pág. 284.

[116] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. española, pág. 134. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948.

[117] Ibídem, pág. 134.

mado por decisión del Parlamento irlandés y él mismo se vio obligado a huir de Irlanda y refugiarse en Inglaterra.

Por defender audazmente sus ideas republicanas y materialistas, Toland sufrió, hasta sus últimos días, persecuciones, privaciones y miseria. Se llamaba a sí mismo discípulo de Locke, pero éste le desconoció como seguidor suyo.

De las obras de Toland, la más importante para el desarrollo del materialismo fue la conocida con el título de *Cartas a Serena* (1704). Las primeras tres cartas estaban dedicadas a combatir los prejuicios y las supersticiones de carácter religioso. En la cuarta y quinta, su autor refutaba las concepciones habituales en el materialismo metafísico de aquel tiempo acerca de las relaciones entre el movimiento y la materia, y exponía un nuevo punto de vista sobre esta cuestión.

Para Toland, el defecto fundamental de la filosofía del siglo XVII consistía en separar el movimiento de la materia. Afirmaba acertadamente que si se considera a la materia como inerte y privada de actividad interna, las causas de su movimiento resultan inexplicables.

A su modo de ver, de la tesis del reposo absoluto, que se supone inherente a la materia, se desprenden otras ideas falsas, a saber: que el movimiento se imprime a la materia desde fuera; que la materia se compone de partes independientes entre sí; que existe el espacio vacío, es decir, no ocupado por la materia, y, por último, que toda la materia está animada (hilozoísmo).

Según Toland, el movimiento es una propiedad esencial de la materia. Lo que hay de nuevo en el filósofo inglés, en comparación con los materialistas anteriores, estriba en considerar el movimiento como un atributo de la materia, como una propiedad que de un modo necesario le es inherente, unida a ella indisolublemente y sin la cual no podría existir la materia.

El principio fundamental de la filosofía de Toland dice que la materia no sólo es extensión, sino también actividad interna. "*La materia es necesariamente tanto activa como extensa.*" [118]

En las ideas de Toland sobre el movimiento hay ya un valioso atisbo dialéctico de la actividad interna de la materia. El mérito principal del filósofo inglés consiste precisamente en reconocer que dicha actividad, (es decir, el movimiento que es propio internamente de la materia) "*...debe también expresar su esencia...*" [119]

El movimiento es inseparable de la materia, la cual lo posee como actividad interna. Esta fuerza, que interiormente es propia de la materia, determina tanto el movimiento del universo en su conjunto como el desplazamiento espacial de sus diversas partes. Ningún cuerpo, afirmaba Toland, se halla en reposo absoluto; todo reposo es relativo.

Todos los cambios que se operan en las cosas, entre ellos sus movimientos en el espacio, no son más que modificaciones de la actividad interna de la materia. Toland rechaza así las invenciones de los idealistas y de los mecanicistas más radicales sobre la inercia de la materia, sobre su reposo absoluto.

[118] J. Toland, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 95, Moscú-Leningrado, 1927.
[119] Ibídem, pág. 96.

"...*La actividad* —escribe Toland— es *una propiedad esencial de la materia*, pues ésta es el sujeto de todas las modificaciones, llamadas movimientos espaciales, cambios, diferencias y diversidades, y lo es principalmente puesto que el reposo absoluto, con el que se construía el concepto de inactividad o inercia de la materia, ha sido destruido totalmente y desenmascarado como una vacua invención." [120]

Según Toland, la materia se compone de átomos y el vacío no existe. El universo es un sistema de sistemas de torbellinos o de remolinos en el seno de la materia.

Pese a sus profundos atisbos dialécticos, la filosofía de Toland seguía siendo en su conjunto metafísica. La idea del desarrollo estaba ausente de ella: Toland afirmaba que en la naturaleza no surge nada verdaderamente nuevo y que el movimiento es un simple cambio de lugar.

"Nada nuevo surge en el mundo —afirmaba— excepto el cambio de lugar, del que proceden la aparición y la desaparición de todas las cosas —mediante la generación, el crecimiento, la transformación y otros movimientos parecidos—, pues, como antes se ha señalado, todo lo que se mueve y todas las diferencias no son más que nombres que se dan a los diversos movimientos, ya que en la naturaleza no hay un solo punto que se halle en un reposo absoluto." [121]

Toland se oponía a la tesis hilozoísta de que todo fragmento de materia piensa y afirmaba que el pensamiento sólo puede darse como función del cerebro. Al negar la existencia de la materia inerte, Toland consideraba que incluso las piedras viven, pero viven una vida especial, distinta de la de los seres orgánicos. Al mismo tiempo, reconocía que era absurdo dotar de conciencia a la naturaleza entera. La conciencia es un producto del cerebro, es decir, de la materia dotada de una estructura especial.

La conciencia misma es una materia peculiar, decía Toland, un éter producido en el cerebro que se mueve a través de los nervios. El "fuego etéreo" todo lo circunda y, por ello, es exterior, pero a la vez lo impregna todo y, por esto, es interno.

Toland explicaba el origen de la conciencia desde un punto de vista materialista, pero de modo ingenuo y simplista.

Prosigamos. El hecho de que la naturaleza sea un mecanismo perfecto no contradice el reconocimiento de que debe haber un mecánico supremo que lo ha construido y puesto en movimiento. Este "mecánico divino" pudo crear la materia no sólo dotada de actividad y extensión, sino también de cualesquiera otras propiedades.

Las concepciones filosóficas de Toland se hallaban muy cerca del ateísmo. El filósofo inglés pugnó por la libertad de pensamiento y por la libertad de conciencia. A juicio suyo, debían suprimirse totalmente la teología, los ritos eclesiásticos, la "revelación de la Sagrada Escritura" y otras supersticiones. Sin embargo, al admitir que debía existir una "religión natural" única, basada en la filosofía y en las ciencias naturales, Toland se alejaba del materialismo y se inclinaba en favor del teísmo. Dicha religión debía tener, según Toland, su propio culto: el respeto a la

[120] J. Toland, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 115.
[121] Ibídem, págs. 143-144.

verdad, a la libertad y a la salud. Y debía tener también sus propios "sacerdotes" —filósofos, sabios y escritores— a la vez que sus propios ritos. En todo este culto, la autoridad suprema debía ser la razón.

Toland combatía la religión "habitual" de los clérigos de cualquier Iglesia, así como los dogmas y los ritos de las llamadas religiones "positivas". Las ideas de Toland en materia religiosa confirman las palabras de Marx y Engels al decir que en los siglos XVII y XVIII "el teísmo no es, por lo menos para el materialista, más que un modo cómodo e indolente de deshacerse de la religión". [122]

La filosofía de Toland corona el desarrollo del materialismo inglés del siglo XVII y principios del XVIII. Pese a sus limitaciones y a su carácter unilateral, el materialismo mecanicista fundamentado por Bacon, Hobbes, Locke y Toland significó en aquel tiempo un importante paso de avance en la trayectoria de desarrollo de la ciencia. Rasgo característico de esta filosofía en el terreno de la teoría del conocimiento fue el empirismo desarrollado por Locke en su doctrina sensualista.

El materialismo inglés del siglo XVII y principios del XVIII encerraba valiosos atisbos dialécticos, especialmente la tesis de Toland de que el movimiento es una propiedad inseparable de la materia; sin embargo, dicho materialismo se basaba, en general, en el método metafísico de pensamiento, trasplantado de las ciencias naturales a la filosofía.

La filosofía materialista inglesa del siglo XVII, opuesta a la escolástica medieval, al idealismo y a la teología dominante, ejerció una influencia considerable sobre los representantes más cultos de la burguesía y de la "nueva nobleza", pero, a partir de finales del siglo XVII y principios del XVIII, encontró una resistencia cada vez más intensa entre los elementos conservadores de las clases dominantes, que actuaban bajo el estandarte de la religión y del idealismo.

Alcanzados ya sus objetivos fundamentales, la gran burguesía inglesa comenzó a interesarse especialmente, después de la revolución, por el aplastamiento de las "capas bajas", es decir, de las masas trabajadoras. Aunque la revolución inglesa de 1688 había llegado a su término con una componenda de clase, después de ella se agudizó la rivalidad entre los partidos de las clases dominantes, o sea entre los *tories* y los *whigs*. Pero mientras que la nobleza había conservado sus privilegios y para la burguesía se había abierto el camino de la prosperidad económica, las masas populares no habían obtenido absolutamente nada con la revolución. La acumulación capitalista originaria, cada vez más acelerada, que contribuyó a la revolución industrial del siglo XVIII, acarreó a los trabajadores calamidades y sufrimientos inauditos. En el país se agudizó sucesivamente la lucha de clases. Los explotadores, ante los cuales se agitaba insistentemente el terrible espectro de la tormenta revolucionaria que acababa de pasar, buscaban cada vez con más tesón distintos medios para frenar "firmemente" a las masas explotadas. Uno de ellos, en el terreno ideológico, era la religión, y su guardián, la Iglesia, cuya autoridad había sido fuertemente quebrantada no sólo por las diversas sectas, sino también por las corrientes de librepensamiento y tendencias teístas cada vez más extendidas, así como por la filosofía materialista y el ateísmo.

[122] F. Engels y C. Marx, *La Sagrada Familia*, ed. cit., pág. 195.

Los representantes de la filosofía idealista, encabezados por Berkeley, se lanzaron a defender la religión frente al materialismo y al ateísmo.

Jorge Berkeley (1684-1753) estudió en Dublín, más tarde vivió en Londres, viajó por Francia e Italia y por algún tiempo se consagró a una actividad misionera en las Islas Bermudas. De 1734 a 1752 fue obispo en Irlanda. Murió en Oxford. Tratando de servirse de la filosofía para defender la religión, Berkeley —predicador del "idealismo místico en la filosofía inglesa" [123]— escribió una serie de obras encaminadas a refutar el materialismo y el idealismo.

Según escribía él mismo, aspiraba a contribuir a restablecer "el sentido de la virtud tan borrado en el mundo" [124] y a aniquilar por completo el ateísmo y el escepticismo.[125] "Para un lector imparcial —decía este destacado exponente de semejante filosofía— espero que será manifiesto que la noción sublime de Dios y la esperanza tranquilizadora de la inmortalidad surgen naturalmente de una aplicación firme y metódica del pensamiento, sea cual fuere el resultado de la tendencia sinuosa y descarriada, no llamada impropiamente libre pensamiento por ciertos libertinos en el pensar, y que no puede sufrir ni las imposiciones de la lógica ni las de la religión o el gobierno".[126]

En el dominio de la filosofía, Berkeley es el representante típico del idealismo subjetivo, versión de la filosofía idealista que oculta demagógicamente sus concepciones reaccionarias tras la máscara de su carácter científico y de su confianza en los "datos inmediatos de los sentidos" humanos. El punto de partida de la filosofía de Berkeley es la experiencia sensible, entendida como conjunto de "ideas", "representaciones" o "sensaciones".

Estas representaciones no reflejan, según él, la realidad objetiva, sino que ellas mismas constituyen la verdadera realidad. El mundo objetivo desaparece, disuelto en las representaciones. "No deseo cambiar las cosas en ideas —escribe Berkeley—, sino más bien las ideas en cosas...".[127] Las ideas no son imágenes de las cosas, sino las cosas reales mismas.[128]

Mientras que Locke, al subjetivizar las cualidades "secundarias" (colores, sonidos, olores, etc.) consideraba objetivas las cualidades "primarias" —extensión, figura, movimiento, etc.—, Berkeley, rechazando la tendencia materialista del sensualismo, identificaba con nuestras sensaciones tanto las cualidades "primarias" como las "secundarias".

"Veo esta cereza —aclaraba Berkeley—, la toco, la gusto y estoy seguro de que... es real. Suprime las sensaciones de suavidad, humedad, rojo, ácido y suprimirás la cereza...; una cereza no es, afirmo, más que una reunión de impresiones sensibles o ideas percibidas por varios sentidos, ideas que se hallan unidas en una cosa —o que llevan un nombre— por el espíritu, porque se ha observado que se presentan juntas." [129]

[123] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit., pág. 69.
[124] Jorge Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, trad. de V. Viqueira, pág. 10. Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1952.
[125] Ibídem, pág. 8.
[126] Ibídem, pág. 9.
[127] Ibídem, págs. 119-120.
[128] Ibídem, pág. 122.
[129] Ibídem, pág. 126.

Así, pues, la cosa no es más que el conjunto de ideas, unidas por una sola opinión. No existe ningún sustrato corpóreo o fuente material de las sensaciones. Si éstas se suprimen, se suprime también la cosa.

Las "cosas... son ideas —concluye Berkeley—, y las ideas no pueden existir fuera del espíritu; su existencia, por consiguiente, consiste en ser percibidas".[130] *Esse = percipi*, ser es ser percibido, dice la famosa sentencia de Berkeley. Lo que no se da en una percepción, no existe en absoluto. No hay sujeto sin objeto.

Escribe Berkeley en su obra fundamental, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano:* "Es en realidad opinión extrañamente dominante entre los hombres que las casas, las montañas, los ríos, y en una palabra todos los sujetos sensibles tienen una existencia natural o real distinta de ser percibidos por el entendimiento." [131] Berkeley tiene razón al decir que esa opinión es "extrañamente dominante" entre los hombres y, sin embargo, no se muestra de acuerdo con ello. Y agrega: "Todo el coro del cielo y el moblaje de la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no existen fuera de una mente;... su *ser* es ser percibido o conocido;... por consiguiente, en tanto que no los percibo, o no existen en mi mente o en la de cualquier otro espíritu creado, o bien no tienen ninguna existencia, o subsisten en la mente de algún Espíritu Eterno." [132]

Por tanto, Berkeley admite que, además de mi "Yo" personal, de mi alma inmortal, existen también otros "espíritus" y "almas", es decir, otros hombres. Lo cual, por supuesto, es totalmente inconsecuente desde el punto de vista del propio idealismo subjetivo. En efecto, otro hombre, como cualquier otra causa, no es para él más que un conjunto de sensaciones. ¿Por qué, entonces, admite Berkeley en este caso la existencia de cierto ser objetivo "detrás de" esas percepciones y "al margen" de ellas? El berkeleyanismo consecuente se traduce en *solipsismo*, de acuerdo con el cual nada existe fuera de mi "Yo"; el mundo entero nace y muere conmigo; al cerrar y abrir los ojos, creo y destruyo el mundo. En virtud de su carácter monstruoso y evidentemente absurdo, el solipsismo conduce a un callejón sin salida y priva de todo sentido a la actividad humana y a la ciencia. Los idealistas subjetivos, que empujan la filosofía al oscuro abismo del solipsismo, tienen temor a éste y procuran eludirlo de algún modo.

Al abrazar las posiciones del idealismo objetivo, Berkeley admitía la existencia de un espíritu divino universal. "Hay —dice en sus *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*— un *espíritu eterno y omnipresente* que conoce y comprende todas las cosas y nos las presenta a nuestra visión de la manera y según las reglas que El mismo ha ordenado y que nosotros llamamos *leyes de la naturaleza.*" [133]

La materia o "sustancia corpórea"; he ahí el principal enemigo de Berkeley y al que intenta atacar desde diversos lados. Según el filósofo inglés, sólo existe lo singular y lo individual; todo lo general y, en pri-

[130] J. Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, ed. cit., pág. 99.
[131] George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Estudio preliminar, traducción y notas de Risieri Frondizi, 2ª ed., pág. 42. Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.
[132] Ibídem, pág. 44.
[133] Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, ed. cit., pág. 100.

mer lugar, la sustancia material no es más que una vacua abstracción. En la palabra "materia", concluye irónicamente el filósofo, "no hay incluida idea alguna, ningún sentido más que un sentido desconocido que es lo mismo que nada". [134]

Por otra parte, declara este pensador idealista, "sería innecesario señalar cuán amigos han sido de la *sustancia material* los ateos de todos los tiempos". "Todos sus monstruosos sistemas —agrega— dependen tan visible y necesariamente de ella que, una vez que se quita esa piedra angular, todo el edificio no puede menos que venirse abajo..." [135]

Se desbaratan, según espera el obispo, "las imaginaciones salvajes de Vanini, Hobbes y Spinoza" y de todos los demás "defensores de la impiedad" [136]. Berkeley asocia la defensa de la religión a la del poder establecido. "Concedo francamente —escribe en los *Tres diálogos*— que las innovaciones en el gobierno y la religión son peligrosas y deben ser desaprobadas." [137]

En su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, V. I. Lenin puso de relieve el espíritu abiertamente de partido y el carácter idealista de esas tesis de la filosofía de Berkeley. "Las dos líneas fundamentales de las concepciones filosóficas —señalaba Lenin— quedan aquí (en Berkeley. *Red.*) consignadas con la franqueza, la claridad y la precisión que distingue a los filósofos clásicos de los inventores de «nuevos» sistemas en nuestro tiempo. El materialismo: reconocimiento de los «objetos en sí» o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos. La doctrina opuesta (el idealismo): los objetos no existen «fuera de la mente»; los objetos son «combinaciones de sensaciones»." [138]

La historia demuestra que no puede conciliarse la tesis del carácter ilusorio del mundo objetivo con las exigencias del conocimiento científico. Sin embargo, Berkeley trata vanamente de convencernos de lo contrario. "Dejando a un lado la materia y las causas corporales y admitiendo sólo la eficiencia de un espíritu perfectísimo, ¿no son todos los efectos de la Naturaleza fáciles e inteligibles?". "Grandes ventajas" obtiene con ello la física. "Aun las mismas matemáticas se hacen mucho más claras y fáciles si dejamos a un lado la existencia absoluta de las cosas extensas...". [139]

Defendiendo su sistema idealista, Berkeley combatió la teoría newtoniana, que a la sazón tenía un carácter avanzado en las ciencias naturales. El cálculo diferencial era para él una especulación inútil.

Pero la tarea principal que se planteó el idealismo berkeleyano fue luchar contra la teoría materialista del conocimiento.

Lenin apunta con ironía: "¡Berkeley no niega la existencia de las cosas reales! ¡Berkeley no rompe con la opinión de la humanidad entera! Berkeley niega «sólo» la doctrina de los filósofos, es decir, la teoría del conocimiento que fundamenta seria y resueltamente todos sus razonamientos

[134] Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, ed. cit., pág. 92.
[135] Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, ed. cit., pág. 117.
[136] Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, ed. cit., pág. 73.
[137] Ibídem, pág. 118.
[138] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. española, ed. cit., pág. 12.
[139] Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, ed. cit., págs. 139 y 140.

sobre el reconocimiento del mundo exterior y de su reflejo en la conciencia de los hombres." [140]

Si no se admite la verdad objetiva, si la realidad objetiva no se refleja adecuadamente en nuestra conciencia, no puede haber conocimiento científico. Pero ¿qué es la verdad para la filosofía berkeleyana, que niega la existencia misma de la realidad objetiva? Berkeley no la busca en la correspondencia de las ideas con el objeto, sino en las ideas mismas y en su mutua confrontación. De este modo, se suprime el concepto de verdad objetiva.

Según Berkeley, las ideas verdaderas son más precisas, más claras, más vivas e intensas que las forjadas por la imaginación. El carácter anticientífico de su filosofía se pone de manifiesto en el carácter totalmente subjetivo, vago e inestable de semejante criterio de verdad.

Tampoco favorece su causa la referencia a la "opinión común". Interpretando la leyenda bíblica de la transformación del pan en vino, escribe Berkeley: "...Si todos los que estaban presentes en la mesa vieron, olieron, gustaron y bebieron vino y notaron sus efectos, no hay para mí la menor duda de su realidad." [141]

El criterio de la "opinión común" se caracteriza por la comparación de los hechos de la conciencia humana no con la realidad objetiva, sino con los hechos de otras conciencias.

Pero es inútil buscar por esa vía la verdad objetiva. Antes de Copérnico, la tesis de que la Tierra era inmóvil y de que los planetas giraban a su alrededor era una "opinión común" entre los hombres. Y tuvieron que pasar siglos para que el heliocentrismo se convirtiera en una "opinión común". De acuerdo con el criterio subjetivista de la "opinión común", habría que admitir que hasta determinado tiempo la Tierra era "verdaderamente" inmóvil y que más tarde, también "verdaderamente", comenzó a moverse y se detuvo el Sol.

Como es sabido, el sofisma fundamental del idealismo subjetivo consiste en considerar las sensaciones (las ideas) no como el eslabón que une el objeto y la conciencia del sujeto, sino como un muro que separa al sujeto del objeto, no como la imagen sensible del fenómeno exterior, sino como "lo único existente".

En el trabajo y en la actividad social, en el desarrollo histórico de la ciencia y en la lucha de clases se derrumban, como castillos de naipes, las sutiles construcciones berkeleyanas. El filósofo subjevista puede escribir todo un tratado sobre el carácter ilusorio del mundo objetivo, sentado entre las cuatro paredes de su cuarto, pero al primer choque con la realidad efectiva ésta le mostrará irrefutablemente su completa objetividad.

Los filósofos idealistas subjetivos separan por principio la teoría de la práctica; y sostienen que una cosa es la teoría y otra muy distinta la práctica y afirman que la filosofía no quiere saber nada de la actividad práctica.

Sin embargo, el propio Berkeley construyó su sistema idealista subjetivo "a la mayor gloria de Dios", sirviendo así a fines de clase totalmente definidos.

[140] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 16.
[141] Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, ed. cit., pág. 109.

El idealismo subjetivo de Berkeley pretendía ayudar a la reacción no sólo apoyando a la religión, sino también infundiendo directamente en la mente de los hombres la idea de la futilidad de toda lucha efectiva por transformar la sociedad. La verdad no está en el mundo exterior, proclaman los subjetivistas, sino en el "espíritu" y en sus "ideas". Debemos preocuparnos de nuestro propio perfeccionamiento espiritual, no de luchar por una vida mejor.

La tendencia idealista subjetiva de Berkeley, imprimiéndole nuevos matices, fue desarrollada en Inglaterra por David Hume, que adoptó las posiciones del *agnosticismo*,[142] doctrina idealista que afirma que por principio es imposible conocer la realidad.

David Hume (1711-1776), hijo de un terrateniente escocés no rico, estudió en la Universidad de Edimburgo, preparándose para la jurisprudencia y el comercio. Pero después de un viaje de carácter científico por Francia, se consagró a una actividad literario-filosófica, como resultado de la cual publicó en 1739-1740 su obra filosófica *Tratado de la naturaleza humana* y, en 1742, sus *Ensayos morales y políticos*. Más tarde vieron la luz otros grandes trabajos: la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), la obra más conocida de Hume, que es un resumen popular de sus ideas filosóficas; las *Investigaciones sobre los principios de la moral* (1751), los *Discursos políticos* (1751), la *Historia natural de la religión* (1757) y otras. De 1753 a 1762, Hume trabajó en la redacción y edición de una *Historia de Inglaterra*, obra en la que acusaba a los *whigs* de que sus concesiones demagógicas a las "arbitrariedades y al odio" del pueblo contribuían a "minar los cimientos del Estado". Pero, al mismo tiempo, defendiendo los métodos de desarrollo puramente burgueses y ocultando su "religión natural" detrás de un escepticismo, Hume se apartaba de la vieja aristocracia feudal y de los representantes de la Iglesia oficial. De 1763 a 1766 permaneció en Francia como secretario de la Embajada inglesa, donde trabó relaciones con eminentes filósofos y escritores franceses: Diderot, D'Alembert y Helvecio. De 1767 a 1769 sirvió en el ministerio de Negocios Extranjeros; después, retirado del servicio, vivió hasta el final de su vida en Edimburgo. Hume desplegó su actividad en la época en que el capitalismo alcanzaba su victoria definitiva en Inglaterra.

Durante la segunda mitad del siglo XVII, a la vez que se pasaba en Inglaterra del trabajo a mano a la técnica maquinizada, se abría el período de la revolución industrial. A los éxitos del capitalismo en Inglaterra correspondía la consolidación de las fuerzas del "tercer estado", ya iniciada en Francia, el cual iba preparando paulatinamente el asalto revolucionario contra el "antiguo régimen" feudal, clerical-absolutista.

Pero mientras que en Francia el "siglo de la Ilustración" fue un período de preparación de la revolución, en Inglaterra, donde el camino del desarrollo capitalista ya se había despejado en lo fundamental en el siglo XVII, fue la época en que se forjó el espíritu puramente burgués, utilitario, juicioso, que se inclina ante la situación vigente y califica de vano sueño todo intento de penetrar en la "esencia de las cosas". Aunque a los ideólogos burgueses ingleses del siglo XVIII les molestaba un tanto la burda

[142] El término "agnosticismo" (del griego ἀ, partícula negativa, y γνῶσις, yo conozco), fue introducido en el uso filosófico, a fines del siglo XIX, por T. Huxley, investigador inglés de la naturaleza.

inflexibilidad de Berkeley, lo cierto es que la tendencia fundamental de su filosofía se mantenía también en sus concepciones; es decir, la tendencia a fundamentar un "idealismo bien intencionado" opuesto al materialismo revolucionario y a defender —en forma más sutil— la religión, como medio destinado a refrenar los movimientos populares, particularmente peligrosos en tiempos en que los trabajadores sufrían las calamidades inauditas provocadas por la revolución industrial.

Hume defendía las ideas burguesas del individualismo, de la libre concurrencia y de la libertad de comercio, oponiéndose a la intervención y fiscalización del Estado.

En una época en que los ilustrados franceses eran los heraldos de la revolución en la que la burguesía estaba llamada a tener la hegemonía del movimiento de las masas, Hume, ideólogo conservador de una clase ya victoriosa, temía al pueblo más que al fuego. Los industriales y comerciantes ingleses sólo reclamaban que se diera constancia de los hechos, que se estudiaran los fenómenos de la naturaleza relacionados con la técnica, dejando a un lado los altos ideales y cortando las alas de los sueños. Hume les prometía servicialmente lo uno y lo otro. Sin embargo, detrás de todo ello se ocultaba la renuncia al conocimiento de las leyes objetivas que rigen el desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento.

Al igual que Berkeley, Hume es empirista, sensualista; a su modo de ver, todos los conocimientos derivan de la experiencia, de las "impresiones sensibles". Sobre la base de las "impresiones" vivaces e intensas surgen las "ideas" o "copias impresas por la memoria". Las "ideas" tienen menos vivacidad y fuerza que las "impresiones". Estos dos grados del conocimiento recuerdan a la experiencia "externa" e "interna" de Locke, aunque existen diferencias esenciales. Para Locke, la fuente de las sensaciones se halla en el mundo material objetivo, mientras que para Hume basta que las impresiones "nos sean dadas". Pero ¿quién las da? y ¿de dónde derivan? Hume se niega categóricamente a responder a semejantes preguntas. "¿Con qué argumento puede probarse que las percepciones deben ser suscitadas en nuestra mente por objetos exteriores..., y que no pueden ser debidas bien a la energía de nuestra propia mente, bien de la sugestión de algún espíritu invisible y desconocido, o bien a cualquier otra causa aún más desconocida?... ¿Cómo puede resolverse esta cuestión?" Y Hume responde que no puede resolverse en absoluto, pues "la mente no tiene nunca ante sí ninguna cosa que no sean las percepciones...",[143] y, por tanto, no puede ir más allá de sus propios límites.

De acuerdo con las concepciones de Hume, el hecho mismo de la existencia del mundo exterior es un problema insoluble: el hombre sólo puede conocer sus estados psíquicos, pero no puede saber si existe algo "más de ellos" y, de existir, cuál es la fuente objetiva de nuestras sensaciones. Aquí nos hallamos ante el agnosticismo más radical, inseparable del escepticismo que somete todo a la duda y que todo lo declara incierto. "El convencimiento de que la humanidad es ciega y débil; he ahí el re-

[143] D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding Essays and Treatises*, vol. II, pág. 126. Londres, 1882.—Cita tomada de la obra de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 22.

sultado a que nos lleva toda la filosofía",[144] dice Hume. Ya no nos hallamos ante la "duda metódica" de Descartes, que pugna por descubrir la vía para desarrollar el conocimiento, sino ante el callejón sin salida al que lleva al conocimiento David Hume, ideólogo del conservadurismo burgués.

Por su agnosticismo y escepticismo, Hume se distingue de Berkeley; pero coinciden totalmente en la solución que dan a algunos problemas. Para Hume, como para Berkeley, la "cosa" es una combinación de sensaciones humanas y la naturaleza entera no es más que una suma de ideas en la conciencia del hombre. Aquí y allí topamos con el idealismo subjetivo. Al caracterizar el punto de vista de Berkeley como el reconocimiento de que el mundo exterior es mi sensación, Lenin demuestra que, a diferencia de Berkeley, Hume suprime, en general, la cuestión de si existe algo más allá de mis sensaciones.[145]

Hume rechaza la existencia de la sustancia, sea la que fuere; para él no es más que una vacua abstracción, formada sobre la base de un simple hábito psíquico. Ante todo, rechaza la existencia de la materia y, tras ello, rechaza la del alma como sustancia espiritual. La vida psíquica se reduce a una corriente de representaciones, asociadas entre sí. Precisamente las indagaciones en el campo de las asociaciones psíquicas habituales tienen una importancia primordial para Hume. Distingue tres clases de asociaciones, que sirven de base a las correspondientes regiones del conocimiento: asociaciones por contigüidad espacial y temporal en las que se fundan las ciencias empíricas; por semejanza y contraste, que sirven de fundamento a las matemáticas, y asociaciones causales, que constituyen la base de las ciencias teóricas.

La causalidad no es un hecho objetivo, según Hume, sino puramente subjetivo, psíquico. La "experiencia" psíquica, sobre la que se erige la doctrina de Hume, nos dice que unos fenómenos suceden a otros, pero nada más; podemos hablar de un *post hoc* (después de esto), no de un *propter hoc* (a causa de esto).

Al rayo sucede habitualmente el trueno; a juicio de Hume, esta acostumbrada sucesión temporal nos habitúa psíquicamente a unir entre sí dichos fenómenos como si el rayo engendrara y causara el trueno. Pero, según el filósofo idealista inglés, sólo se trata de una asociación nuestra, provocada por la frecuente repetición de percepciones psíquicas; pero de esa asociación no podemos deducir la existencia de un nexo objetivo entre la descarga de electricidad atmosférica y el sonido. La tetera puesta al fuego suele empezar a hervir, pero no sería nada extraño que alguna vez se congelara. De donde Hume extrae la falsa conclusión de que no existe un orden inquebrantable de la naturaleza, es decir, una sujeción objetiva a leyes.

Lo único real es la corriente de fenómenos psíquicos sueltos y aislados; los nexos y las leyes son introducidos en este caos por nuestro hábito subjetivo. Es indudable que en la aparición de semejantes nociones idealistas influyeron el individualismo y la anarquía económica, inherentes a

[144] D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. rusa, pág. 32. Petrogrado, 1916.

[145] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 61.

la sociedad capitalista, que tan amplia difusión alcanzaron en la Inglaterra del siglo XVIII.

Pero, al igual que Berkeley, Hume no es consecuente con su empirismo idealista. Ahora bien, mientras que el primero apela directamente a Dios para escapar del callejón sin salida del solipsismo, Hume trata de remedar su escepticismo con el reconocimiento de la certeza del conocimiento matemático y con una exhortación a una fe especial.

Los principios matemáticos, según la errónea concepción de Hume, no derivan de la experiencia, sino de la razón pura; son apriorísticos y no tienen relación con los hechos. Tergiversando la naturaleza de las verdades matemáticas y deduciéndolas de una misteriosa e inexplicable fuerza activa de la mente, Hume se sitúa en las rigurosas posiciones idealistas que, en fin de cuentas, le llevan al solipsismo, aunque de palabra lo rechace.

Si en la experiencia no hallamos ninguna certidumbre, ¿cómo son posibles las acciones humanas? Se basan, responde Hume, en nuestra "seguridad", nacida no del conocimiento, sino de la creencia *(belief)*. Así, por ejemplo, no podemos saber si existen otros hombres, pero "creemos" en su existencia. Con semejantes ejemplos sofísticos, Hume pretende fundamentar la enorme significación que, según él, tiene la fe en la vida humana. Y de aquí parte el camino que conduce directamente a la afirmación "psicologista" de esa religión "natural" que Hume considera indemostrable "desde el punto de vista filosófico".

La moral de Hume se halla unida íntimamente a su doctrina filosófica general. No hay una ética absoluta, afirma el filósofo. Sus raíces se encuentran en la esfera de lo psíquico, es decir, en los sentimientos de agrado y desagrado. Hume se acerca estrechamente a la ética utilitaria, al afirmar que la virtud es lo útil para el hombre.

A diferencia de Berkeley, también extiende su escepticismo a la sustancia divina; en efecto, Hume adopta una actitud escéptica hacia el problema de la existencia de Dios, rechazando las pruebas racionales de su existencia, y al mismo tiempo defiende el teísmo. Considera que la religión es fuente de discordias entre los hombres y que su origen debe buscarse en la fantasía humana, avivada por los temores y las esperanzas que agitan a los hombres. Pero considera a su vez que es necesario mantener la moral religiosa para el pueblo, mientras que el escepticismo religioso debe ser privativo de los medios dirigentes.

Hume ejerció una influencia considerable sobre el destino ulterior del idealismo, influencia que llega hasta nuestros días. Resonancias de sus falsas ideas se escuchan en la filosofía del agnóstico Kant y del positivista Mill, del utilitarista Bentham y de los partidarios de Mach. Las teorías de Berkeley y de Hume renacen hoy en muchos filósofos burgueses reaccionarios como los neorrealistas y pragmatistas, los neopositivistas y semánticos.

El agnosticismo se muestra hostil a los avances de la ciencia y al progreso social. Condena al pensamiento humano a quedarse en la superficie de las cosas, considerando que el hombre no puede penetrar en la verdadera esencia del mundo y conocer sus leyes. Por ello, rechaza también la certeza de nuestros conocimientos y la previsión científica, perdiendo la ciencia de hecho todo valor para la actividad práctica. El agnosticismo

es uno de los medios a que se recurre para desorientar y desarmar a las fuerzas progresivas de la sociedad que luchan en favor de la ciencia avanzada, en pro de su utilización en la tarea de transformar al mundo.

El carácter reaccionario y anticientífico del agnosticismo fue puesto al desnudo por los fundadores del marxismo-leninismo. El trabajo de V. I. Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* tiene una inmensa importancia para la lucha contra las doctrinas filosóficas de Hume y Berkeley y sus adeptos de nuestros días.

8. La filosofía en Alemania durante el siglo XVII y comienzos del XVIII. Leibniz.

Comparada con Holanda, Inglaterra y Francia, Alemania era a fines del siglo XVII un país agrario atrasado, en el que dominaba aún el orden feudal y apenas nacían las relaciones capitalistas. La industria y el comercio estaban poco desarrollados. El poder en toda su plenitud se hallaba en manos de los aristócratas feudales. Las diferentes regiones del país tenían sus propios vínculos e intereses económicos, muy distintos entre sí. A consecuencia del desmembramiento económico se ahondó y reforzó la división política más extensa, lo que a su vez ejerció una influencia funesta sobre el desarrollo económico del país. A principios del siglo XVII, Alemania estaba dividida en unos 300 Estados feudales independientes, 50 ciudades autónomas y gran número de pequeños dominios.

Las particularidades del desarrollo económico-social de Alemania, su atraso político y económico se reflejaron también en el terreno ideológico, incluyendo a la filosofía. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento filosófico y científico de Alemania, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, no permanecía al margen de la trayectoria de desarrollo de la civilización europea en su conjunto; en efecto, en sus principales corrientes se reflejaban los éxitos económicos de los países más avanzados de Europa Occidental, las necesidades y las exigencias del progreso científico europeo, especialmente en el campo de las ciencias naturales.

Eminente filósofo, naturalista y matemático alemán de esta época fue Leibniz.

Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716) nació en Leipzig; era hijo de un profesor de moral de la Universidad de Leipzig, en la que también estudió Leibniz.

Posteriormente, siendo ya un hombre de ciencia, estadista, jurisconsulto y diplomático, estuvo en relación con muchas personalidades destacadas de su tiempo; fue fundador y miembro activo de varias sociedades científicas; en particular, fue consejero de Pedro I y tomó parte en la elaboración del plan para la creación de la Academia de Ciencias de Rusia. Gracias a sus esfuerzos se fundó la Academia de Ciencias de Berlín (en 1700), de la cual fue su primer presidente.

Al conjugar sus ocupaciones científicas con su actividad política, Leibniz expresaba en sus ideas políticas, filosóficas y científicas los intereses de la burguesía alemana que, durante este período de la acumulación capitalista originaria y en las condiciones de una Alemania atrasada económicamente, aspiraba a llegar a un compromiso con el feudalismo

y a conquistar derechos económicos y políticos con ayuda del llamado despotismo ilustrado.

Leibniz propugnaba el modo capitalista de producción, era un paladín del progreso técnico y exhortaba a los alemanes a realizar la unidad nacional y defender la seguridad de Alemania. Pero, al mismo tiempo, trataba de conciliar la ciencia con la religión y de unir la filosofía y la teología.

Después de haber empezado mostrando su simpatía por el materialismo mecanicista, pronto creó un sistema filosófico propio —idealista objetivo—, que en lo fundamental era metafísico, si bien contenía a la vez elementos dialécticos. Desde las posiciones del idealismo, Leibniz rechazó el materialismo de Locke y Toland, criticó la filosofía de Descartes, sobre todo su física materialista, y fue enemigo del materialismo de Spinoza y del escepticismo de Bayle.

La médula de la filosofía leibniziana es la monadología o teoría de las mónadas.

Leibniz era pluralista; admitía la existencia de una cantidad infinita de sustancias espirituales, a las que llamó "mónadas". Esta doctrina la expuso en muchas obras filosóficas y, especialmente, en su *Monadología* (1714).

De acuerdo con Leibniz, las mónadas son sustancias indivisibles o "elementos de las cosas". Son absolutamente simples, poseen una fuerza activa e independencia; cada mónada es distinta de todas las demás. Así, pues, como decía Feuerbach, Leibniz agregó al concepto espinoziano de sustancia el principio de la actividad espontánea. Por tanto, la sustancia corpórea, para Leibniz, no es ya como en Descartes una masa puramente extensa, inerte, puesta en movimiento desde fuera; es activa y no conoce el reposo. Como señalaba Lenin, aquí Leibniz "a través de la teología abordaba el principio de la unidad indisoluble (y universal, absoluta) entre la materia y el movimiento" [146]. En esto, especialmente, se ponen de relieve las ideas dialécticas de Leibniz.

Las mónadas no son materiales, carecen de extensión y, en general no existen en el espacio; éste es infinitamente divisible, mientras que las mónadas son indivisibles. Tampoco son puntos espaciales ni físicos; su naturaleza es puramente espiritual. Son centros metafísicos de fuerza activa. Las mónadas surgen de las "emanaciones" continuas de la "divinidad", es decir, de la mónada primaria que constituye el fundamento último de todo ser.

Las mónadas se dividen según su grado de perfección en mónadas simples, que son las que poseen solamente percepciones confusas; mónadas provistas de sensación y memoria, que son las que constituyen las almas, y, finalmente, mónadas que constituyen los espíritus o seres racionales, dotados de imaginación, como son el hombre y los "genios". Las mónadas "no tienen ventanas" al mundo exterior; cada mónada es "un mundo para sí y forma una unidad autosuficiente".

La realidad absoluta sólo se encuentra, según Leibniz, en las mónadas y sus percepciones. La materia no es más que una amalgama de percepciones confusas. Refiriéndose a estas ideas de Leibniz, señalaba Lenin:

[146] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, pág. 313.

"Mi interpretación libre:

"Mónadas = almas de un tipo peculiar. Leibniz = idealista. La materia es algo así como un ser otro del alma o jalea que les sirve de vínculo terreno, carnal." [147]

El sistema idealista de Leibniz es contradictorio. Por un lado, afirma la total independencia de las mónadas y, por otro, su dependencia respecto de Dios. Las mónadas no se influyen mutuamente en su mundo interior, escapan a la ley de la causalidad y, sin embargo, actúan de común acuerdo. Para explicar esta unidad de las mónadas, introduce en su sistema el concepto de "armonía preestablecida", conforme al cual Dios al crear cada mónada aseguró también su unidad y concordancia. Cada mónada representa a todo el universo y es afectada por todo lo que sucede en él; su individualidad contiene como en germen lo infinito, convirtiéndose así en un "espejo vivo del universo".

La doctrina de la "armonía preestablecida" condujo a Leibniz a la parte más reaccionaria de su filosofía, a su "teodicea", es decir, a la justificación del orden social existente y de sus males como "el mejor de los mundos posibles" y a la glorificación de su "creador", Dios.

Pese a su carácter idealista, la filosofía leibniziana contenía elementos dialécticos, tales como el principio de la actividad de la sustancia, la concepción de la vinculación de lo singular con lo universal, de cada cosa individual con el universo entero y, finalmente, su aproximación al principio de la unidad de la materia y del movimiento.

La dialéctica idealista de Leibniz fue desarrollada ulteriormente en la filosofía de la naturaleza de Schelling y en el sistema filosófico de Hegel.

En su teoría del conocimiento, Leibniz enjuició críticamente, desde las posiciones del racionalismo idealista, el sensualismo y empirismo de Locke. A la tesis lockeana de "nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos", Leibniz consideró necesario agregar: "excepto el intelecto mismo". Aunque esta crítica también partía de premisas idealistas, sin embargo, ponía al descubierto la estrechez del empirismo de Locke.

Pero, al oponerse el conocimiento racional al empirismo estrecho, Leibniz concebía aquel en forma idealista. Al decir de Feuerbach, "convierte el medio en fin, la negación de la sensibilidad en la esencia del espíritu..." [148], y supone asimismo que la universalidad y la necesidad unida indisolublemente a ella, propias del conocimiento racional, tienen su fuente no en la experiencia sensible, sino en la razón misma, en el principio de las "verdades necesarias" que se da en nosotros mismos. Por tanto, al modificar la doctrina cartesiana de las "ideas innatas", Leibniz señalaba que el alma no es un pedazo de cera u hoja blanca sin escribir, como creía Locke, sino que viene a ser un bloque de mármol cuyas vetas delinean el contorno de la futura estatua.

Con su racionalismo Leibniz combinó también algunos elementos de empirismo. Junto a las verdades de razón, que no pueden establecerse empíricamente y se caracterizan por su necesidad lógica, Leibniz admi-

[147] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. rusa, pág. 315.
[148] Ibídem, pág. 321.

tía la existencia de las verdades de hecho, establecidas de un modo empírico con ayuda de la inducción.

A las verdades de razón pertenecen, según Leibniz, todas las verdades de la lógica y de las matemáticas; a las verdades de hecho, las verdades de las ciencias naturales. Mientras las primeras son necesarias, las segundas son "contingentes". Y en tanto que, en el caso de las verdades de razón, bastan para descubrirlas la lógica aristotélica y sus principios de identidad, de contradicción y de tercero excluido, para hallar las verdades de hecho se necesita también el principio de razón suficiente. Leibniz formuló este principio en su *Monadología* (§ 31-32) en los siguientes términos: "Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios: el *principio de contradicción*... y el *principio de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación puede ser verdadera sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo." [149]

Para Leibniz, el principio de razón suficiente era una señal orientadora en la investigación de la cadena de fenómenos, en la cual cada eslabón posterior sirve de razón suficiente del anterior, bien entendido que la razón suficiente de todo lo existente, o sea Dios, sólo se halla al final de la cadena entera. Por tanto, el camino del conocimiento coincidía aquí con la concepción mecanicista de la causalidad que ve en ésta un encadenamiento de causas y efectos. Leibniz concebía la causalidad teológicamente. Su visión mecanicista de la naturaleza se manifestaba asimismo en su principio de la continuidad absoluta y en su aforismo de que "la naturaleza no da saltos".

Leibniz se apartaba esencialmente de las concepciones mecanicistas de Descartes, Galileo y Kepler en las ciencias naturales. Buscaba el "hilo de engarce del conocimiento", es decir, un método universal que permitiera abarcar la esencia del pensamiento. Este método debía dar una nueva lógica que fuese un "saber de la ciencia", una teoría de las ciencias y del pensamiento científico en general, es decir, una "ciencia universal". A diferencia de la lógica formal que era, ante todo, un instrumento de demostración, dicha ciencia debía ser, a juicio de Leibniz, un "arte de invención".

Al intentar crear una nueva lógica, Leibniz partía del análisis lógico del lenguaje; con ello, aspiraba a deducir un sistema universal de símbolos lógicos, que representara por medio de signos todos los objetos elementales del pensamiento. Gracias a dicho sistema simbólico, las operaciones con los signos expresarían todas las combinaciones posibles de esos objetos. La combinación misma de los símbolos lógicos debía hacer posible el descubrimiento de las falsas combinaciones de conceptos. La lógica se convertía así en un peculiar género de arte calculatoria, en una *characteristica universalis*.

Leibniz subrayaba que las reglas formales del conocimiento científico por sí solas, como las que había fijado Descartes, eran de poca utilidad. Por ello, exigía que se estudiara la estructura de las cosas, abarcadas por los conceptos, y se analizaran las categorías y los conceptos fundamentales

[149] G. W. Leibniz, *Opúsculos filosóficos*, trad. de Manuel G. Morente, pág. 60. Colección Universal, Calpe, Madrid, 1919.

de toda ciencia. Y aclaraba esta exigencia con el siguiente ejemplo: el anatomista debe conocer las articulaciones, pues de otro modo despedazaría el cuerpo, en vez de desmembrarlo.

En el dominio de la lógica, Leibniz fue un precursor del filósofo checo Bolzano, que sentó las bases de la lógica matemática, disciplina de gran importancia en nuestra época tanto para el estudio de los fundamentos de las matemáticas como para la nueva "matemática de las máquinas" y otras aplicaciones del conocimiento matemático. Leibniz también dio comienzo al cálculo de probabilidades, cuya teoría matemática acababa de nacer en aquel tiempo.

Sin embargo, su proyectado arte calculatorio lógico de carácter universal resultó irrealizable y, aún más, su utópico lenguaje simbólico universal. Las escuelas reaccionarias de la filosofía burguesa actual —la logística, la semántica, etc.— se sirven precisamente de estos aspectos idealistas y metafísicos de la lógica de Leibniz; en cambio, todo lo que creó para precisar y perfeccionar la técnica del pensamiento lógico sirve a la verdadera ciencia.

Leibniz aplicó, ante todo, su método lógico a la matemática. Casi simultáneamente con Newton, e independientemente de él, sentó las bases del cálculo diferencial. Con esto se abrieron nuevas vías no sólo a las matemáticas, sino también a las ciencias naturales y a la técnica. El punto de partida, en esta dirección, fueron los problemas relativos al trazado de tangentes a curvas. Para resolverlos, Leibniz empleó, en vez de los métodos particulares de que se disponía entonces, ciertos métodos únicos y generales, que resultaron efectivos no sólo para las funciones algebraicas enteras, sino también para otras muchas clases de funciones. Leibniz descubrió la interdependencia de las dos operaciones fundamentales del análisis —la diferenciación y la integración—, introdujo en ellas símbolos que, a diferencia de la incómoda simbólica newtoniana, recibieron una aplicación universal y, finalmente, resolvió con ayuda del análisis una serie de problemas difíciles para su tiempo, tanto en el dominio de las matemáticas puras como en el de las aplicadas.

También se deben a Leibniz admirables descubrimientos en álgebra y geometría. Fue junto con Newton el creador del cálculo infinitesimal, pero, como el físico inglés, no fue más allá de los límites de la concepción mística de la diferencial.

En contraste con Descartes, que veía la esencia de la materia en la extensión, Leibniz la halló en el movimiento, y supuso que todo movimiento procedía de una misma fuente, a saber: la rotación alrededor del eje terrestre, provocada por un "éter universal" como principio motriz inicial. Impugnó la opinión del inventor de la máquina neumática, Guericke, que admitía la existencia del espacio vacío. Desde el punto de vista de Leibniz, el espacio y el tiempo no son, como afirmaba Newton, simples receptáculos de la materia, sino que dependen de ésta y, como ella misma, son absolutamente continuos.

Leibniz mostró también un vivo interés por los problemas de la técnica. Construyó una máquina de calcular, perfeccionando el modelo de Pascal; sugirió a Papin la idea fundamental sobre la máquina de vapor; dedicó grandes esfuerzos al desarrollo de la minería y se ocupó personalmente del perfeccionamiento de la construcción de estaciones de bombeo.

Leibniz trató de extender a toda la naturaleza su principio de la continuidad. Partiendo de este principio, intentó resolver el problema de la historia de la Tierra, explicando la formación de la corteza terrestre exclusivamente por la actividad volcánica. Expuso algunas ideas bastante profundas sobre los fósiles de animales y plantas, así como acerca de la distribución y emigración de las principales razas y tribus humanas sobre la superficie de la Tierra.

Aplicando el principio de la continuidad a la biología, expresó la opinión de que existe un parentesco orgánico entre los animales y las plantas y de que todos los seres vivos se hallan vinculados con la naturaleza inorgánica. Sin embargo, debemos señalar que aún no concebía históricamente el parentesco y la vinculación entre determinados fenómenos orgánicos e inorgánicos. Y, en efecto, daba a su principio de la continuidad un fundamento teológico e idealista, considerando que en la naturaleza todo ha sido preestablecido adecuadamente por Dios.

Aunque en forma idealista, Leibniz anticipó aquí ideas evolucionistas, al escribir, por ejemplo: "En el universo todo se halla relacionado de tal manera que *el presente oculta siempre en sus entrañas el futuro* y cualquier estado puede explicarse de un modo natural pura y exclusivamente a partir del estado que le ha precedido en forma inmediata." [150]

Leibniz, hombre de ciencia de formación enciclopédica, trabajó en muchas ramas del saber. Además de sus numerosas obras en el campo de la filosofía, de las matemáticas y de la física, escribió algunos trabajos sobre cuestiones jurídicas, históricas y lingüísticas. Mantuvo correspondencia con Hobbes, Spinoza, Malebranche, Bayle, y estuvo en relación con Huygens, Papin, Leewenhoek y otros descollantes hombres de ciencia y estadistas. En sus cartas, apuntes y esbozos, Leibniz dejó importantes ideas científicas. Rompió con la tradición de admitir solamente el latín como lengua científica y escribió en alemán una parte de sus trabajos, lo que contribuyó notablemente al desarrollo de la lengua literaria alemana.

Un continuador y sistematizador de la filosofía idealista leibniziana fue *Cristián Wolff* (1679-1754). El objetivo práctico de la filosofía es, según él, hacer felices a los hombres; para ello, debe ser un conocimiento claro y distinto. Wolff desempeñó cierto papel en el desarrollo de la lógica formal.

La ley suprema del pensamiento y de la propia realidad es para Wolff el principio lógico formal de no contradicción.

Define a la filosofía como la doctrina de las cosas posibles, es decir, de las cosas que no incluyen contradicción.

Renunciando a las ideas dialécticas de Leibniz, Wolff propugna el método metafísico de pensamiento.

Sus ideas filosóficas se caracterizan por una burda teleología, de conformidad con la cual los ratones fueron creados para ser cazados por los gatos, etc.

El eclecticismo wolffiano combina algunos elementos de la concepción mecanicista de la naturaleza (el mundo considerado como un reloj o una

[150] G. W. Leibnitz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. II, S. 75. Leipzig, 1924.

máquina) con el carácter idealista-religioso de su concepción del universo en general.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, la doctrina de Leibniz representó el más alto logro de la ciencia y de la filosofía alemanas.

Algunos filósofos idealistas reaccionarios de nuestros días, especialmente los personalistas, tratando de amparar con el nombre de Leibniz sus concepciones retardatarias y anticientíficas, desfiguran su filosofía, avivan sus aspectos reaccionarios y esfuman sus elementos positivos.

La doctrina de Leibniz ha pasado a formar parte del pensamiento universal, pero no precisamente por sus rasgos escolásticos y místicos. Los clásicos del materialismo dialéctico señalaron los elementos positivos de las ideas de Leibniz, particularmente como matemático e investigador de la naturaleza. "Tú ya conoces mi admiración por Leibniz", escribía Marx a Engels el 10 de mayo de 1870 [151]. También Engels apreciaba en alto grado sus trabajos en el campo de las ciencias de la naturaleza. El pueblo alemán, que lucha por su unidad nacional, por la paz y la cultura, se enorgullece legítimamente de Leibniz como genial compatriota que fundó, junto con Kepler, la ciencia avanzada en Alemania.

9. Las concepciones sociales en Italia a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Juan Bautista Vico.

A fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, Italia vivió un período de cierta decadencia económica, política y cultural, después de haber sido en la época anterior un país europeo avanzado con rasgos embrionarios muy acusados del modo capitalista de producción. A raíz de los grandes descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI tuvo lugar un desplazamiento de las rutas del comercio mundial. Como señala Marx en *El Capital*, se produce "desde fines del siglo XV la revolución del mercado mundial que arranca la supremacía comercial al norte de Italia".[152]

El progreso comercial e industrial de otros países europeos cortó definitivamente las raíces de la producción manufacturera en Italia, asestando también un duro golpe a los artesanos italianos. Numerosas compañías comerciales italianas entraron en bancarrota. Inicióse un proceso de intensa disminución de la población urbana. "Los obreros de las ciudades se vieron empujados en masa hacia el campo...".[153]

Como resultado de ese proceso, aumentó la fuerza económica y política de los señores feudales y alzó la cabeza la Iglesia Católica. Los papas frenaban por todos los medios el logro de la unidad italiana, apoyaban el desmembramiento feudal del país y se confabulaban con potencias extranjeras, especialmente con España y Francia. En su lucha contra los "heterodoxos" se servían de la orden de los jesuitas, que a sangre y fuego arrasaba los más leves brotes de pensamiento progresivo. En aquel tiempo,

[151] *Correspondencia entre C. Marx y F. Engels.*—C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, t. XXIV, pág. 337, 1931.

[152] Carlos Marx, *El Capital*, trad. de W. Roces, t. I. vol. II, pág. 804 (nota 1), ed. cit.

[153] Ibídem.

una parte considerable del territorio italiano, sometido primero a España y después a Austria, era devastado por los invasores extranjeros.

En esas difíciles condiciones, la joven burguesía italiana capituló ante la reacción católica, pero las masas populares de Italia continuaron su porfiada lucha contra los señores feudales nativos y extranjeros.

En el siglo XVII se produjeron acciones revolucionarias antifeudales de los campesinos en toda Italia, particularmente en Saboya y Mesina, acciones que adoptaron la forma de herejías anticatólicas. Durante los años 1647-1648 y en 1656, los pobres de la ciudad se alzaron en Nápoles contra el poder feudal y contra la dictadura de la Iglesia Católica.

En estas complejas y contradictorias condiciones históricas aparece en Italia el eminente filósofo y sociólogo *Juan Bautista (Giambattista) Vico* (1688-1744).

La concepción del mundo de Vico expresaba los intereses de la burguesía italiana de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, clase social que defendía, aunque tímidamente, ideas antifeudales, a la vez que trataba de llegar a una componenda con la Iglesia Católica. Pero los movimientos populares de Italia también ejercieron cierta influencia sobre Vico, pese a su actitud profundamente negativa hacia todo intento de las masas trabajadoras de sublevarse contra sus esclavizadores. En algunos casos, Vico subrayó la necesidad de lograr la unidad italiana, contribuyendo así a la lucha progresiva del pueblo italiano por su emancipación del yugo extranjero.

El trabajo de Vico *Sabiduría primitiva de los italianos*, escrito en 1710, tuvo cierta importancia para la fundamentación ideológica de la lucha del pueblo. Y su obra fundamental, titulada *Principios de la nueva ciencia sobre la naturaleza común de las naciones* (1725), desempeñó un papel muy importante en el desarrollo del pensamiento filosófico-sociológico burgués no sólo de Italia, sino también de otros países europeos.

Por sus concepciones filosóficas, Vico era idealista. Como Platón y sus discípulos, proclamaba la primacía de un mundo trascendente de ideas sobre el orden de las cosas reales. Al considerar la naturaleza como algo derivado de la idea, como producto directo de la actividad divina, supeditaba las ciencias naturales a la teología. Sólo mediante la revelación divina, afirmaba Vico, pueden los sabios comprender los procesos físicos, químicos y biológicos que se operan en la naturaleza.

Sin embargo, respondiendo a las exigencias progresivas de la joven burguesía italiana, interesada en quebrantar la dictadura de los señores feudales seglares y eclesiásticos, Vico afirmaba que la teología no podía explicar nada al interpretar la historia de la humanidad. Rechazando la aplicación de las ideas teológicas dominantes a la sociología, proclamaba que la historia humana era obra de los propios hombres y se declaró a sí mismo partidario de la ciencia nueva, de una ciencia civil de la sociedad.

A la vez que rechazaba la tesis de la influencia directa de Dios sobre la marcha de los acontecimientos sociales, Vico criticaba la concepción voluntarista y subjetivista de la historia, que ve en ella el producto de la voluntad, de la actividad arbitraria de reyes y conquistadores.

El mérito principal de la teoría sociológica de Vico estriba en su tesis de que la historia no permanece inmóvil, de que la historia de la

sociedad es producto de la acción de los hombres y de que en virtud de causas y leyes objetivas, independientes de la voluntad humana, todos los pueblos sin excepción pasan por determinadas fases en su desarrollo político y social. El idealista Vico no llegó a comprender qué leyes eran ésas y, rindiendo tributo al catolicismo, se inclinaba a reconocer que Dios es la fuerza suprema que dirige la vida social. Sin embargo, aunque la sociedad misma también ha sido creada por Dios, pasa de acuerdo con una necesidad natural de unas fases de desarrollo a otras.

Vico atisbó audazmente que las contingencias históricas son, en última instancia, resultado de procesos necesarios que ningún pueblo puede eludir. Subrayando la importancia de la *Nueva ciencia* de Vico, señalaba Marx que hay en ella "no pocos destellos de genialidad".[154]

Afirmaba Vico que todos los países deben pasar forzosamente por tres etapas en su desarrollo. En la primera, caracterizada por él como la "edad divina", domina absolutamente la religión sobre la razón humana. Viene después la "edad heroica" o época del poder aristocrático. Finalmente, en la tercera etapa, o "edad humana", la sociedad alcanza su más alto grado de desarrollo.

Analizando esto más de cerca, podemos convencernos fácilmente de que Vico entendía por "edad humana" la época del capitalismo. Fiel a los ideales de la Ilustración burguesa, creía erróneamente que en esa fase del desarrollo social, es decir, en la fase capitalista, imperaba la soberanía del pueblo. La teoría de Vico de las tres edades del desarrollo social fue uno de los primeros intentos de carácter ilustrado-burgués para demostrar la esencia necesaria y progresiva del capitalismo.

Sin embargo, Vico llega a la falsa conclusión de que, una vez recorridas sus tres etapas de desarrollo, la sociedad retorna al punto de partida y comienza a desarrollarse desde el principio. Así, pues, Vico fue un heraldo de la famosa "teoría de los ciclos", de acuerdo con la cual la humanidad no se mueve del mismo sitio y, si se mueve, no hace más que describir un círculo cerrado con la tendencia a empezarlo todo desde el principio. Los sociólogos reaccionarios actuales de los Estados Unidos, Inglaterra, Italia y otros países, interesados en mantener el régimen capitalista, que niegan la existencia del progreso social, se aferran a esta teoría de los ciclos. Al mismo tiempo, los actuales historiadores burgueses reaccionarios de la filosofía desechan todo lo valioso y progresivo de la doctrina sociológica de Vico, especialmente su fecunda idea de que la sociedad se halla sujeta a leyes históricas.

Además de esta idea, sus concepciones sociológicas contienen también otros elementos progresivos. Así, por ejemplo, Vico es uno de los primeros representantes de la lingüística comparada. Según él, la lengua ha sido creada por el pueblo como resultado de prolongadas relaciones entre los hombres y se modifica al cambiar la sociedad.

Palmiro Togliatti hace notar "el profundo carácter contradictorio de la concepción de Juan Bautista Vico, en la cual se manifiesta un nuevo y poderoso impulso de la filosofía especulativa y se contienen en germen los principios renovadores de toda ciencia; pero, al mismo tiempo, tam-

[154] C. Marx y F. Engels, *Cartas*.—C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXV, pág. 339, 1934.

bién hay en ella oscuridad y confusión, no de forma, sino de fondo, explicables por la incapacidad para abandonar las viejas ideas y extender un descubrimiento decisivo —el de que la historia es producto de la actividad humana— a la comprensión del presente (y no sólo a la del pasado). Durante casi todo un siglo, Vico ha seguido siendo ignorado, mal comprendido y aislado".[155]

Las opiniones de Vico en el campo de la estética son de gran interés. Fue uno de los primeros sabios de Europa Occidental que empezaron a comprender la gran importancia de la creación popular. Vico afirmaba, en particular, que la epopeya homérica no era en absoluto el fruto de la actividad creadora individual de Homero, sino que representaba la creación secular de las masas populares de la antigua Grecia. Vico llegó a afirmar que el arte depende directamente de la vida social. En sus trabajos hallamos geniales atisbos acerca de cómo cambian las ideas de los hombres sobre el papel y la función de arte a lo largo de las diferentes épocas históricas. Finalmente, el arte era para él un medio para educar a los hombres y combatir los prejuicios y las tradiciones nocivas.

El papel progresivo de la filosofía de Vico, silenciado por todos los medios o desfigurado por los actuales filósofos e historiadores reaccionarios de la filosofía, se señala en los trabajos y en las manifestaciones de los comunistas italianos, que defienden las mejores y más avanzadas tradiciones del pueblo italiano.

*

El período de las primeras revoluciones burguesas y de la consolidación del capitalismo en los países de Europa Occidental se caracteriza por los grandes avances de la filosofía materialista.

Las teorías materialistas de los filósofos progresivos de esta época —Galileo, Bacon, Hobbes, Gassendi, Spinoza, Locke y Toland— marcaron el comienzo de una nueva forma histórica de materialismo, el materialismo metafísico. Dicha forma de filosofía materialista, desarrollada durante los siglos XVII y XVIII, poseía una serie de rasgos particulares, que la distinguían del materialismo ingenuo de los antiguos.

Los rasgos específicos de la nueva forma de materialismo respondían al hecho de que esta forma había surgido en medio de las condiciones históricas del nacimiento de un nuevo régimen, el régimen capitalista, en las entrañas mismas de la sociedad feudal, y había alcanzado su desarrollo en la época de las revoluciones burguesas. Dichos rasgos obedecían también al hecho de que, durante ese período, se desarrollaron considerablemente las ciencias naturales experimentales, cuyo carácter mecanicista halló expresión en la filosofía.

La primera particularidad esencial de esta nueva forma de materialismo consistía en que, al expresar en última instancia los intereses del desarrollo capitalista, servía los fines de la burguesía ascendente, de la "nueva nobleza" y de otras capas antifeudales, que se manifestaban en favor del desarrollo del capitalismo.

[155] Palmiro Togliatti, *Desarrollo y crisis del pensamiento italiano en el siglo XIX*. Cita tomada de la revista en ruso *Problemas de Filosofía*, núm. 5, pág. 59. Moscú, 1955.

La segunda particularidad distintiva de esta nueva forma de materialismo estribaba en que en ella se sintetizaban los progresos de las ciencias naturales, conquistados al desgajarse una serie de disciplinas especiales del tronco de la ciencia antes indivisa y única. El materialismo, que cambia de forma al cambiar el carácter y el nivel de desarrollo de las ciencias de la naturaleza, adoptó la forma de materialismo mecanicista durante los siglos XVII y XVIII. La formación de ramas especiales del conocimiento en aquel tiempo (de la mecánica que se ramificó en la llamada mecánica terrestre, o mecánica en el sentido estricto del término, y en mecánica celeste o astronomía; de la matemática, vinculada directamente con el progreso de la mecánica y de las secciones de la física colindantes con ella) imprimió su huella en el desarrollo de la filosofía materialista. Los filósofos materialistas de los siglos XVII y XVIII apoyaban sus teorías en los éxitos de las ciencias mecánicas, pues en aquella época, ni la química, ni la biología tenían aún una base científica. A su vez, la filosofía materialista de los siglos XVII y XVIII influyó considerablemente en el progreso de las ciencias naturales de aquel tiempo.

La tercera particularidad esencial de esta nueva forma de materialismo, que la distinguía del materialismo antiguo, consistía en su método específico de conocimiento, en su modo peculiar de abordar los fenómenos de la naturaleza. Mientras que los materialistas de la Antigüedad se caracterizaban por su dialéctica espontánea, los filósofos de los siglos XVII y XVIII combinaban el método metafísico con el materialismo.

Los dialécticos antiguos consideraban a la naturaleza, a la sociedad y al conocimiento mismo en su conjunto y conocían algunos rasgos generales de su desarrollo, pero todavía no se basaban en un análisis científico de los fenómenos naturales. A partir del siglo XVI, los investigadores de la naturaleza y los filósofos metafísicos empezaron a analizar los objetos del conocimiento y a dividir la naturaleza en partes, como resultado de lo cual llegaron a conocer más profundamente los fenómenos naturales. En esto aventajaban a los pensadores dialécticos de la Antigüedad; pero, al mismo tiempo, dieron un paso atrás al abandonar el modo dialéctico espontáneo de enfocar la naturaleza como un todo único, característico de los filósofos antiguos.

El materialismo metafísico del siglo XVII era un materialismo "por abajo", ya que sólo se aplicaba a los fenómenos de la naturaleza, pues en el modo de concebir los fenómenos de la vida social cedía su sitio al idealismo.

Una de las tareas fundamentales que se planteaban a los filósofos de aquel siglo era la de crear un método de conocimiento. En torno a esta cuestión, se acusaban entre ellos dos tendencias principales. Una, que consistía en situar en primer plano el fundamento empírico del conocimiento. Los avances de las ciencias naturales en aquella época acentuaban especialmente la importancia del estudio de la naturaleza, basado en la experiencia; por ello, los pensadores más avanzados, al generalizar las nuevas adquisiciones de las ciencias naturales, atribuían una importancia decisiva a la experiencia, al experimento, en el conocimiento del mundo.

La otra tendencia en la tarea de forjar un método de conocimiento se manifestaba en los intentos de dar una solución racionalista al problema del papel del pensamiento teórico; en efecto, muchos filósofos atribuían una importancia decisiva a la razón en el proceso cognoscitivo. Los prin-

cipales representantes de la tendencia empirista eran Bacon, Hobbes, Locke, y, en cierto grado, Gassendi. La tendencia racionalista se manifestaba en la física de Descartes, es decir, en su concepción de la naturaleza, y en la filosofía de Spinoza.

La contraposición de la experiencia a la razón en la teoría del conocimiento demostraba las limitaciones históricas de la filosofía del siglo XVII. Tanto los empiristas y sensualistas que situaban en un plano fundamental a la fase inicial del conocimiento, es decir, al conocimiento empírico, sensible, como los racionalistas que absolutizaban la otra fase cognoscitiva, o sea el pensamiento racional, separándolo de su base empírica, aislaban dos grados del conocimieuto, mutuamente necesarios e indisolublemente unidos.

Sin embargo, la contradicción fundamental entre el racionalismo y el empirismo no era la ley fundamental del desarrollo filosófico de aquel tiempo. Dicha ley era en el siglo XVII, como lo es a lo largo de la historia de la filosofía, la lucha entre el materialismo y el idealismo. Los filósofos materialistas avanzados, ya fuesen empiristas o racionalistas, libraban una lucha común contra el idealismo, la teología y la escolástica medieval. Los filósofos idealistas del siglo XVII se dividían también en empiristas y racionalistas; los principales exponentes del empirismo idealista eran Berkeley y Hume, mientras que el racionalismo estaba representado por la llamada "metafísica" de Descartes y por el sistema idealista de Leibniz.

En su lucha contra la concepción religiosa del mundo, los materialistas del siglo XVII siguieron el camino del ateísmo, sin que fueran todavía ateos combativos, militantes. En las ideas de Bacon había no poca inconsecuencia teológica. Hobbes y Spinoza fueron ateos más consecuentes. Sin embargo, tampoco su ateísmo era un ateísmo combativo, a la ofensiva. Así, por ejemplo, Hobbes, a la vez que rechazaba la religión, considerándola un extravío, admitía el derecho del Estado a apoyar la religión y afirmaba que los súbditos estaban obligados a someterse a la religión establecida oficialmente. Y Spinoza, siendo como era ateo, llamaba Dios a la naturaleza, lo que significa vestir a su filosofía materialista con el ropaje del panteísmo.

La lucha entre el materialismo y el idealismo, ya en esta época, desbordaba los cauces nacionales y adquiría un carácter internacional. El idealismo del filósofo alemán Leibniz y de los ingleses Berkeley y Hume estaba dirigido contra el materialismo y el ateísmo de Hobbes, Gassendi y Spinoza. Las concepciones idealistas del francés Descartes en el campo de la gnoseología, especialmente su teoría de la "sustancialidad del alma" y de las "ideas innatas", fueron criticadas no sólo en la filosofía materialista del pensador francés Gassendi, sino también en las doctrinas materialistas de los filósofos ingleses Hobbes y Toland y del holandés Spinoza.

La teoría y el método del materialismo metafísico del siglo XVII, forjados en Inglaterra por Bacon, Locke y Toland, en Italia por Galileo, en Francia por Descartes (aplicado a la física) y Gassendi, y en Holanda por Spinoza, adquirieron un desarrollo ulterior en los trabajos de los materialistas franceses y rusos del siglo XVIII y de otros representantes del materialismo.

Los elementos dialécticos contenidos en los sistemas materialistas metafísicos del siglo XVII contribuyeron a la formación del método dialéctico de pensamiento.

CAPITULO VI

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN RUSIA DURANTE EL PERIODO DE DOMINACION DEL REGIMEN DE SERVIDUMBRE Y DE NACIMIENTO DE LAS RELACIONES BURGUESAS

(Siglo XVII y primeros dos tercios del XVIII)

En el siglo XVII, el desarrollo de la sociedad feudal rusa entró en una nueva fase, caracterizada por la dominación del régimen de servidumbre, por el incremento de la producción mercantil y el sucesivo fortalecimiento del Estado feudal centralizado ruso. Como señalaba Lenin, a partir del siglo XVII, aproximadamente, se abre un nuevo período de la historia rusa, en el curso del cual se opera la fusión de las regiones, de los territorios y principados de Rusia entera en un todo único, provocada por la concentración de los mercados locales en un solo mercado general para toda Rusia.[1]

Lenin subrayaba que "como los dirigentes y amos en este proceso fueron los capitalistas-comerciantes, la formación de estos vínculos nacionales no fue otra cosa que la formación de los vínculos burgueses".[2]

En el marco del Estado multinacional ruso se formó la nación rusa.

Y en las entrañas del régimen feudal, basado en la servidumbre, creció y se elevó una nueva capa social, la capa burguesa formada por los comerciantes.

A diferencia de muchos países de Europa Occidental, los vínculos burgueses se desarrollaron en Rusia, durante el siglo XVII y primera mitad del XVIII, en las condiciones peculiares de fortalecimiento del régimen de servidumbre. Al adoptar medidas para difundir el comercio y la industria, el Estado feudal salvaguardaba con todas sus fuerzas y por todos los medios el régimen de servidumbre y convertía en siervos incluso a los campesinos que antes eran libres.

A la par con ello, en el siglo XVII y sobre todo en el XVIII se elevó el número de empresas industriales en el país, especialmente de manufacturas basadas, en lo fundamental, en el trabajo servil. Al mismo tiempo, nacieron en la industria las relaciones capitalistas; en efecto, a principios de la década del 60 del siglo XVIII, de los 38.000 obreros que trabajaban en las manufacturas 12.500 eran obreros asalariados.

[1] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, traducción española, t. I, pág. 110. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948.

[2] Ibídem, pág. 110.

La monarquía feudal defendía los intereses de la clase dominante de los terratenientes y protegía a los comerciantes. Las reformas implantadas por Pedro I en beneficio de los terratenientes y comerciantes desempeñaron un papel progresivo en el desarrollo de las fuerzas productivas y de la cultura nacional en Rusia y en el fortalecimiento del Estado feudal centralizado. En el país se erigieron fábricas administradas por el Estado, se abrieron caminos y canales, se alzaron nuevas ciudades, se creó un ejército regular, se organizó una flota marítima, etc. Bajo el reinado de Pedro I, fueron construidas más de 200 empresas industriales, en su mayor parte grandes manufacturas. El Estado feudal utilizaba ampliamente el trabajo de los campesinos, adscribiendo (asignando) miles de ellos a las empresas estatales y privadas.

Mediante el fomento del comercio y de las manufacturas, reformando la administración y recurriendo a otros medios, el Estado intentaba adaptar las relaciones feudales de producción y el régimen político vigente a las exigencias del incremento de las fuerzas productivas de la sociedad y trataba de crear condiciones favorables para el desenvolvimiento de la industria y del comercio, así como para la superación del atraso técnico y militar de la Rusia de la servidumbre.

Sin embargo, las reformas implantadas por Pedro I en el marco del régimen feudal, basado en la servidumbre, en beneficio de los intereses de los terratenientes y de los comerciantes, si bien dieron vigoroso impulso al desarrollo ulterior de Rusia, no pudieron conducir a la eliminación del atraso económico del país. Hay que agregar a ello que Pedro I y sus sucesores emplearon "bárbaros" medios coercitivos al aplicar las reformas.

El incremento de las fuerzas productivas del país y el fortalecimiento del poderío militar del Imperio Ruso se lograron a expensas de la intensificación de la explotación servil de los campesinos. Aumentaron considerablemente las proporciones de la propiedad agraria de la nobleza y centenares de miles de campesinos, no sujetos antes a los terratenientes, fueron convertidos en siervos. A fin de ampliar la producción mercantil de trigo y de otros productos agrícolas, los terratenientes alargaron el período de la prestación personal y trataron, aunque sin éxito, de elevar la productividad del trabajo de los siervos. Establecieron manufacturas en sus haciendas y construyeron fábricas en las que se empleaba el trabajo de los siervos.

El reforzamiento del yugo servil durante los siglos XVII-XVIII agudizó sucesivamente la lucha entre los campesinos y los terratenientes. La guerra campesina de los años 1670-1671, librada bajo la dirección de Stepán Razín, que abarcó a muchas regiones del país, fue la más grande insurrección popular del siglo XVII. En ella participaron activamente los "cosacos pobres", campesinos, siervos, los jóvenes de los suburbios, así como los pueblos mordoviano, chuvako y otros de la región del Volga, sujetos a una feroz opresión colonial. En los años 1705-1706 tuvo lugar la insurrección de Astraján y en 1707-1708, la insurrección del Don, encabezada por Kondrati Bulavin. De 1705 a 1711 se desarrolló una insurrección en Bashkiria. Estas sublevaciones expresaban la indignación de las masas populares contra el yugo del régimen de servidumbre. Pero estos movimientos campesinos tenían un carácter espontáneo y no exigían la destrucción del régimen monárquico-terrateniente. Estos movimientos, faltos

de cohesión, de organización y de una dirección firme, en virtud de que el proletariado no existía aún en Rusia, aunque minaron los pilares del régimen de servidumbre, debían sufrir inevitablemente un descalabro y, en efecto, lo sufrieron.

También se opusieron a la opresión feudal, junto con los campesinos, las capas bajas urbanas, formadas por los artesanos, pequeños comerciantes, funcionarios, etc. Durante los años 1648-1650, los levantamientos urbanos abarcaron las ciudades de Moscú, Kursk, Voronezh y otras.

Las acciones antifeudales y, sobre todo, las insurrecciones campesinas de los siglos XVII-XVIII dieron un vigoroso impulso al pensamiento social progresivo ruso y contribuyeron a que surgieran entre los miembros avanzados de la nobleza y entre los intelectuales plebeyos ideas contrarias al régimen de servidumbre, primero ilustradas y, más tarde, revolucionarias.

La formación de un pensamiento político-social avanzado y de una filosofía progresiva en la Rusia de los siglos XVII y XVIII estaba vinculada indisolublemente al desarrollo industrial y comercial del país, a la elevación de la cultura nacional rusa y a la aparición y desenvolvimiento del arte, de la literatura y de la ciencia natural experimental. En los siglos XVII y XVIII se había recopilado en Rusia gran número de datos en el terreno de la mecánica, la física, la química y otras ciencias naturales. El empleo de la artillería originó en el país, especialmente en el Ural, un considerable aumento de la extracción de minerales de hierro y de la producción de artículos metálicos. Se elevaron los conocimientos sobre la estructura y la composición del suelo y sobre los métodos de cultivo. El incremento de las necesidades comerciales y estatales trajo consigo el desarrollo de la aritmética y la geometría. Se ampliaron considerablemente los conocimientos geográficos. Buscando una ruta marítima a Japón, China e India, los viajeros rusos exploraron los confines nororientales del país. V. Atlasov, que recorrió a pie casi toda la península de Kamchatka durante los años 1697-1699, realizó la primera descripción geográfica y etnográfica de esa región. A principios del siglo XVIII fue descubierto el grupo septentrional de las Islas Kuriles. Después de la primera expedición a Kamchatka (1725-1730) se llevó a cabo una segunda, que duró once años (de 1733 a 1743). Esta expedición descubrió las costas noroccidentales de América y tuvo una gran importancia para la exploración de Kamchatka y Siberia. Grandes éxitos alcanzó también la cartografía rusa.

En 1734, I. K. Kirillov compuso por primera vez un *Atlas del imperio de todas las Rusias*, y en 1745 se publicó el *Atlas de la Academia de Ciencias de Rusia*. En ese tiempo se realizaron exploraciones de minerales útiles, se descubrieron yacimientos petrolíferos en las regiones del otro lado del Volga, se exploraron los yacimientos de mineral de hierro en los Urales, etc. Con motivo de la creación de una flota marítima y de la ampliación de la navegación y de la construcción naval en Rusia, el gobierno de Pedro I abrió una serie de escuelas diversas: de matemáticas, de navegación, de artillería, de ingeniería y otras; más tarde, fundó la Academia Naval, de la que salieron muchos sabios y viajeros rusos, entre ellos A. I. Chirikov y A. I. Nagaev. Se escribieron obras científicas y manuales de enseñanza, como la gramática de Smotritski, con las adiciones de Maximov y otros, y posteriormente la gramática de Lomonósov (1755), la

Aritmética de Magnitski (1703) y la *Tabla de logaritmos y senos*, compuesta con su participación, la *Ciencia estadística o mecánica* de Skorniakov-Pisarev (1722), etc.

En unas notas que presentó al Gobierno de Pedro I, en 1721, uno de los compañeros de armas del zar, A. A. Kurbatov —ex siervo—, propuso que fueran creadas en Petersburgo y Moscú "academias de diferentes ciencias libres". Ya en 1718 el propio Pedro I había dispuesto "organizar una academia y descubrir entre los rusos a quienes son estudiosos y tienen disposición para ello...".

En 1724 se inauguró en Petersburgo la Academia de Ciencias de Rusia y la universidad y el liceo adscritos a ella. Entre los miembros de la Academia figuraban —además de los sabios rusos M. V. Lomonósov, S. P. Krasheninnkov y V. K. Trediakovski— eminentes hombres de ciencia de Europa Occidental como L. Euler, D. Bernulli y G. F. Wolff.

En 1747 se inauguró la Universidad de Petersburgo y en 1755 se fundó la Universidad de Moscú. Solamente en el curso del primer cuarto del siglo XVIII se publicaron en Rusia más libros que en los dos siglos precedentes. Desde fines de 1702, empezó a salir en Moscú el primer periódico impreso, *Gaceta de asuntos militares y de otros asuntos dignos de ser conocidos y recordados en el Estado de Moscú y en los países vecinos.*

Durante la primera mitad del siglo XVIII, Rusia dio grandes hombres de ciencia como el biólogo I. I. Lepejin, el astrónomo S. Y. Rumovski, el geógrafo y viajero S. P. Krasheninnkov, el navegante A. I. Chirikov y otros a los que se deben valiosos descubrimientos científicos. De las capas bajas del pueblo salieron destacados inventores como I. I. Polzunov, constructor del primer motor generador del mundo, el mecánico A. K. Nartov, que fue el primero que inventó un soporte mecánico para tornos, y otros.

En relación con el desarrollo de la cultura rusa, durante los siglos XVII y XVIII tuvo lugar una reanimación ulterior del pensamiento filosófico y del pensamiento político-social en Rusia. El desarrollo del pensamiento social, incluyendo a la filosofía, respondía a las necesidades de la vida social del país y de la lucha ideológica entre los diferentes grupos y clases de la sociedad rusa.

La concepción del mundo reaccionaria de la aristocracia feudal, opuesta a las reformas de Pedro I y hostil a la ciencia y a la Ilustración, halló su expresión en las prédicas del patriarca Adán y del custodio del trono patriarcal, Stefan Yavorski, así como en los actos de los llamados "superiores", que trataban de minar el Estado centralizado y defender el separatismo feudal de los boyardos.

Los ideólogos de los círculos avanzados de terratenientes y comerciantes se esforzaban por fundamentar, sobre todo en el siglo XVIII, la necesidad de implantar reformas encaminadas a liquidar el atraso técnico y estatal de Rusia, y luchaban contra el conservadurismo, el estancamiento y la preponderancia de la Iglesia en la vida espiritual. Sin embargo, los representantes de la nobleza palatina y de los comerciantes rusos, entre los cuales se reclutó posteriormente en gran parte la burguesía, no eran partidarios, ni lo fueron después, de la transformación revolucionaria de la sociedad. Tampoco se oponían a la ideología religiosa dominante. Sus ideas político-sociales y filosóficas no se elevaban hasta el materialismo

y la Ilustración revolucionaria. Embrutecidos por siglos de servidumbre, los campesinos carecían de bienes culturales y de instrucción, se hallaban bajo el influjo de la ideología religiosa y de las ilusiones depositadas en el zar, razón por la cual no podían oponer a la ideología dominante un sistema armónico de ideas políticas y sociales.

Durante el siglo XVII, y especialmente en el XVIII, el pensamiento avanzado ruso aspiraba a fundamentar la necesidad de difundir la ilustración y a desarrollar libremente los conocimientos científicos, así como a liberar a la ciencia de la tutela eclesiástica y a despertar el interés por el estudio de las ciencias naturales con el fin de explotar los recursos naturales necesarios para el progreso económico de Rusia. Con este motivo, los mejores representantes de la filosofía y de las ciencias naturales exhortaban a volver la mirada a la experiencia, a la observación de los fenómenos naturales, esforzándose por aplicar prácticamente los conocimientos científicos.

En la sociedad rusa de aquel tiempo imperaba casi absolutamente la ideología religiosa. En sus instituciones docentes, sometidas a la Iglesia, y en la literatura, sujeta a la censura eclesiástica, se difundían los dogmas escolásticos y se predicaban las doctrinas idealistas medievales, que estaban abiertamente al servicio de la teología. En esas condiciones, el pensamiento filosófico avanzado ruso, al igual que el de Occidente, debía contraponer a los inertes cánones religiosos-escolásticos las vivas "verdades de la razón", basadas en los datos de la experiencia, y demostrar el derecho de la ciencia a recurrir al pensamiento racional, libre del ciego dogmatismo de la fe.

También se planteaban importantes tareas al pensamiento filosófico progresivo ruso en la interpretación de la vida social. Había llegado a su madurez la necesidad de superar la concepción fatalista y mística de la vida social, dominante hasta entonces, conforme a la cual los hechos históricos obedecen a una "predestinación divina"; asimismo había madurado la necesidad de demostrar el papel de la ilustración en la vida social, de poner al descubierto el carácter civil, terreno, del poder estatal, de quitar su aureola a las conservadoras doctrinas de la "inmutabilidad" y "eternidad" de las relaciones feudales-patriarcales y, finalmente, de demostrar la posibilidad del progreso social. Los pensadores avanzados rusos de la primera mitad del siglo XVIII hicieron una aportación esencial a la solución de esos problemas, aunque todavía no llegaban a una concepción del mundo revolucionaria, dirigida contra el régimen de servidumbre.

El comienzo de un nuevo período en la historia de la ciencia y del pensamiento social en Rusia, la aparición de un sistema íntegro de ideas materialistas sobre la naturaleza y, por último, el nacimiento de la filosofía materialista rusa se hallan asociados al nombre del gran Lomonósov.

1. Las concepciones filosóficas y sociales en Rusia durante el siglo XVII y la primera mitad del XVIII

En el siglo XVII quedaron situados en el primer plano de la filosofía rusa no tanto los problemas de la teoría del conocimiento como los problemas sociológicos y éticos tan actuales en aquel tiempo.

Bajo la influencia de las guerras nacional-liberadoras del pueblo ruso contra los polacos, los suecos y otros invasores, en el pensamiento social ruso fue desarrollándose cada vez más la idea de independencia y de la soberanía nacional de Rusia.

En las obras literarias, en las que se reflejaban los anhelos y las necesidades de los campesinos y artesanos, se subrayaba especialmente la importancia del pueblo y se condenaban enérgicamente las actividades antipopulares de las capas superiores de la sociedad. Así, por ejemplo, los autores del ciclo de leyendas de Novgorov-Pskov veían el origen de los sufrimientos del pueblo en los actos de los "hombres-fieras", es decir, los boyardos. En el *Nuevo relato sobre el muy glorioso reino ruso y el gran Estado de Moscú* (1610), obra impregnada de espíritu patriótico y de autor anónimo, se cantaba la fuerza de "todo el territorio", y el poderío del "mar popular", a la vez que consideraba como una "gesta" la lucha del pueblo contra sus enemigos.

Sin embargo, el pensamiento social avanzado del siglo XVIII no iba más allá, en general, de la exigencia de que la monarquía se apoyara en la voluntad de "toda la tierra" rusa, expresada aunque limitadamente en las asambleas de los "zemstvos".

En la Rusia de aquellos tiempos se desarrolló una original literatura realista (el *Relato de Gore y Zlochaste*, la *Súplica de Kaliasin*, el *Relato de Frol Skobeev*, los cuentos *El juicio de Shemiakin*, *Relato de Ers Ershovich*, etc.). Dicha literatura reflejaba el espíritu de las clases trabajadoras opuesto a la servidumbre, así como su protesta contra la explotación feudal y el yugo de la Iglesia. En las obras citadas se ponía de manifiesto una actitud realista ante la vida: se exaltaba la naturaleza y el trabajo de las gentes sencillas que contribuye a la transformación de ella y para contrarrestar las prédicas de la Iglesia en favor del ascetismo se proclamaba el derecho del hombre a disfrutar de la alegría terrena. Además, se parodiaban frecuentemente los oficios eclesiásticos, a la vez que eran objeto de una burla maliciosa las injustas sentencias judiciales en favor de los "ricachos" y usureros.

En el siglo XVII surgió uno de los movimientos más importantes de oposición a la Iglesia dominante, el movimiento de los *raskolniki* (cismáticos). Aparentemente se trataba de una lucha en favor de la "vieja fe" y contra las reformas de los ritos de la Iglesia implantadas por el patriarca Nikon. El movimiento de los *raskolniki* era contradictorio por su carácter ideológico. Sus dirigentes aristocráticos trataban de dirigirlo contra los primeros pasos —pasos progresivos— del Estado centralizado: fomento de la instrucción, introducción de innovaciones técnicas, reorganización del ejército y puesta en práctica de otras reformas. Pero este movimiento reflejaba, aunque indirectamente, el creciente descontento de las masas populares contra las relaciones feudales, basadas en la servidumbre, y contra la Iglesia oficial que las defendía.

En relación con los descubrimientos geográficos, la ampliación de la navegación y de los vínculos comerciales con los países extranjeros creció, en aquel tiempo, el interés por la astronomía. Las ideas de Copérnico penetraron en Rusia. A mediados del siglo XVII, el sabio ucraniano *Epifanio Slavinetski* (muerto en 1675) defendió la teoría heliocéntrica copernicana. En el prólogo a su traducción de un atlas geográfico en el que se

exponía, junto al sistema de Ptolomeo, el sistema heliocéntrico de Copérnico, Slavinetski expresaba su conformidad con la idea de que la teoría copernicana era compartida a la sazón por los "matemáticos más refinados".

En una obra anónima del siglo XVII se exhortaba a estudiar la filosofía natural y se señalaba que "por su propia naturaleza, a los hombres les gusta aprender y conocer todas las cosas".

Un poco más tarde fue compuesto, con la ayuda de recursos privados, *El espejo para contemplar la naturaleza*, obra que revelaba una orientación sistemática y, en gran parte, independiente en el campo de la filosofía natural; en ella se abordaban algunos problemas muy importantes relativos al universo, como el de la estructura de la Vía Láctea, interpretándolos de acuerdo con la teoría de Galileo. En 1717 vio la luz una traducción rusa de una obra de Huygens sobre el universo, en la que se exponía la teoría heliocéntrica de Copérnico.

Durante el siglo XVII, la orientación fundamental del desarrollo del pensamiento político-social, de la filosofía y de la investigación científico-natural en Rusia era la lucha por la "mundanización" de la cultura y por su liberación de la preponderancia eclesiástica.

Samuel Petrovski-Sitsanovic (1629-1680), conocido por el nombre de Simeón Polotski, desempeñó un papel importante en la propagación de la instrucción "mundana", secular en la Rusia del siglo XVII. Al defender la independencia de los pueblos eslavos y oponerse a la expansión católica, Simeón Polotski, de origen bielorruso, aspiraba a impulsar la cultura rusa y, en general, la eslava, e implantar la instrucción civil. Fustigaba el parasitismo y la vida licenciosa del clero, especialmente la de los monjes.

Al no comprender el carácter de clase del poder feudal, suponía erróneamente que el Estado es una "unión basada en el amor al prójimo", surgida en virtud de que los hombres dependen en su existencia unos de otros y anhelan unirse. Combatía asimismo las seudociencias, especialmente la astrología, considerando que la conducta humana no puede explicarse por la influencia de los astros.

En el siglo XVII, la filosofía se convirtió en materia especial de enseñanza. En 1631, la llamada "Escuela Fraternal" de Kiev se transformó en una escuela superior —la Academia Moguilia—, en la que no solamente se enseñaba teología, sino también filosofía y lógica, tratadas en el espíritu del aristotelismo.

En 1682 se fundó en Moscú la Academia Eslavo-greco-latina. De sus estudiantes y profesores destacó un grupo de sabios, eminentes para aquel tiempo, entre los cuales figuraba *Pedro Vasilevich Postnikov*, primer doctor ruso en filosofía y medicina, del que se desconocen los años de su nacimiento y muerte. *Yoanniki y Sofroni Lijudi*, profesores de la Academia y adeptos de la filosofía de Aristóteles, compusieron diversos manuales manuscritos sobre los capítulos fundamentales de la filosofía de aquel tiempo: metafísica, lógica, psicología y física, en los que exponían las ideas aristotélicas, complementadas con tesis tomadas de los trabajos de los pensadores más recientes de Europa Occidental. En los años 1704-1706, Feofilakt Lopatinski (muerto en 1741) redactó un manual manuscrito sobre lógica, física y metafísica, en el que seguía las ideas de la escolás-

tica medieval y criticaba, desde esas posiciones, la doctrina cartesiana de la materia y del movimiento. Aunque la enseñanza de la filosofía en la Academia Eslavo-greco-latina se ajustaba a los modelos escolásticos y se exponía en el espíritu del idealismo y de la metafísica, contribuyó a que los círculos cultivados de la sociedad rusa se familiarizaran con la filosofía aristotélica y con las teorías de los materialistas antiguos y modernos, a los que criticaban los escolásticos.

A esta época pertenece también una original adaptación rusa del tratado escrito en la Edad Media por Raimundo Lulio, que en ruso se conoce por el título de *La gran y maravillosa Ciencia.* Esta obra fue traducida a la lengua rusa por *Andrés Belobotski;* la traducción constituía un amplio tratado filosófico escrito en el espíritu de la filosofía de Aristóteles, pero con ideas originales del traductor. En el prólogo se ensalzaba la lógica de Raimundo Lulio (que él denomina "epítome de la ciencia"), que nos da lo general, lo necesario para llegar a una "comprensión total" de las ciencias particulares, y se dice que está por encima de la teología. Mientras la teología instruye sobre una sola cosa, Dios, esta ciencia adoctrina sobre todas las demás ciencias. "Por ello, es general —afirma—; no sólo trata de la teología, sino de todas las sabidurías."

En su versión del "epítome de la ciencia", Belobotski sustituyó los círculos móviles de la "máquina lógica" por una "reja inmóvil", que permite establecer una clasificación básica e inicial de "todo lo esencial". Por esto último se entienden los conceptos generales, tanto los referentes a determinados objetos —reales o fantásticos— (hombre, Dios, cielo, ángel) como los que expresan diversas categorías ("aplicado, examinado o analizado": "diferencia", "concordancia", "oposición", etc.) y atributos ("aplicado", "general": "razón", "voluntad", etc.).

La "reja" brinda el plan de toda la obra en forma de una tabla esquemática. Cada libro investiga en particular una de las secciones de la tabla, entre ellas la lógica aristotélico-escolástica. De este modo se obtiene un importante orden de sucesión, pero, como es natural, puramente formal, y una estructura armónica de todo el material expuesto.

En la evolución del pensamiento político-social y sociológico de Rusia en el siglo XVII corresponde un papel destacado al eminente pensador político eslavo Krizhanich.

Yuri Krizhanich (1617-1683), de origen croata, estudió en Austria e Italia. En 1647, visitó a Rusia, a donde volvió de nuevo en septiembre de 1659. En enero de 1661 fue deportado a Tobolsk, permaneciendo allí hasta 1676. Es probable que lo fuera por su fidelidad a la Iglesia Uniata, sometida a la autoridad del Papa de Roma. Después de pasar la frontera, a los 65 años de edad, Krizhanich se alistó voluntariamente en las tropas de Juan Sobesski, cayendo en la famosa batalla de Viena contra los turcos.

Krizhanich trató de sintetizar algunos dialectos eslavos. De sus numerosas obras, la más importante es la titulada *Pensamientos políticos* o *Diálogos sobre el gobierno* (es decir, sobre el Estado, sobre la política), que dejó sin concluir.

Krizhanich fue un ideólogo de la unidad eslava, cuya espina dorsal debía ser, a juicio suyo, el Estado ruso, único y no "sometido a los extranjeros", o sea a los alemanes y a los turcos. Mostró gran interés por Rusia y por el pueblo ruso, entendido por él en un sentido amplio, es decir,

incluyendo a los grandes rusos, a los ucranianos y a los bielorrusos. En las "cartas" especiales que distribuyó al pasar por Ucrania, Krizhanich agitó en favor de una estrecha unificación de los "cherkasos" (ucranianos) con los rusos.

Yuri Krizhanich veía muchos defectos en la Rusia feudal, pero se indignaba contra los calumniosos, "desvergonzados y falsos relatos" de algunos viajeros de otros países, y trataba de explicar las causas de la desorganización de la sociedad de su tiempo.

Con este motivo, criticaba la opinión preconcebida que atribuía todos los males a los "nativos", es decir, a la "naturaleza de los rusos", a su imaginaria "incapacidad" ancestral. A esta falsa tesis, Krizhanich oponía su concepción histórica, según la cual no hay "pueblos elegidos"; todas las cualidades de los pueblos se forman, según él, en el curso del proceso histórico.

"Tanto el valor como la sabiduría se transmiten de un pueblo a otro. En la Antigüedad, algunos pueblos conocían perfectamente las ciencias, en tanto que ahora no están versados en ellas... Otros fueron toscos y bárbaros en los tiempos antiguos, y ahora en todos los oficios y en todas las ciencias se han hecho sorprendentemente famosos... Que nadie diga que un hado celeste nos ha vedado el camino de las ciencias y que no podemos ni debemos estudiarlas. No en un día ni en un año, sino poco a poco, aprenderemos unos de otros, al igual que otros pueblos, de modo que podemos instruirnos, si queremos y nos esforzamos." [3] Por tanto, la cuestión no estriba en la "naturaleza", sino en las vicisitudes históricas y en el espíritu de iniciativa del pueblo. La historia de los pueblos eslavos confirma con hechos esta idea de Krizhanich.

Los pueblos que se consideran más cultos no tienen ningún motivo para humillar a los eslavos. "Los mismos pueblos que se creen humanos y refinados y que nos hacen pasar por bárbaros, nos aventajan [nos superan] en mucho por lo que toca a crueldades, engaños, herejías y toda suerte de flaquezas y falsedades." [4]

Defendiendo la idea de la independencia de Rusia, Krizhanich afirmaba que, para cumplir su misión histórica, Rusia debía emprender una serie de reformas.

Krizhanich analiza tres formas de "buen gobierno": la "autocracia", el gobierno boyardo y el gobierno general o poder civil (de los ciudadanos)." [5] La mejor de ellas es la autocracia. "Todos los sabios y todos los demás hombres razonables confiesan que la autocracia es mejor forma de gobierno que otra." [6] Del "gobierno general", a juicio suyo, "nace la Anarquía, la Disolución".

Pero Krizhanich distingue tajantemente la autocracia del "gobierno rudo" o "inhumano", es decir, de la tiranía, que a su modo de ver es la peor de la todas las formas de "mal gobierno". "El tirano es un bandolero... un pirata, fuera del orden y de la ley... es el diablo encarnado

[3] [Yuri Krizhanich]. *El Estado ruso a mediados del siglo XVII*, 1ª parte, página 108. Moscú, 1859.
[4] Ibídem, pág. 146.
[5] Ibídem, pág. 243.
[6] Ibídem, pág. 49.

en un cuerpo." [7] Es necesario un "gobierno moderado", pues el poder absoluto es contrario a las leyes de Dios y de la naturaleza. "No el reino para el rey, sino el rey para el reino," [8] afirma Krizhanich. No deben violarse los derechos naturales de los súbditos. El ideal político de Krizhanich se acerca al "despotismo ilustrado". Como otros sociólogos idealistas del siglo XVII, cree en la importancia decisiva de la legislación. Puede haber tanto "buenas leyes" como "malas". Pero estas últimas nacen de la ignorancia. Por ello, el monarca juicioso debe tener a su lado uno o dos filósofos por lo menos.[9]

El régimen social puede y debe ser reformado racionalmente por medio de las leyes. La nobleza disfruta de libertades, razón por la cual tiene el deber de servir al Estado. Las ciudades y los gremios deben gozar de cierta autonomía. En cambio, los campesinos están obligados "a ofrecer al zar toda clase de prestaciones, carros y provisiones para atender a las necesidades comunes, a prestar toda clase de servicios y a trabajar".[10] También deben estar dispuestos siempre, estipula Krizhanich, a "soportar tributos y cualquier otra carga", ya que nadie puede saber cuándo los necesitará el Estado ni en qué proporciones.

La fuerza del Estado depende, según él, del florecimiento científico. Ha llegado la hora de que también nuestro pueblo domine las ciencias,[11] dice Krizhanich.

En contraste con los que sólo ven lo bueno en lo "nuevo" y con los que consideran toda innovación como un mal, afirma que nada es bueno o malo por el hecho de ser nuevo. Originariamente, todo lo bueno o todo lo malo ha sido nuevo.

A juicio de Krizhanich, la filosofía es absolutamente necesaria, pero no hay que tomarse libertades con su estudio, pues nada debe "usarse con exceso". No puede hacerse accesible al pueblo y debe ser patrimonio del estamento "noble" y de algunas "gentes sencillas", designadas especialmente para dar cuanto les exija el Estado.

Por su programa político-social, Krizhanich es un precursor de las reformas de Pedro I.

En la Ucrania del siglo XVII, poco antes de su reunificación con Rusia, destacó el pensador progresivo *Ivan Vishenski* (nacido aproximadamente en 1550 y muerto hacia 1620). Era miembro de la Hermandad de Lvov, una de las hermandades creadas en Ucracia y Bielorrusia para defender la lengua nativa y a la Iglesia Ortodoxa frente a la expansión católica polaca.

Vishenski criticó a la Iglesia Católica y a su clero porque sin reparar en ningún medio —asesinato, tormento, engaño, falsedad, hipocresía, etc.— imponía su fe a otros pueblos y santificaba el régimen social vigente, bajo el cual los súbditos pobres trabajaban noche y día para sus *panis* (señores polacos).

[7] [Yuri Krizhanich]. *El Estado ruso a mediados del siglo XVII*, ed. cit., páginas 269-270.
[8] Ibídem, pág. 274.
[9] Ibídem, pág. 388.
[10] Ibídem, pág. 261.
[11] Ibídem, pág. 108.

Los sentimientos antifeudales de Vishenski, sus sueños de igualdad de todos los hombres, se revestían de un ropaje teológico, como sucedía con muchas doctrinas sociales de su tiempo; según él, por su naturaleza, todos los hombres son iguales ante Dios.

En 1654, se produjo la histórica reunificación de Ucrania con Rusia, acto que fortaleció considerablemente los vínculos culturales de los pueblos ucraniano y ruso, y contribuyó a que las tendencias avanzadas del pensamiento político-social y filosófico se difundieran ulteriormente en Ucrania.

A principios del siglo XVIII aparecieron en Rusia dirigentes sociales y pensadores que se planteaban la tarea de fundamentar, desde un punto de vista teórico, las reformas implantadas por el Estado de los terratenientes y comerciantes. En muchos aspectos, su concepción del mundo distaba mucho de haberse liberado de las limitaciones feudales. Tratando de superar el atraso técnico y político de Rusia, intentaban al mismo tiempo conservar y fortalecer la base económica de dicho atraso: el régimen de servidumbre. Y al pugnar por liberar a la ciencia y a la instrucción de la tutela eclesiástica y despejar el camino del saber científico, no se oponían a la ideología religiosa que se alzaba como un grave obstáculo en la vía del progreso científico y cultural. El primero de los pensadores progresivos, es decir, de los ideólogos del "despotismo ilustrado" en Rusia, miembros de la "guardia científica" de Pedro I, fue Teófanes Prokopovich.

Teófanes Prokopovich (1681-1736), de origen ucraniano, terminó sus estudios en la Academia Eclesiástica de Kiev, de la que fue profesor más tarde; posteriormente, llegó a ser un gran dirigente eclesiástico y uno de los colaboradores de Pedro I. Escribió muchos tratados políticos, sermones religiosos, poesías y obras diversas. Entre sus trabajos, tuvieron una importancia especial su *Relato sobre el poder y el honor del zar*, el *Reglamento eclesiástico*, el tratado político *La verdad sobre la voluntad de los monarcas* y algunos otros.

Prokopovich veía el fundamento del Estado en la "voluntad popular", es decir, en el pacto entre el monarca y el pueblo. Pero el pueblo no puede abolir la "voluntad divina", conforme a la cual el poder pertenece al monarca; por tanto, no puede realizar un "acto ilegal" como el de derrocar a su soberano. A juicio de Prokopovich, la función que desempeña el monarca es un servicio "en bien del pueblo", del "bienestar general de toda la patria", lo cual identificaba él con los intereses del Estado de los terratenientes y de los comerciantes.

También estaba convencido de que el progreso social se halla vinculado íntimamente con la instrucción y de que la raíz de todos los males sociales está en la ignorancia.

En el terreno de la filosofía, Prokopovich era idealista. Pero en sus obras se encuentran ideas que apuntaban contra los sistemas teológicos y las doctrinas filosóficas escolásticas dominantes. Ponía de manifiesto la esterilidad y el carácter absurdo de las disputas escolásticas e invitaba a estudiar los fenómenos de la naturaleza. En algunos casos formulaba ideas afines al materialismo. Opinaba Prokopovich que las ideas surgen en relación con los objetos exteriores y que el juicio es verdadero si concuerda con su objeto. La materia es corpórea y tiene anchura, longitud,

profundidad y altura. También el cuerpo humano es material. Sin embargo, estos conceptos materialistas sueltos no modifican el carácter idealista de la concepción del mundo de Prokopovich, ya que reconoce la existencia de un "ser divino" y la creación de la naturaleza por Dios; defiende la idea de la inmortalidad del alma, habla de la finalidad racional de todo existente en la naturaleza, etc.

Prokopovich admitía la veracidad de la teoría heliocéntrica de Copérnico, pero se empeñaba en demostrar que dicha teoría no se hallaba en contradicción con la religión. "Si los discípulos de Copérnico y de otros sabios —escribía— que defienden el movimiento de la Tierra pueden aducir argumentos físicos y matemáticos verdaderos en favor de su opinión, los textos de la Sagrada Escritura, que hablan del movimiento del Sol, no pueden ser un obstáculo para ellos, ya que esos textos no deben entenderse al pie de la letra, sino en un sentido alegórico."

Al condenar las persecuciones desatadas por la Iglesia Católica contra los sabios, Prokopovich daba muestras de un profundo respeto por la gesta científica de Galileo. Dirigiéndose al Papa de la Iglesia Romana, decía: "¿Vas a juzgar las ideas luminosas de Galileo? ¿Vas a acusar de cometer delitos a esta mente sagaz, de penetrante vista de lince? Por lo visto, el topo ruin ve mejor que el lince." "Su Tierra (la de Galileo. *Red.)* es la verdadera; la tuya es falsa."

Los jerarcas de la Iglesia Ortodoxa, especialmente el custodio del trono patriarcal, Stefan Yavorski, enemigo de las reformas de Pedro I, condenaron las ideas progresivas de Prokopovich, sus simpatías por la ciencia y la ilustración.

A principios del siglo XVIII, *Dimitri Evdokimovich Tveritinov* expresó algunas ideas "heréticas" contra la ortodoxia cristiana. Era médico y procedía de gentes sencillas, o de la capa social de los "hombres negros". Fundó un círculo en el que se propugnaba la necesidad de implantar reformas sociales y de poner fin a los viejos tiempos patriarcales. Interpretando a su modo la "Sagrada Escritura", condenaba el culto religioso, la veneración de imágenes y "reliquias santas", y afirmaba asimismo que, después de la muerte, el cuerpo se corrompe y no puede resucitar.

Tveritinov trataba de fundamentar sus ideas con ayuda de una teoría sensualista del conocimiento, aunque limitada por su concepción teológica del mundo. "Dios que me creó —decía— me dio los sentidos —vista, olfato y tacto— para descubrir la verdad en las cosas. Y cuando tomo ese cuerpo en mis manos (Tveritinov tiene presente el «sacramento» de la comunión. *Red.)* y lo veo, el sentido de la vista me dice que es pan de trigo; lo huelo y huele a pan, me pongo a comerlo y lo saboreo gustoso, y todo ello me demuestra que es pan de trigo. ¿De dónde sacaron que es el cuerpo de Cristo? No lo entiendo. Y lo mismo sucede con la sangre, que según los datos de los sentidos es vino tinto. Pero Dios no me ha dado los sentidos para adornarme con ellos (o para cautivar), sino para buscar la verdad y examinarla." [12] Encabezados por Stefan Yavorski, los clérigos prohibieron las prédicas de Tveritinov y le acusaron de sustentar una herejía muy peligrosa.

[12] "El Ménsajero Ruso", t. XCIII, 1871, núm. 3, págs. 437-438.

Otro eminente pensador ruso de esta época fue *Vasili Nikitich Tatíschev*, gran hombre de Estado, historiador y sociólogo, autor de varias obras, entre las cuales figuran su *Historia de Rusia desde los tiempos más antiguos, Conversación sobre la utilidad de las ciencias y de los establecimientos de enseñanza, Breves apuntes económicos* y muchas otras.

Siendo como era un paladín del "despotismo ilustrado", Tatíschev exigía que se ampliaran la industria manufacturera y el comercio, que eran para él las fuentes principales de la prosperidad del Estado, e insistía en la difusión de la ciencia y de la instrucción en Rusia. Pero sostenía, a la vez, que los nobles debían conservar todos sus privilegios y, ante todo, el derecho a poseer tierras. A su modo de ver, el contrato entre el gobierno y los súbditos emana de la "ley natural" que rige la vida social. Y aunque consideraba que la libertad es el estado más digno de los hombres, justificaba el régimen de servidumbre y el orden monárquico, afirmando que el freno de la esclavitud le ha sido impuesto a la voluntad humana en bien suyo.

En sus ideas sociológicas, Tatíschev adoptaba posiciones idealistas; según él, "todos los actos humanos proceden de la razón o de la necedad".[13] No obstante, sus ideas sociales significaban un paso de avance en comparación con las místicas y fatalistas concepciones, conforme a las cuales todos los hechos históricos han sido prefijados por la "voluntad de Dios". En su opinión, la fuerza motriz del progreso histórico es la "ilustración universal". Aunque inconsecuentemente, Tatíschev sustentaba la tesis de que los hechos históricos dependen de la actividad de los propios hombres y sostenía que las formas de la vida política y social de los pueblos no son eternas, sino que cambian de acuerdo con la "situación de los lugares y el estado de los pueblos". Y al igual que los filósofos metafísicos occidentales de aquella época, asemejaba el desarrollo de la sociedad al del organismo humano. Comparaba el comercio con la circulación sanguínea y afirmaba que el comercio y la "libertad comercial" eran estados de la vida social tan naturales y eternos como el funcionamiento del corazón y la circulación de la sangre en el organismo humano.

La concepción del mundo de Tatíschev era teísta. El filósofo ruso trataba de limitar la fe para dejar sitio al conocimiento científico y suponía que el verdadero bienestar del hombre depende de la ciencia, ya que ésta le ayuda a distinguir el bien del mal, lo útil de lo nocivo. Rechazaba resueltamente la astrología, la alquimia y la magia como seudociencias y exigía que la filosofía se emancipara de la teología.

Sin rechazar la ideología religiosa, Tatíschev se manifestaba contra el fanatismo religioso y la escolástica eclesiástica. Formuló la tesis, muy audaz para su época, del carácter nocivo de las disensiones religiosas atizadas por el clero; afirmaba que "al hombre juicioso le importa un comino que haya otra fe y le es indiferente que el luterano, el calvinista o el pagano convivan en la misma ciudad o comercien con él".[14]

Con gran energía denunció la Iglesia Católica y a los jesuitas, así como su hostilidad a la ciencia y al progreso. Y recordando las persecu-

[13] V. N. Tatischev, *Historia de Rusia desde los tiempos más antiguos*, Advertencia previa, libro I, 1ª parte, pág. XXVI. Moscú, 1768.

[14] V. N. Tatischev, *Diálogo sobre la utilidad de las ciencias y de los establecimientos de enseñanza*, pág. 71, Moscú, 1887.

ciones sufridas por filósofos y hombres de ciencia (como Copérnico y otros) a manos de la Iglesia, escribió: "Es muy terrible ver por la historia... que hombres de ciencia de gran talento, siendo inocentes, hayan sido calumniados y execrados por el Papa." [15]

Tatíschev concedió una importancia fundamental a la filosofía. En su *Conversación entre dos amigos sobre la utilidad de las ciencias y de los establecimientos de enseñanza*, para demostrar la necesidad de la filosofía, decía: "Es la ciencia principal para que el hombre pueda conocerse a sí mismo." Señalando que las "ciencias particulares", como la ética y el derecho, se habían independizado de la filosofía, Tatíschev consideraba justo que la filosofía se ocupara solamente de los problemas científicos más importantes, contenidos en la "filosofía general". Mostraba asimismo que la filosofía no sólo es útil, sino necesaria. "Prohiben estudiarla los más ignorantes de lo que es la verdadera filosofía o algunos malvados y pérfidos servidores de la Iglesia que inventaron que el pueblo es ignorante a fin de afirmar su poder contrario a Dios y adquirir riquezas; al no saber razonar verdaderamente, el pueblo tendría que creer ciega y servilmente sus cuentos y leyendas...". [16]

Tatíschev pensaba que la teología debía ocuparse de las cualidades del alma, en tanto que la filosofía debía versar sobre los objetos naturales o "cosas corpóreas", incluyendo al hombre. Afirmaba también que el hombre está formado por dos sustancias independientes entre sí, el alma y el cuerpo; el alma posee los atributos de la eternidad y la perfección, mientras que el cuerpo, aunque también procede de Dios, es pasivo, temporal e imperfecto. Creía igualmente que la existencia de todos los seres de la naturaleza se halla determinada causalmente por las "leyes naturales" y que el hombre llega a tener un conocimiento de los objetos exteriores como resultado de su acción sobre los órganos de los sentidos. No es posible ningún conocimiento sin los órganos sensoriales que forman parte de la sustancia corpórea y dependen de ella. La razón sólo se forma con ayuda de los órganos de los sentidos y sobre la base de una larga experiencia humana.

A Tatíschev se deben interesantes ideas sobre el problema del lenguaje y de sus relaciones con el pensamiento. Decía que las lenguas de los pueblos se hallan sujetas a una acción mutua y se modifican en virtud de diversas causas: en primer lugar, cuando a un pueblo se le impone a la fuerza un idioma; en segundo lugar, como resultado de sus relaciones con otros pueblos; en tercero, por el uso incorrecto de las reglas gramaticales; y en cuarto lugar, al enriquecerse la lengua con la aparición de nuevos nombres (o palabras).

Tatíschev se oponía a la enseñanza de la filosofía escolástica en la Academia Eslavo-greco-latina, donde los estudios filosóficos se reducían a una exposición dogmática de las doctrinas idealistas medievales. Exigía que se estudiaran las nuevas teorías filosóficas y sociales (de Descartes, Grocio y otros) y se investigaran las "leyes naturales" que rigen la naturaleza y la sociedad humana.

[15] V. N. Tatischev, *Diálogo sobre la utilidad de las ciencias y de los establecimientos de enseñanza*, pág. 49, Moscú, 1887.
[16] Ibídem, pág. 58.

Su empeño por liberar a la filosofía y a la ciencia de su sometimiento a la religión, su defensa de la tolerancia religiosa y su denuncia del oscurantismo junto a sus llamamientos en favor del desarrollo de la instrucción, de la ciencia y la técnica hacen de Tatíschev uno de los pensadores y estadistas más progresivos de su tiempo.

Después de Prokopovich y de Tatíschev, el pensamiento filosófico ruso fue impulsado en la segunda mitad del siglo XVIII por *Antioj Dimitrievich Kantemir* (1708-1744), destacado pensador y escritor satírico y, además, hábil diplomático.

Sostenía que todos los males sociales derivan de la ignorancia y del hecho de que aquellos que "ignoran" y "desprecian a las ciencias" han envuelto a la razón humana en una maraña de prejuicios y de supersticiones. A su modo de ver, la ilustración entraña el desenvolvimiento de lo humano y de una actitud humana hacia los "sencillos agricultores", o sea hacia los campesinos, así como la solicitud por el mejoramiento de sus condiciones de vida. Criticando el oscurantismo religioso, Kantemir afirmaba que la sabiduría es el mejor camino para la "ascensión suprema".

Basándose en la "ley natural" que, según él, emana de la naturaleza y es dictada por la razón, censuraba a los "nobles inmorales" y expresaba la idea de que "la carne de tu sirviente es como la tuya",[17] es decir, la idea de que todos los hombres son iguales por naturaleza; sin embargo, creía que aún no había llegado el momento de liberar a los campesinos del yugo servil.

En el terreno filosófico, Kantemir abrazaba en lo fundamental las posiciones idealistas; no obstante, se inclinaba hacia el materialismo metafísico al explicar una serie de fenómenos naturales. Aspiraba a difundir en Rusia los conocimientos científico-naturales, lo que halló expresión en su prólogo y notas a su propia traducción de la obra de Fontenelle, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*. Esta obra y las citadas notas de Kantemir desempeñaron un papel importante en la difusión de las concepciones heliocéntricas copernicanas en Rusia, así como en la divulgación de la doctrina de Galileo y de la concepción mecanicista de la naturaleza, bastante progresiva para su tiempo.

Kantemir reclamaba que, en la filosofía, "todas las acciones de las cosas" se explicaran "claramente", sin ninguna niebla mística. Fue él quien introdujo en la ciencia rusa términos filosóficos como los de "concepto", "materia", "observación", etc. Al valorar altamente a Descartes por haber reformado la filosofía aristotélica y demostrado matemáticamente el comportamiento de las cosas, condenaba las doctrinas místicas, especialmente la pitagórica que "atribuía la causa de muchas acciones naturales a una incomprensible fuerza de los números aritméticos..." [18] La traducción de Kantemir de la obra de Fontenelle, junto con su propio prólogo y sus notas, provocaron ira y alarma en el campo eclesiástico; el Sínodo acabó por disponer la confiscación de este libro.

[17] A. D. Kantemir, *Obras, cartas y traducciones escogidas*, t. I, pág. 46. San Petersburgo, 1867.

[18] A. D. Kantemir, *Obras, cartas y traducciones escogidas*, t. II, pág. 404, nota. San Petersburgo, 1868.

En los últimos años de su vida, Kantemir escribió once *Cartas sobre la naturaleza y el hombre*, que fueron en Rusia uno de los primeros tratados filosóficos originales de carácter profano. Siguiendo a Descartes, sostenía que el cuerpo y el alma son dos sustancias distintas unidas por Dios. Aunque también se pronunciaba contra la doctrina teleológica de Aristóteles que hablaba de la existencia de una "misteriosa fuerza", expresaba asimismo la idea de que en la naturaleza impera una "finalidad racional". Esto demostraba también el carácter idealista de su concepción del mundo. A Kantemir pertenece igualmente el gran mérito de ser uno de los primeros que se alzaron en Rusia contra el reaccionario y místico preformismo.

Ideólogo de los círculos avanzados de la incipiente clase de los comerciantes fue el eminente economista ruso *Iván Tijonovich Pososhkov* (1652-1726), campesino que posteriormente llegó a ser comerciante. Su *Libro de la tacañería y de la riqueza*, escrito en 1724, estuvo prohibido durante más de un siglo a causa de que mostraba tendencias antiaristocráticas y exigía que se crease, cerca del zar, un "consejo de muchos miembros" que comprendiera a "todos los rangos", entre ellos los campesinos, encargado de redactar un nuevo "código".

Al criticar la "pobreza" y la "desorganización" del Estado ruso, Pososhkov trazaba planes de reformas políticas y sociales, exigía la instalación de manufacturas nacionales, el fomento del comercio interior y exterior, la difusión de la instrucción y el mejoramiento de la situación de los campesinos. En todos los asuntos públicos había que "implantar nuevas reglas", es decir, establecer un nuevo orden, sin temer llegar a una transformación radical de las viejas relaciones.

Las ideas sociológicas de Pososhkov llevaban el sello de sus limitaciones de clase. En efecto, preconizaba la paz entre los estamentos y se imaginaba que la autocracia era un poder situado por encima de ellos; pensaba además que los campesinos debían pertenecr al Estado y no a algunos terratenientes que los dejaban "como a ovejas esquiladas".

Los pensadores progresivos rusos de la primera mitad del siglo XVIII avanzaron considerablemente desde la escolástica a la ciencia, desde la ideología religiosa a un saber laico, pero no pudieron dar a la filosofía una base científica ni crear una concepción materialista del mundo. Esta tarea la llevó a cabo M. V. Lomonósov, gran naturalista y fundador de la filosofía materialista en Rusia. La actividad científica y la concepción del mundo de Lomonósov se hallaban vinculadas íntimamente no sólo a las necesidades históricas de la vida social rusa, sino también al estado y a las tareas de las ciencias naturales del mundo entero a mediados del siglo XVIII.

2. El materialismo de M. V. Lomonósov. Su papel en el desarrollo de las nuevas ideas en las ciencias de la naturaleza.

Mijail Vasilievich Lomonósov (1711-1765) nació en la antigua provincia de Arjánguelsk, en la familia de un campesino-*pomori*. Hasta 1730 vivió en su tierra natal; más tarde estudió en la Academia Eslavo-greco-latina de Moscú y en la Academia Moguilia de Kiev. En 1736, fue en-

viado a la Universidad adscrita a la Academia de Ciencias de Rusia y, posteriormente, se le envió a Alemania para que completara su formación, estudiando especialmente con Cristián Wolff.

En el extranjero se familiarizó con el estado en que se hallaban entonces las ciencias naturales. Al estudiar y asimilar profundamente todas las valiosas y positivas aportaciones de los hombres de ciencia y filósofos europeos, Lomonósov rechazaba, a su vez, el idealismo, así como las burdas explicaciones metafísicas de los fenómenos naturales, dadas en los siglos XVII-XVIII por algunos sabios.

La escolástica medieval y las seudociencias por el estilo de la astrología eran algo extraño a Lomonósov e incompatible con él; en cambio, era característico del filósofo ruso el abordar críticamente las viejas concepciones del pasado. Para Lomonósov, la ciega prosternación ante las autoridades y ante las teorías ya caducas representaba un grave obstáculo en la trayectoria de desarrollo de la verdadera ciencia. Escribía que las ciencias, "estas preceptoras de nuestra felicidad, y en particular la filosofía, sufrieron no pocas inquietudes por apegarse a las opiniones de un hombre famoso. Se honró a todos los que se ejercitaron en la filosofía y siguieron exclusivamente a Aristóteles y tuvieron por verdaderas sus opiniones. No desdeño a tan famoso filósofo, que es mejor que los demás de su tiempo, pero sí me asombro, y no sin pena, de los que pensaban que las opiniones de un mortal no podían contener nada erróneo; esto se convirtió en el obstáculo principal para que progresaran la filosofía y otras ciencias que dependen mucho de ella. Esa fue la causa de que se apagara, en quienes se dedican a las ciencias, el noble anhelo de tratar, unos juntos a otros, de realizar nuevos y útiles descubrimientos." [19] Expresando las mejores y más avanzadas ideas de su época y desarrollándolas en un proceso de lucha contra la escolástica, Lomonósov dio a la ciencia una aportación rica y original.

Después de su regreso a Rusia en 1741 y venciendo los numerosos obstáculos que el gobierno zarista, el clero y las gentes retrógradas, apoltronadas en la Academia de Ciencias de Rusia, interponían en su camino, desplegó hasta su muerte una vasta y variada labor de investigación científica. Fue elegido miembro de las Academias de Ciencias de Rusia y de Suecia. Sus aportaciones científicas fueron conocidas en el extranjero y altamente apreciadas por los sabios progresivos, especialmente por L. Euler y D. Bernulli.

Lomonósov era un pensador y naturalista de formación enciclopédica que abrió caminos nuevos en los más diversos campos del saber científico: física y química, astronomía y mecánica, geología y geografía, filosofía y lingüística. Pushkin veía en Lomonósov una "poderosísima mente de los nuevos tiempos, el hombre que había dado un firme viraje a las ciencias, y trazado el camino que siguen en la actualidad". [20]

Toda la actividad científica de Lomonósov, sus ideas sobre la naturaleza, estaban imbuidas de un espíritu materialista y apuntaban contra la ideología religiosa-idealista dominante en Rusia. En consonancia con esto,

[19] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. I, pág. 423. Moscú-Leningrado, 1950.
[20] A. S. Pushkin, *Obras completas*, en diez tomos, t. VII, pág. 641. Moscú-Leningrado, 1949.

sus obras se hallan impregnadas de la idea de que es posible conocer el mundo y todos sus fenómenos. Los trabajos de Lomonósov desempeñaron también un papel importante en la formación del pensamiento ateo en Rusia. Exigiendo que la ciencia y la educación fueran separadas de la Iglesia, escribía lo siguiente: "El matemático que quería medir la voluntad divina con un compás no estará en su juicio. Pero tampoco lo estará el profesor de teología que crea posible estudiar astronomía o química con ayuda del salterio." [21]

En sus obras, Lomonósov criticaba y se mofaba de las ceremonias y fiestas religiosas, de la intervención del clero en los asuntos de la ciencia y de la educación, y pugnaba por limitar la influencia de la Iglesia y del clero en la vida espiritual de la sociedad. En un proyecto de fueros universitarios, incluyó un punto que decía: "El clero no debe mezclarse en las doctrinas que enseñan la verdad física para que sea útil y para la instrucción y, sobre todo, no debe reprender a las ciencias en sus sermones." Exigir, en una época en que la Iglesia dominaba casi absolutamente en la sociedad, que la ciencia se independizara totalmente de la religión y de la Iglesia era una verdadera hazaña.

Lomonósov fue uno de los primeros sabios rusos que propugnaron un acercamiento de la ciencia a la vida. La activa participación de Lomonósov en la exploración de las riquezas naturales del país, su labor en el Departamento Geográfico, sus estudios sobre el Océano Artico encaminados a abrir una ruta comercial a Oriente, la construcción de unos laboratorios químicos en Petersburgo y de la fábrica de cristales de Ust-Rúdits demuestran cuán tesoneramente aspiraba Lomonósov a unir la ciencia avanzada de su época con la actividad práctica.

Las concepciones filosóficas materialistas de Lomonósov se hallaban vinculadas íntimamente a sus indagaciones y descubrimientos en el campo de la física y la química. Estas indagaciones y estos descubrimientos fueron el fundamento científico-natural de su filosofía materialista. A su vez, el materialismo de Lomonósov sirvió firmemente de base teórica y de hilo de engarce en sus investigaciones científicas, en la fundamentación y en el desarrollo de una nueva orientación en el campo de las ciencias naturales.

A mediados del siglo XVIII se definieron dos tendencias en las ciencias naturales: una, dominante entonces, entrañaba una burda concepción metafísica de la naturaleza como absolutamente inmutable y era la que sustentaban la mayoría de los investigadores de la naturaleza en aquel tiempo, especialmente los newtonianos; otra, que acababa de nacer, más progresiva y representada por M. V. Lomonósov, L. Euler, M. Kant, P. Laplace, C. Wolff y otros sabios, comenzaba a defender en las ciencias naturales la idea del desarrollo.

Los rasgos característicos de la primera tendencia eran los siguientes: *a)* empirismo, es decir, subestimación del pensamiento teórico, negación de las hipótesis generales, verdaderamente científicas, con ayuda de los cuales tratan de penetrar los hombres de ciencia en la esencia de los fenómenos naturales y, además, limitación a la mera constatación de los hechos establecidos directa e inmediatamente; *b)* negación del desarrollo,

[21] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. IV, pág. 375.

de la mutabilidad de las cosas, así como de la unidad, conexión universal y condicionamiento mutuo entre los fenómenos de la naturaleza; *c)* carácter teleológico, en virtud del cual aceptaba las ideas religiosas relativas al origen divino del mundo y a su estructura finalista.

En las nuevas condiciones históricas existentes a mediados del siglo XVIII y durante la segunda mitad de éste, la tendencia metafísica en las ciencias naturales ya no las hacía progresar, a diferencia de lo ocurrido varios decenios antes, cuando Newton sentó los fundamentos de su teoría. Lo que en Newton tenía en su tiempo un carácter avanzado y progresivo (por ejemplo, su oposición al filosofar meramente especulativo y exclusivamente hipotético) fue convertido por los naturalistas de orientación metafísica en un instrumento contra el pensamiento teórico en general.

La nueva tendencia que acababa de nacer en las ciencias naturales se caracterizaba por los siguientes rasgos: *a)* reconocimiento del papel importante del pensamiento teórico y de la hipótesis vinculada íntimamente a él y apoyada forzosamente en los hechos ya establecidos; todo ello sin perjuicio del reconocimiento de la significación fundamental de los hechos y del experimento en la ciencia; *b)* superación de los límites de la concepción metafísica, y nacimiento de la idea del desarrollo de la naturaleza y de la idea de la unidad de las leyes naturales; *c)* expulsión de la teología y de la teleología del campo de las ciencias naturales y afán de explicar todos los fenómenos de la naturaleza desde un punto de vista materialista, partiendo del principio de la existencia objetiva de la materia, de su movimiento y del condicionamiento causal de dichos fenómenos.

La lucha entre estas dos tendencias científico-naturales se manifestaba como una original lucha de opiniones, que tenía por base el choque entre el modo metafísico de pensar de la mayoría de los investigadores de la naturaleza —método que dominaba entonces, aunque evidentemente ya empezaba a caducar— y los elementos embrionarios de una nueva concepción de la naturaleza, concepción dialéctico-espontánea en esencia. Gérmenes de una dialéctica espontánea, junto a una concepción conscientemente materialista de la naturaleza, en la concepción del mundo del gran sabio ruso M. V. Lomonósov, aparecían ya abiertamente.

La diferencia entre ambas tendencias de las ciencias naturales en el siglo XVIII se ponía de manifiesto, ante todo, en su modo de apreciar la importancia de las hipótesis científicas para las ciencias de la naturaleza, en sus concepciones generales de la materia, de sus propiedades y de su estructura y, finalmente, en su tratamiento general del movimiento de la materia y de sus diversas formas.

Mientras que en el siglo XVII la producción podía contentarse con la solución de tareas puramente mecánicas, en el siglo XVIII se le planteaban otras nuevas, mucho más complejas, relacionadas con la preparación, y más tarde con la realización, del gran viraje técnico que condujo a la gran industria mecanizada. Con este motivo, cobraron gran importancia los problemas de la tecnología química y de la termotécnica, en particular el problema de la combustión y muy especialmente el de la calcinación de los minerales para separar el metal puro. También se necesitaba estudiar los fenómenos térmicos, entre ellos los procesos de liberación y absorción del calor al producirse cambios en los estados de agregación, ya

que sin estas investigaciones no era posible generalizar ni explicar teóricamente los procesos operados en una máquina universal de vapor. Esta máquina, creada por Polzunov en 1763 y por Watt en 1765, desempeñó un papel muy importante en la revolución técnica de fines del siglo XVIII.

Las tareas planteadas por la minería y la metalurgia y, posteriormente, por toda la gran industria, en la que la máquina de vapor desempeñó paulatinamente un papel fundamental, no podían ser resueltas reduciendo las formas química y térmica del movimiento a su forma mecánica. Las tesis mecanicistas de que los átomos estaban provistos de ganchos por medio de los cuales se acoplaban entre sí no daba ninguna respuesta a la pregunta de por qué el carbón, añadido al mineral, contribuye a separar el metal, mientras que la calcinación de éste al aire conduce a la formación de herrumbre. Para estudiar una serie de procesos térmicos y químicos, importantísimos desde un punto de vista práctico, era necesario, ante todo, separarlos de la conexión universal de los fenómenos de la naturaleza y examinarlos como sectores sueltos, aislados, de fenómenos.

En el siglo XVIII, la tarea que se planteaba en primer lugar a las ciencias naturales consistía en descomponer, en la forma más completa y más fundada posible, toda la naturaleza en elementos sueltos, en aislar unas formas de movimiento de otras y en estudiar separadamente cada una de ellas.

Todo esto condujo a que en las ciencias naturales del siglo XVIII, que conservaban su carácter metafísico y mecanicista, aparecieran ciertos rasgos característicos en comparación con las ciencias naturales del siglo anterior. Estos rasgos consistían en que cada forma de movimiento se presentaba en la ciencia natural metafísica del XVIII como cierto "líquido imponderable" (o "fluido"), separado tajantemente de todas las demás formas de movimiento. Así, por ejemplo, las importantísimas reacciones químicas y térmicas, que tanto interesaban por razones prácticas, se generalizaban con ayuda del concepto de "flogisto", o sustancia combustible especial que, según se suponía, era la portadora de la combustibilidad.

Exactamente de la misma manera, el conjunto de fenómenos térmicos conocidos entonces se generalizaban con ayuda del concepto de "calórico" o "líquido calórico imponderable". Así, por ejemplo, el calentamiento de un cuerpo por otro más caliente se debía a que el "calórico" pasaba del primero al segundo, y el calentamiento en el proceso de frotación se explicaba por el hecho de que el "calórico" se liberaba ("se desprendía") de los cuerpos que se frotaban. Es natural que con semejante modo metafísico de abordar los fenómenos de la naturaleza no cabía hablar siquiera de una explicación verdaderamente científica de dichos fenómenos.

La ciencia natural del siglo XVIII, con sus ideas sobre los "líquidos imponderables" y sobre las "fuerzas", puede caracterizarse como una ciencia recopiladora de hechos, incapaz todavía de ponerlos en una conexión necesaria, de acuerdo con las leyes internas propias de esos hechos ni de explicarlos teóricamente. Engels señalaba que, hasta fines del siglo XVIII, la ciencia natural era principalmente una ciencia recopiladora, una ciencia de las cosas acabadas.

Durante el siglo XVIII, las ciencias naturales siguieron en lo fundamental el camino trazado por Newton. Las causas de todos los fenómenos las reducían a la acción de las fuerzas de atracción o de repulsión y, en

consonancia con esto, la masa, medida por el peso de los cuerpos, era considerada como la cantidad de materia. Tal es la vía que siguió la química a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Muchos hombres de ciencia se atenían exclusivamente a los hechos; rechazaban, por regla general, las amplias hipótesis científicas con las que se intentaba penetrar en la esencia de los fenómenos naturales y, en cambio, recurrían de buen grado a hipótesis limitadas, puramente descriptivas y empíricas, como sucedía con las falsas hipótesis sobre el calórico y el flogisto.

Sin embargo, conceptos como los de "sustancia" y "fuerza", metafísicos hasta la médula, contribuyeron en cierta medida a resolver los problemas planteados a la ciencia de aquel tiempo. Así, pese a su falsedad, el concepto de "flogisto" permitió a los químicos agrupar, por un lado, a los cuerpos combustibles y, por otro, a los incombustibles, que en particular son los residuos de la combustión. La doctrina del flogisto permitió separar un hecho real de la invención y la fantasía y, de este modo, hizo que la química, en cuanto ciencia, quedara separada de la fe de los alquimistas en la piedra filosofal y en el misterioso elixir que aseguraba una juventud eterna. Esa es la razón de que Engels señalara que, gracias a la teoría del flogisto, pudo liberarse la química de la alquimia.

El dominio del estrecho método empírico de investigación en el campo de las ciencias naturales durante el siglo XVIII condujo a que el horizonte filosófico de la inmensa mayoría de los científicos de la época fuera extremadamente limitado.

La nueva tendencia científico-natural, nacida en el siglo XVIII, que sustituyó a la vieja doctrina de la inmutabilidad de la naturaleza, dividida en sectores aislados, fue preparada históricamente por los avances de las ciencias naturales en el período anterior, período en el que los objetos y fenómenos de la naturaleza se consideraban necesariamente como acabados, inmutables e independientes entre sí. El estudio de los objetos y fenómenos naturales por sí solos, al margen de sus relaciones mutuas y haciendo caso omiso de sus cambios, permitió al principio recopilar el material empírico necesario para hacer los primeros intentos de estudiar los nexos entre dichos objetos y los cambios operados en ellos. Así, por ejemplo, los progresos de las ciencias naturales en aquel tiempo y, ante todo, las conquistas científicas de Newton y sus discípulos, prepararon el terreno para que aparecieran y se desarrollaran los descubrimientos y las ideas científicas de Lomonósov, así como las ideas de otros pensadores avanzados del siglo XVIII como Kant. En esto es expresaba la ley de todo conocimiento científico, ley descubierta por Engels, según la cual antes de estudiar los vínculos y la acción mutua, la ciencia tiene que establecer qué es lo que se vincula y qué es lo que entra en una acción mutua; y antes de estudiar los procesos de la naturaleza, hay que estudiar las cosas, los objetos, es decir, lo que se mueve, aquello con lo cual se realizan dichos procesos. Por esta razón, la concepción metafísica de la naturaleza tuvo en su época una significación histórica y su fundamento. Justamente este método de conocimiento, basado en la división analítica de los fenómenos de la naturaleza, era el método que permitía desligar los objetos y fenómenos de su conexión natural universal, de la materia en eterno movimiento, de la naturaleza en constante desarrollo, y considerarlos como objetos y fenómenos acabados, inmutables y finitos. Pero cuando ese estudio de los ob-

jetos de la naturaleza y de sus relaciones mutuas se desarrolló suficientemente, ayudando a la recopilación de la cantidad de datos necesaria sobre los objetos naturales aislados, se hizo posible el paso a una fase más alta del conocimiento de la naturaleza, al estudio de los *procesos de cambio, de desarrollo*, que se operan en ella.

En el campo de las ciencias naturales, la significación de los descubrimientos de Lomonósov, así como de los de Kant, Laplace, Wolff y otros sabios del siglo XVIII, consistió en que fueron los primeros en abrir brecha en una concepción petrificada, metafísica, de la naturaleza. Sin embargo, sería falso suponer que estos heraldos de la nueva tendencia científico-natural trataban de rechazar lo alcanzado por la ciencia en el período anterior. Por el contrario, se apoyaban totalmente en las conquistas de sus predecesores y de sus contemporáneos para tratar de impulsar sus teorías y de dar solución a los problemas que sus predecesores no pudieron resolver.

En el siglo XVIII, las ideas atomistas y cinéticas se basaban en general en las concepciones del materialismo mecanicista.

Lomonósov desarrolló las tesis materialistas del atomismo antiguo, defendió la doctrina de Copérnico, hizo suyas las conquistas científico-naturales de Descartes y Newton y, por último, prosiguió e impulsó la doctrina materialista cartesiana de la conservación del movimiento. Las concepciones atomistas de Boyle ejercieron gran influencia sobre Lomonósov. "Desde que leí a Boyle —escribía el pensador ruso— me sentí embargado por el vivo anhelo de estudiar las partículas más pequeñas. Y sobre ellas medité durante dieciocho años." [22]

Lomonósov se alza en la ciencia del siglo XVIII como una gigantesca roca. El rasgo más característico de su obra es su capacidad genial para el pensamiento teórico y para establecer amplias generalizaciones de los datos experimentales sobre los fenómenos de la naturaleza.

El gran sabio subrayaba con vehemencia que en la física y en la química era necesario utilizar ampliamente las concepciones teóricas y vincularse íntimamente con la práctica. Señalaba que la investigación empírica representa las manos del sabio, y las concepciones teóricas, sus ojos. La experiencia sin teoría es como las manos sin ojos; sólo a tientas pueden descubrir la verdad. "El verdadero químico debe ser un teórico y un práctico", escribía Lomonósov. Y para demostrarlo aducía los siguientes argumentos: el químico debe conocer primeramente lo que quiere demostrar y para ello necesita informarse de los cambios que sufre el cuerpo combinado (es decir, la sustancia química compuesta). Por consiguiente, el químico debe ser un práctico. "Pero también debe saber demostrar lo que conoce, o sea explicarlo, lo cual supone ya un conocimiento filosófico... De donde se deduce que el verdadero químico ha de ser también un teórico." [23]

Lomonósov se mofaba de los intentos empiristas de privar al sabio del derecho a servirse del pensamiento teórico. "Como si el investigador de la naturaleza no tuviera derecho verdaderamente —escribía Lomonósov— a elevarse sobre la rutina y la técnica empírica y no estuviera llamado a

[22] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. III, 1952, pág. 241.
[23] Ibídem, t. I, pág. 71.

someterlas al raciocinio para pasar de aquí a los descubrimientos... ¿Acaso el químico, por ejemplo, está condenado a mantener las pinzas en una mano, y el crisol en la otra, sin apartarse un solo instante del carbón y las cenizas?" [24]

Lomonósov censuraba acremente a los que creían que los experimentos se realizan en la física y en la química para formar un caótico montón con una gran cantidad de objetos y fenómenos diversos, sin preocuparse de ponerlos en orden. Y defendía calurosamente no sólo la posibilidad, sino la necesidad, de que el investigador científico recurriese cotidianamente a las hipótesis, si en verdad deseaba avanzar. No hay que "apresurarse a condenar las hipótesis. Son lícitas en los asuntos filosóficos e incluso constituyen el único camino por el cual los grandes hombres han llegado a descubrir las verdades más importantes. Son una especie de impulso que los hace capaces de alcanzar conocimientos nunca alcanzados por las mentes ruines que se arrastran en el polvo." [25]

Mostrándose como un innovador que destruía audazmente las falsas ideas científicas y las tradiciones caducas, Lomonósov sentó las bases de una nueva concepción científica de la naturaleza, de la materia y del movimiento. Formuló ante todo la hipótesis de la estructura atómico-molecular de la materia, pero no con el carácter filosófico-natural abstracto con que fue formulada antes de él, sino como una hipótesis científico-natural, basada en los datos de la experiencia. Esta hipótesis sobre la estructura de la materia la desarrolló consecuentemente en un sistema íntegro y armónico, aplicándola a todos los fenómenos físicos y químicos conocidos en aquel tiempo.

En su disertación *Elementos de química matemática* (1741) expuso la idea de que los átomos de los elementos diversos son cualitativamente distintos y que, combinándose entre sí, dan lugar a las moléculas.

Dando el nombre de "elementos" a los átomos y el de "corpúsculos" a las moléculas, escribía: "El corpúsculo es un conjunto de elementos que forman una sola y pequeña masa... Los corpúsculos son homogéneos si se componen de un número igual de elementos idénticos, combinados entre sí de igual modo.. Los corpúsculos son heterogéneos si sus elementos son distintos y se combinan entre sí de diversa manera o en distinto número; de esto depende la diversidad infinita de los cuerpos." [26]

Al reconocer que los "elementos" idénticos, es decir, los átomos de uno y el mismo elemento químico, tienen la capacidad de formar "corpúsculos" homogéneos, Lomonósov anticipaba la hipótesis que setenta años más tarde se conocería con el nombre de hipótesis de Avogrado. De acuerdo con ella, dos átomos de hidrógeno (o de nitrógeno u oxígeno) pueden combinarse entre sí y dar lugar a una molécula de hidrógeno o de otra sustancia correspondiente. En este problema, Lomonósov fue más allá que Dalton, un contemporáneo de Avogrado que rechazaba la hipótesis molecular.

Lomonósov previó el fenómeno del isomerismo, consistente en que sustancias de la misma composición molecular tienen propiedades distin-

[24] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. III, pág. 220.
[25] Ibídem, pág. 231.
[26] Ibídem, t. I, págs. 79 y 81.

tas, fenómeno explicable por la distribución desigual de los átomos en sus moléculas. El isomerismo sólo fue descubierto empíricamente en 1823; pero su explicación teórica, con ayuda de la hipótesis molecular, llegó aún más tarde, es decir, un siglo después de que Lomonósov hubiera formulado la conjetura correspondiente.

Desarrollando las concepciones atomistas en el dominio de la química, escribía Lomonósov: "Cuerpo compuesto es aquel que comprende dos o más principios diferentes, unidos entre sí, de modo que en cada uno de sus corpúsculos, la relación entre los principios de que se compone, es la misma que en el cuerpo compuesto entero." [27] Aquí preveía Lomonósov el descubrimiento de nuevas leyes de la composición química de los cuerpos, explicándolas desde el punto de vista de la hipótesis atómica: puesto que los átomos son indivisibles y se combinan íntegramente, la constante de las relaciones entre los átomos dentro del corpúsculo (o molécula) debe manifestarse en la constante de las relaciones entre las grandes partes componentes en que descompone el químico las sustancias compuestas en el laboratorio. De hecho, Dalton siguió precisamente esta vía —la de Lomonósov— setenta años después, cuando confirmó la hipótesis molecular en la química con sus propios descubrimientos. Y puesto que la atomística inauguró una nueva etapa en la química, hemos de reconocer que Lomonósov, que se apoyaba en dicha hipótesis, es decir, en la atomística química, es uno de los fundadores de la ciencia química.

En tiempos de Lomonósov no hacían más que iniciarse las investigaciones cuantitativas de la composición química de las distintas sustancias. En aquella época no se disponía aún del material empírico necesario para comprobar rigurosamente y confirmar la hipótesis atómica en el dominio de la química. Aún más, ni siquiera se tenían ideas claras acerca de cuáles eran los elementos químicos, al grado de que entre ellos se incluían, por ejemplo, el agua, la tierra y el aire.

Sólo a finales del siglo XVIII se llegó a una concepción acertada de los elementos químicos y se recopiló el material empírico necesario para comprobar y fundamentar la hipótesis atómica en la química. Es evidente que la situación de Dalton, en este aspecto, era mucho mejor que la de Lomonósov. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico general, sus ideas estaban por debajo de las concepciones de Lomonósov sobre la estructura atómica de la materia.

También tuvieron una inmensa importancia para el progreso de la filosofía materialista y de las ciencias naturales otros trabajos de Lomonósov, que son un modelo de pensamiento teórico y, a la vez, una generalización de gran número de datos experimentales.

El empleo sistemático de las balanzas en los experimentos químicos, iniciado a mediados del siglo XVIII y que tuvo en M. V. Lomonósov a uno de sus pioneros, preparó el primer golpe contra la teoría metafísica del flogisto que dominaba en la química, aunque Lomonósov mismo no se opuso abiertamente a esta teoría; es más, compartiendo las viejas ideas que consideraban el agua, el aire, la tierra y el fuego como elementos químicos, él mismo utilizó ampliamente el concepto de flogisto. Sin embargo, el empleo de las balanzas en el estudio del proceso de combustión

[27] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. I, pág. 81.

demostró que tanto después de la combustión como de la calcinación de los metales sometidos al aire, aumentaba el peso de los cuerpos, fenómeno que no debía observarse si la combustión consistiese en la evaporación del flogisto. De este modo, quedó preparado el terreno para que la teoría del flogisto fuera rechazada, que fue lo que hizo Lavoisier en los años 70-80 del siglo XVIII.

Se impuso la idea de que, en el proceso de combustión, no se agrega nada ponderable al cuerpo calcinado o quemado y que su peso aumenta. A esa misma conclusión llegó Lomonósov después de señalar que partículas de aire, al pasar sobre el metal que se calienta, se unen a éste y aumentan su peso. Con este motivo, se planteó el problema de estudiar la composición del aire y de indagar su papel en el proceso de combustión. Pero en este problema químico solamente se empezó a trabajar a partir de los años 70 del siglo XVIII, es decir, ya muerto Lomonósov.

En 1755, con ayuda de las balanzas, Lomonósov pudo demostrar experimentalmente el hecho de la conservación de la masa general (o peso) de las sustancias que intervienen en una reacción química.

Lomonósov descubrió la ley universal de la conservación de la materia y del movimiento. Esta ley la formuló por primera vez en carta dirigida a L. Euler en 1748. La formulación de esta ley fue dada a conocer posteriormente por Lomonósov en su obra *Consideraciones sobre los estados sólido y líquido de los cuerpos*, de la cual apareció una exposición resumida en la revista parisiense *Anales Tipográficos*. Gracias a este resumen y a la obra de L. Euler *Cartas a una princesa alemana*, en la que exponía las ideas que le había comunicado Lomónosov por carta en 1748, muchos sabios de Europa Occidental pudieron conocer, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, el descubrimiento de Lomonósov de la ley universal de la conservación de la materia y del movimiento.

El descubrimiento de esta ley y su propia formulación por Lomonósov son una brillante expresión de la nueva tendencia científico-natural, que tan apasionada y tesoneramente defendía el gran sabio ruso.

"Todos los cambios que se producen en la naturaleza —escribía Lomonósov en sus *Consideraciones sobre los estados sólido y líquido de los cuerpos*— son de tal índole que todo lo que se quita a un cuerpo se agrega a otro; por tanto, la materia disminuye en un sitio lo que aumenta en otro... Esta ley universal de la naturaleza se extiende también a las reglas del movimiento, ya que un cuerpo que con su propia fuerza pone en movimiento a otro, pierde una fuerza equivalente a la que transmite al otro que recibe de él el movimiento." [28]

De esta formulación se deduce claramente: primero, que Lomonósov consideraba la ley que había descubierto como una "ley universal de la naturaleza" y de ningún modo como una regla cómoda para efectuar cálculos empíricos; segundo, que concebía dicho descubrimiento no como la simple conservación del peso, sino en un sentido más amplio, en el sentido de la conservación, en general, de la cantidad de materia ("todo lo que se quita a un cuerpo se agrega a otro"); y, tercero, que al caracterizar la ley que había descubierto como la ley de la conservación de la materia y del movimiento, expresaba con ello la idea de la unidad de

[28] M. V. Lomonosov, *Obras completas*, t. III, pág. 383.

la materia y del movimiento, y se oponía a Newton y a sus discípulos que pensaban que el movimiento es increado e indestructible y, al mismo tiempo, exterior a la materia, y transmitido a ella, desde fuera, por medio de "fuerzas".

El descubrimiento de Lomonósov tenía una inmensa importancia no sólo para la química, sino también para todas las ciencias naturales y la filosofía materialista. La importantísima tesis filosófica materialista de que todos los fenómenos de la naturaleza, en lo fundamental, tienen un carácter material y de que la materia misma es indestructible e increada se vio comprobada y recibió una fundamentación científico-natural en los trabajos de Lomonósov. Gracias a ellos pudo pasarse de los atisbos de los materialistas antiguos acerca de la eternidad e indestructibilidad de la materia al descubrimiento, comprobado experimentalmente, de la ley universal de la naturaleza.

Con su descubrimiento de la ley de la conservación de la materia y del movimiento, Lomonósov rechazó la tesis metafísica de que el movimiento es algo exterior a la materia, pudiendo, por tanto, desaparecer y surgir de nuevo. La formulación de la ley de la conservación de la materia y del movimiento, dada por Lomonósov, comprendía lo siguiente: *a)* la idea de la conservación del movimiento bajo cuyo signo se desarrollaron las ciencias naturales en el siglo XVIII al descubrirse la ley de la conservación y transformación de la energía; *b)* la idea de la unidad indisoluble de la materia y del movimiento, bajo cuyo signo progresan las ciencias naturales de nuestra época y toda la física del siglo XX después de descubrir la ley de la interdependencia de la masa y la energía.

Por consiguiente, Lomonósov no descubrió solamente la ley fundamental de la naturaleza, sino que anticipó el descubrimiento de otras leyes, cuya detallada comprobación experimental sólo podía realizarse muchos decenios más tarde, cuando la práctica industrial y la técnica del experimento convirtieron en una posibilidad y en una necesidad las mediciones cuantitativas cada vez más exactas de las diversas formas de movimiento de la materia. Con el descubrimiento de la ley de la conservación de la materia y del movimiento, Lomonósov trazó las vías de desarrollo de las ciencias naturales en el futuro, adelantándose a la ciencia de su siglo en 100-150 años.

Puesto que, según Lomonósov, el movimiento es constante y eterno, quedaba refutada con ello la idea de un "impulso inicial" de carácter divino. En oposición a las conclusiones idealistas a que llegaban muchos naturalistas-metafísicos, según las cuales el movimiento puede ser creado o engendrado de la nada, Lomonósov sostenía su eternidad e increabilidad. "El primer movimiento —escribía— es aquel que tiene en sí su propio fundamento, o sea el que no depende de otro... El primer movimiento no puede tener principio; debe existir eternamente." [29]

Al igual que la ley de la conservación de la materia y del movimiento, estas tesis tuvieron una enorme importancia para la física.

Como aconteció en la química, en la física del siglo XVIII se pusieron dos tendencias diametralmente opuestas (desde el punto de vista del método de investigación empleado y de la actitud hacia la teoría y las hipó-

[29] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. II, 1951, pág. 201.

tesis): una, vieja, limitada a la recopilación y sistematización de los conocimientos empíricos, pero incapaz de descubrir las leyes del desarrollo de la naturaleza y de comprender los horizontes abiertos al progreso de la ciencia, y otra nueva, que iba más allá de los estrechos límites de la metafísica radical del siglo XVIII.

En oposición a la doctrina del "calórico", dominante en la física del siglo XVIII, Lomonósov desarrolló la idea de la naturaleza mecánica del calor y, en relación con ella, la concepción cinético-molecular de los gases. En su *Disertación sobre las causas del calor y del frío* (1749) demostraba que el calor se reduce a un movimiento de "partículas invisibles" y que "las partículas de los cuerpos calientes giran con mayor rapidez y las de los cuerpos más fríos, más lentamente". Estas ideas de Lomonósov asestaron un duro golpe a la teoría del "calórico". La elasticidad del aire, el fenómeno de la evaporación, producido al separarse las partículas de la superficie de un líquido y diseminarse después, así como otros fenómenos, eran explicados por Lomonósov desde el punto de vista cinético-molecular.

Lo fundamental y decisivo de los trabajos de Lomonósov de carácter científico-natural eran sus ideas embrionarias relativas a la unidad del mundo y a la unidad de todas las formas de movimiento existentes en la naturaleza que tienen por base el desplazamiento o el contacto de los corpúsculos. Aunque Lomonósov, como hijo de su tiempo, compartía en gran parte las concepciones materialistas mecanicistas sobre la naturaleza de las cosas y el carácter del movimiento, desplegó también un importante esfuerzo para superar las ideas extremadamente metafísicas y mecanicistas de su época.

El descubrimiento lomonosoviano de la ley universal que une indisolublemente el principio de la conservación de la materia y el de la eternidad del movimiento, quebrantó las concepciones metafísicas que habían echado raíces en las ciencias naturales y conforme a las cuales la materia existía separada del movimiento.

Lomonósov pudo percatarse ya de la diferencia entre las diversas formas del movimiento mecánico de las partículas. Llegó a explicar, por ejemplo, la diferencia entre el calor, provocado según él por un movimiento rotatorio ("circular") y la luz, originada a juicio suyo por el movimiento vibratorio ("fluctuante") de una "materia éterea" o "éter". Su idea de la conservación del movimiento la aplicó brillantemente en la fundamentación de sus propias concepciones sobre el calor, la luz, la electricidad y el magnetismo.

Lomonósov intentó estudiar los fenómenos eléctricos y luminosos como formas distintas y específicas del movimiento mecánico del éter. Rechazando la hipótesis del líquido eléctrico y de una sustancia luminosa especial, interpretó dichos fenómenos pura y simplemente como movimientos peculiares de la materia. "En el éter se dan movimientos diversos de la materia; uno de ellos sirve para provocar la luz, y otro, el fuego." [30]

Lomonósov admitía que una forma del movimiento mecánico de las partículas podía transformarse en otra (por ejemplo, el movimiento vibratorio en rotatorio), llegando así a la idea de la transformación cualitativa de una forma de movimiento (luminosa, por ejemplo) en otra (calorífica)

[30] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. III, pág. 289.

Asimismo, formuló la hipótesis de que existe una relación entre la actividad química y la electricidad, relación que sólo empezó a estudiarse prácticamente medio siglo después. "Puesto que la química es la que se encarga principalmente de investigar la estructura interna de los cuerpos —escribía Lomonósov— es difícil sin ella, e incluso imposible, tener acceso a sus entrañas y, por ello, descubrir la verdadera causa de la electricidad." [31]

Los trabajos de Lomonósov contienen en germen la idea de la conexión mutua de los fenómenos de la naturaleza. Su fundamentación de la química física, concebida por él como aplicación de la física en el dominio de la química o como una química teórica peculiar, tuvo gran importancia. Aunque a mediados del siglo XVIII la física y la química ya se habían convertido en ramas más o menos independientes de las ciencias naturales, aún no existía una clara línea de demarcación entre ellas.

En su *Introducción a la verdadera química física* (1752), Lomonósov decía: "La química física es la ciencia que explica, a base de los principios y las experiencias de la física, lo que ocurre en los cuerpos compuestos con las operaciones químicas. También podemos llamarla filosofía química, pero en un sentido totalmente distinto al de la filosofía mística, ya que en ésta no sólo se ocultan las explicaciones, sino que las operaciones mismas se realizan misteriosamente." [32]

Al poner de manifiesto la unidad de las propiedades físicas y químicas de los cuerpos, Lomonósov se planteaba también el problema de la unidad de todos los cuerpos naturales, teniendo a la vista, ante todo, las propiedades generales de los fenómenos de la naturaleza y su sujeción a leyes, así como las relaciones mutuas mecánicas entre los cuerpos. Así, al estudiar los cuerpos compuestos de la naturaleza, llegó a la conclusión de que entre las dos clases de seres naturales —orgánicos e inorgánicos— existe simultáneamente unidad y diferencia.

Para Lomonósov, la unidad de los seres orgánicos e inorgánicos consistía en estar formados por los mismos componentes químicos y en hallarse sujetos a las mismas leyes. Su diferencia obedecía a la diversidad de nexos (principalmente mecánicos) existentes entre las partes de los cuerpos.

Sin embargo, a consecuencia de las limitaciones de los conocimientos científicos de su época, Lomonósov se empeñaba en explicar todos los movimientos, entre ellos los biológicos, recurriendo, en lo fundamental, a las leyes de la mecánica.

En su trabajo *Acerca de las capas terrestres* [33] expresaba la profunda idea de la constante mutabilidad de la naturaleza: "...No debe olvidarse que los objetos que se hallan sobre la Tierra y el mundo entero no eran en el momento de su creación tal como los vemos ahora; en ellos se han producido grandes cambios, como lo demuestran la historia y la geografía antigua, comparada con la actual, y los grandes cambios producidos en nuestros siglos en la superficie terrestre. Y si los cuerpos más grandes del universo, o sea los planetas y las estrellas fijas, sufren cambios, se pierden en el cielo y aparecen de nuevo, entonces ¿cómo pueden permane-

[31] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. III, pág. 283.
[32] Ibídem, t. II, pág. 483.
[33] Segundo suplemento de la obra *Primeros fundamentos de la metalurgia y la minería*. M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. V, 1954, págs., 530-634.

cer exentas de cambio las diminutas partículas de nuestro globo terrestre, es decir, las montañas (moles inmensas a nuestros ojos) ?" [34]

A diferencia de los naturalistas contemporáneos suyos, Lomonósov empleaba aquí el término "creación", como lo empleaba en todos sus trabajos, en el sentido de origen natural de la diversidad de seres naturales. Rechazaba las concepciones idealistas que hablaban de actos sobrenaturales de creación divina, contraponiendo a ellas la explicación de la mutabilidad, al igual que todos los fenómenos de la naturaleza, en virtud de causas naturales. Y escribía: "Se equivocan los que piensan que cuanto vemos existe ante nosotros tal como lo hizo el Creador desde un principio... y que, por esa razón, no es preciso estudiar las causas que los hacen distintos por sus propiedades internas y por el lugar en que se encuentran. Tales razonamientos causan mucho daño al desarrollo de las ciencias y, por consiguiente, al estudio natural del globo terráqueo... aunque para algunos sabihondos resulta fácil dárselas de filósofos aprendiéndose de memoria cuatro palabras: así lo creó Dios, y dando siempre esta contestación en vez de explicar las causas." [35]

El movimiento, concebido principalmente como las diferentes formas del movimiento mecánico, es según Lomonósov una propiedad inseparable de todos los cuerpos, desde los celestes hasta las partículas ínfimas de materia. Sostenía también que "la formación y destrucción continuas de los cuerpos testimonia el movimiento de los corpúsculos... Los corpúsculos se mueven en los animales vivos y muertos, en las plantas vivas y muertas, así como en los minerales o seres inorgánicos; por tanto, se mueven en todo." [36]

Al ver en el movimiento la fuente de todos los cambios que se producen en el universo, suponía Lomonósov que la naturaleza de los cuerpos consiste en acciones y reacciones que no pueden darse sin el movimiento; por consiguiente, los cuerpos se hallan determinados por el movimiento y sin éste no puede producirse ningún cambio.

Lomonósov afirmaba que todo el universo se halla sujeto a cambios. "Sobre estas bases —escribía— podemos concluir y razonar, sin temor a equivocarnos, que el estado de la superficie terrestre, su forma y sus capas, ocultas a nuestra vista, no han existido tal como existen hoy desde que se formó el mundo, sino que con el tiempo tomaron otra forma." [37]

Lomonósov fue el primero que emprendió en la historia de la ciencia un intento, sobre bases científicas, de explicar el origen natural, conforme a leyes, de las montañas, de los minerales, del carbón de piedra, del petróleo, de los cambios de clima, de los organismos vegetales y animales, etc. Partiendo de la idea del desarrollo de la naturaleza, afirmaba que también los minerales se habían formado de modo natural y que para explicar la diferencia esencial entre los diversos minerales había que investigar su historia natural y descubrir las causas naturales de su respectivo origen. Por último, Lomonósov formuló la hipótesis de que los mares y las montañas han surgido al hundirse o elevarse las capas terrestres.

[34] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. V, 1954, pág. 574.
[35] Ibídem, págs. 574-575.
[36] Ibídem, t. I, págs. 147 y 159.
[37] Ibídem, págs. 575-576.

Con sus hipótesis científicas, Lomonósov se anticipó a lo que en forma mucho más profunda fundamentarían más tarde la geología y la geografía. Solamente muchos años después, a fines del siglo XVIII, el geólogo escocés J. Hutton y el filósofo materialista polaco H. Kollontai empezaron a elaborar una teoría de las capas terrestres, que distaba de tener una forma tan acabada como la de Lomonósov. A finales del primer tercio del siglo XIX, las ideas de Lomonósov se reflejaron en la teoría de Carlos Lyell sobre la "evolución lenta" de la Tierra.

En los trabajos de Lomonósov se expresa la idea de que tampoco los seres vivos, tanto por su origen como por su estructura, son fenómenos casuales de la naturaleza, sino que están sujetos a leyes y condicionados casualmente. En los seres vivos, decía, "las partes del cuerpo están estructuradas y ligadas entre sí de tal suerte que la causa de una se halla contenida en otra vinculada a ella".[38]

La idea de la mutabilidad del mundo, formulada por Lomonósov, encontró apoyo en la ciencia biológica del siglo XVIII. En una época en que imperaba en biología la tesis de la invariabilidad de las especies biológicas y en que la doctrina metafísica del "preformismo" era aceptada en general, algunos hombres de ciencia empezaban ya a proponer ideas avanzadas sobre la evolución gradual del mundo animal y vegetal.

Un duro golpe al idealismo y a la metafísica en el campo de la biología fue asestado por el eminente sabio *Gaspar Federico Wolff* (1734-1749), nacido en Alemania, que trabajó gran parte de su vida en Petersburgo.

Wolff rechazó la "teoría inmóvil" y metafísica del preformismo, dominante entre los biólogos de su tiempo, y desarrolló la teoría de la epigénesis, opuesta a aquélla y muy progresiva para su época. Llegó a ella sobre la base de sus propios datos experimentales en el estudio de las fases iniciales del desarrollo de las plantas y de los animales. En su *Teoría de la generación,* publicada en 1759, investigaba minuciosamente cómo y cuándo aparecen las hojas, las flores y las diversas partes de las plantas, y cómo y cuándo se forman sus frutos y semillas. Estudió la formación de algunos órganos tomando como ejemplo el embrión de pollo.

En contraste con las concepciones metafísicas del preformismo, según las cuales las generaciones futuras se encuentran ya en germen y en forma acabada dentro de los organismos, Wolff estableció que no existe en las plantas ni en los animales ningún órgano "preformado", es decir, ya predispuesto. En su desarrollo, las partes de una planta arrancan de una entidad casi informe y de estructura muy simple. Y los nuevos órganos vegetales surgen gradualmente de otros más simples, formados anteriormente, que nunca se dan en forma acabada desde el principio. A despecho de las teorías preformistas, las investigaciones realizadas sobre el embrión de pollo demostraron que el corazón de este embrión sólo surge después de formarse otras partes aun más simples.

Wolff estableció también que el nacimiento y desarrollo de todo ser vivo no es un proceso puramente cuantitativo, un simple aumento o crecimiento, sino un proceso de aparición de nuevos y nuevos órganos cada vez más complejos. Así, pues, Wolff fue el primero que, en la historia

[38] M. V. Lomonósov, *Obras completas,* t. II, pág. 553.

de la biología, situó sobre bases científicas el estudio del desarrollo individual del ser vivo (ontogénesis).

Rechazando las concepciones teológicas sobre la naturaleza y oponiendo a ellas el punto de vista del transformismo, es decir, del desarrollo y del cambio en la naturaleza viviente, escribía Wolff: "Lo más importante para mí era descubrir *a posteriori* los principios fundamentales y las leyes generales de la generación, y demostrar, además, que una planta acabada no es, por lo menos, una cosa cuya producción demuestre que las fuerzas de la naturaleza son absolutamente insuficientes y que se necesita un Creador omnipotente; después de llegar a este convencimiento, nada puede impedirnos que formulemos una hipótesis semejante con respecto a los demás seres orgánicos de la naturaleza." [39]

Engels apreció en alto grado el papel de Wolff en el desenvolvimiento de las ciencias biológicas y en la gestación histórica de las ideas evolucionistas. "Es de notar —escribía— que casi al mismo tiempo que Kant atacaba la doctrina de la eternidad del sistema solar, Wolff desencadenara, en 1759, el primer ataque contra la teoría de la constancia de las especies y proclamase la teoría de la evolución. Pero lo que en él sólo anticipara brillantemente tomó una forma concreta en manos de Oken, Lamarck y Baer y fue implantado victoriosamente en la ciencia por Darwin, en 1859, exactamente cien años después." [40]

También el naturalista ruso *Afanasi Avvakumovich Kaverznev,* nacido en 1748, expuso en la segunda mitad del siglo XVIII la idea del desarrollo gradual de la naturaleza viviente.

En su trabajo *Sobre la regeneración de los animales,* publicado en alemán en 1775 y reeditado posteriormente dos veces en lengua rusa con el título de *Disertación filosófica sobre la regeneración de los animales,* Kaverznev expresó algunos atisbos que anticipaban ciertas tesis de la evolución en el campo de la biología, especialmente la tesis de que la variabilidad de los organismos se halla determinada por las condiciones del medio ambiente. Bajo la influencia de las condiciones ambientales y de la alimentación, las especies animales sufren con el tiempo modificaciones tan profundas que se hace imposible reconocerlas de inmediato.

Los descubrimientos de Lomonósov en el siglo XVIII, junto con los de Kant y Laplace (hipótesis cosmogónica), Bernulli (aparición de las concepciones cinético-moleculares), Wolff, Kaverznev y Buffon (tesis de la variabilidad en la biología) y de otros investigadores de la naturaleza, abrieron las primeras brechas durante el siglo XVIII en la vieja concepción metafísica de la naturaleza y prepararon el terreno para que surgiera más tarde una concepción dialéctica del mundo.

Los grandes descubrimientos de Lomonósov y sus audaces generalizaciones teóricas en las ciencias naturales fueron una vigorosa fuente de ideas para el desarrollo de la concepción materialista del universo durante la segunda mitad del siglo XVIII y en los períodos siguientes.

Las ciencias naturales fueron el campo en que se desplegó principalmente la variada y fecunda actividad de Lomonósov; sin embargo, su

[39] K. F. Wolf, *Teoría de la generación,* pág. 61. Moscú, 1950.

[40] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza".* Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, traducción española, t. II, pág. 62. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1952.

materialismo no se limitó exclusivamente al dominio de las ciencias naturales. También en el terreno de la filosofía fue Lomonósov un consciente y convencido materialista.

En la teoría del conocimiento defendía los principios materialistas y luchaba contra el idealismo y el agnosticismo.

A su modo de ver, la materia es el fundamento del universo, de toda la naturaleza. Y por materia entiende "aquello de que se compone un cuerpo y de lo que depende su esencia".[41] Todos los seres naturales se componen de materia; como todos los materialistas del siglo XVIII, la identifica con lo corpóreo. Todos los cuerpos (o fenómenos) de la naturaleza se componen de materia y forma, bien entendido que esta última depende de la primera.

En oposición a la filosofía escolástica dominante en su época, Lomonósov fundamentaba la necesidad de combinar la experiencia y las generalizaciones teóricas, y se enfrentaba a los idealistas que miraban despectivamente a la experiencia, y, finalmente, se pronunciaba contra las concepciones idealistas de las "ideas innatas". "Los razonamientos discursivos —escribía— derivan de experiencias firmes y muchas veces repetidas." [42]

Mientras que los idealistas consideraban la sensación pura y simplemente como un producto del alma, Lomonósov veía en la sensación un reflejo de las propiedades o cualidades inherentes a los cuerpos mismos. A juicio suyo, las imágenes sensibles, los conceptos, las ideas, son resultado de la acción de los objetos y fenómenos de la naturaleza sobre la conciencia de los hombres. Llamaba a las ideas "representaciones o acciones de las cosas en nuestra mente".

Siendo como era un brillante exponente de la ciencia natural experimental, Lomonósov consideraba que sin la experiencia y la observación no podía existir ninguna ciencia. "En la actualidad —decía— los sabios, especialmente los investigadores de las cosas naturales, prestan poca atención a las invenciones y a las vacuas palabras nacidas de una sola cabeza, y se basan más en la ciencia verdadera. La física, que es la parte fundamental de la ciencia natural, ya sólo tiene su fundamento en ella." [43]

A diferencia de los naturalistas —empíricos—, Lomonósov no se limitaba a enumerar y describir las propiedades de los fenómenos y objetos de la naturaleza, sino que aspiraban a explicarlos e interpretarlos en todos sus aspectos, hasta donde esto era factible a mediados del siglo XVIII.

Criticando a los estrechos empiristas, que ignoraban la generalización teórica de las observaciones y de los experimentos, se preguntaba Lomonósov: "¿Para qué se han hecho los experimentos en física y en química? ¿Para qué han realizado diversos trabajos los grandes hombres y han puesto en peligro su vida? ¿Acaso para reunir una gran cantidad de cosas y materias diversas en un montón desordenado, contemplarlos y asombrarse de su número, sin pensar en su disposición y en cómo ponerlos en orden?" [44]

[41] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. I, pág. 173.
[42] Ibídem, pág. 424.
[43] Ibídem.
[44] Ibídem, t. III, pág. 342.

Lomonósov resolvía de acuerdo con sus ideas científico-naturales el problema del papel de la razón, es decir, del pensamiento teórico, del conocimiento racional, que era para él un medio poderoso para penetrar en el corazón mismo de los fenómenos, vale decir, en su esencia. Meditando en el conocimiento de la Tierra y de sus entrañas, escribía en su trabajo *Acerca de las capas terrestres:* "Gran cosa es llegar con la razón hasta la entraña terrestre, hasta donde la naturaleza prohibe que lleguen las manos y los ojos; gran cosa es viajar con el pensamiento hasta los infiernos y abrirse paso con la razón a través de apretadas o diseminadas cosas y acciones, oscurecidas por la noche eterna, y sacarlas a la luz del Sol." [45] Según Lomonósov, sólo por esa vía pueden afirmarse las "teorías bien fundadas" y refutarse las "conjeturas soñadoras" y los "presentimientos", es decir, los prejuicios. El método mejor para descubrir la verdad no es otro que el de partir de las observaciones para establecer una teoría y el de corregir las observaciones con ayuda de la teoría.

Enfrentándose a los idealistas y a los teólogos que negaban la objetividad de las leyes y afirmaban que en la naturaleza todo se halla sometido a los "designios divinos", Lomonósov sostenía que la naturaleza se desarrolla conforme a sus propias leyes y se ajusta invariablemente a ellas incluso en las cosas más pequeñas; en la naturaleza no sucede nada, decía Lomonósov, que deba atribuirse a un milagro.

En Lomonósov, la doctrina atomista aparece vinculada al planteamiento y solución de los problemas de la teoría del conocimiento. Pero hay que agregar a esto que combatía los aspectos inconsecuentes del materialismo de Locke y de Boyle. A diferencia de ellos, Lomonósov sostenía que no sólo las llamadas cualidades "primarias", sino también las "secundarias", existen objetivamente y son propias de los objetos de la naturaleza. "Al estudiar las cosas naturales —escribía— encontramos en ellas dos clases de propiedades. Unas las concebimos claramente y en todos sus detalles; otras, aunque nos las representamos con claridad en nuestra mente, no podemos concebirlas en forma detallada. Entre las primeras figuran la cantidad, la forma, el movimiento y la posición de la cosa entera; entre las segundas, el color, el sabor, el olor, las virtudes medicinales y otras. Las primeras podemos medirlas con exactitud por medio de la geometría y también pueden ser determinadas mediante la mecánica; en las otras, no puede darse semejante precisión. Las primeras tienen su fundamento en los cuerpos visibles y tangibles; las segundas, en las partículas más sutiles y alejadas de nuestros sentidos. Pero para conocer con exactitud y profundidad alguna cosa hay que estudiar las partículas que la componen...; sin investigar las partículas más pequeñas e indivisibles de que proceden los cuerpos y cuyo conocimiento es tanto más necesario cuanto que las partículas mismas son necesarias para su formación no podemos tener una idea detallada de las cualidades del segundo tipo." [46]

Lomonósov veía la diferencia entre las llamadas cualidades "primarias" y "secundarias" en que las primeras son inherentes a todos los cuerpos de la naturaleza, mientras que las segundas tienen un carácter más particular y permiten distinguir a unos objetos de otros.

[45] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. V, págs. 530-531.
[46] Ibídem, t. II, pág. 352.

Subrayando la dependencia de las cualidades particulares o secundarias de las propiedades físicas de los corpúsculos, escribía Lomonósov: "La razón suficiente de las cualidades particulares consiste en la extensión, la fuerza de inercia, la figura y el movimiento de partículas físicas imperceptibles... Todo cuanto existe o se realiza en los cuerpos procede de su extensión, de la fuerza de inercia y del movimiento... y se determina por la figura...; por consiguiente, las cualidades particulares dependen de la extensión de la fuerza de inercia, del movimiento y de la figura de los cuerpos." [47]

Oponiéndose a Leibniz, afirmaba que la extensión es una propiedad inseparable de todos los cuerpos (entre ellos los corpúsculos o "mónadas físicas"), sin la cual no pueden existir. De ahí que carezcan de todo fundamento científico las afirmaciones relativas a las existencia de "partículas inextensas en un cuerpo extenso", razón por la cual "no es posible que las partículas impereeptibles de los cuerpos carezcan de extensión..." [48]

Con sus investigaciones científicas y sus conclusiones materialistas acerca de la estructura atómico-molecular de todos los cuerpos y sobre las propiedades materiales de todas las partículas, Lomonósov asestó un duro golpe a la doctrina idealista de las mónadas, bastante difundida en aquel tiempo en algunos medios científicos.

A la vez que abordaba los problemas filosóficos de las ciencias naturales y los problemas gnoseológicos relacionados con ellas, Lomonosóv se interesaba vivamente por las cuestiones de la lógica y de la sociología.

Los problemas lógicos fueron tratados por él en varios trabajos, especialmente en su *Compendio de retórica* (1743) y en su *Compendio de oratoria* (1744-1747). Criticando severamente a los "realistas" medievales y oponiéndose a los nominalistas, Lomonósov reconocía el contenido objetivo de las formas lógicas. Afirmaba que las palabras sirven para mentar "ideas, que expresan cosas o acciones verdaderas" y que, con respecto a sí mismas, "tienen cierta pertenencia mutua".

Luchando por la superación del atraso técnico y económico de Rusia, Lomonósov se mostró como un progresivo sociólogo-ilustrado. La condición indispensable para el florecimiento de un país estribaba, a juicio suyo, en su independencia política, económica y cultural, en el desarrollo de la industria, de la ciencia y de la cultura nacional. Por esta razón, combatía la preponderancia de una camarilla extranjera en las instituciones oficiales y científicas rusas, se manifestaba en favor de la ampliación del comercio interior y exterior del país, al mismo tiempo que exigía la instalación de manufacturas y el desarrollo de las vías de comunicación, la amplia exploración de las riquezas naturales para impulsar así la minería, la difusión de los conocimientos civiles y, finalmente, la preparación de especialistas nacionales para la industria en desarrollo, para el comercio, la gobernación del Estado, etc.

Lomonósov no veía aún en las masas populares la fuerza capaz de realizar una profunda transformación económica y cultural del país. Sobreestimaba la importancia de las reformas de Pedro I, sin comprender

[47] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. I, pág. 211.
[48] Ibídem, pág. 201.

sus limitaciones aristocráticas, y suponía falsamente que sólo una monarquía "ilustrada" podía resolver la tarea de superar el atraso de Rusia en aquel tiempo.

Siendo como era un innovador y un revolucionario en el campo de las ciencias naturales, así como el fundador de la filosofía materialista en Rusia, Lomonósov no era un revolucionario en el terreno político-social. Sin embargo, sus ideas político-sociales estaban imbuidas de un espíritu de lucha contra todas las formas de vida ociosa y, aunque indirectamente, criticaba las relaciones de servidumbre de la Rusia del siglo XVIII. A diferencia de los ideólogos nobles del "despotismo ilustrado", se planteaba el problema de la instrucción y del bienestar material de las masas populares, no el de mantener los privilegios de la nobleza.

Trató de fundamentar teóricamente la necesidad de transformar la vida social de la Rusia del siglo XVIII. Compartiendo las ideas ilustradas y racionalistas en el campo de la sociología, creía que bastaba difundir la instrucción y la moral para mejorar la vida de la sociedad y poner coto a la ociosidad, a la miseria y a la ignorancia. Ponía todas sus esperanzas en la ilustración, pensando que los problemas de la vida social exigen "profundo discernimiento, un inveterado arte de interpretar los asuntos del Estado y la virtud de la prudencia al pasar a la acción".[49]

Los trabajos de Lomonósov estaban impregnados de patriotismo. En su *Historia antigua rusa* (1754-1758) refutaba los infundios calumniosos de los historiadores extranjeros reaccionarios, que negaban la capacidad del pueblo ruso para vivir independientemente y para la creación, así como su gran papel en la historia de la humanidad.

"El pueblo ruso ha visto, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, tantas mudanzas en su destino que si alguien piensa en las guerras interiores y exteriores que ha sufrido, se asombrará grandemente de que con tantas divisiones, opresiones y desórdenes no sólo no se haya agotado, sino que ha alcanzado un altísimo nivel de grandeza, de poder y de gloria...

"Tenemos muchas pruebas de que en Rusia no hubo tan grandes tinieblas de ignorancia como se imaginan muchos escritores extranjeros. Y si comparan sus antepasados con los nuestros y reparan en el origen, en la conducta, en las costumbres y en las inclinaciones de los pueblos entre sí, se verán obligados a pensar de otro modo." [50]

Luchando en favor del progreso creador de la ciencia, Lomonósov se opuso resueltamente a la subestimación del papel del pueblo ruso en el desarrollo de la cultura universal. Y, en contraste con los reaccionarios que atizan las querellas entre los pueblos, Lomonósov mostraba un profundo respeto por la cultura de otros pueblos, apreciaba altamente y trataba de impulsar las adquisiciones de sus predecesores y contemporáneos de Europa Occidental. Así lo atestiguan, por ejemplo, el elevado juicio que le merecieron los descubrimientos de Descartes y Boyle, y sus estrechas relaciones con Euler, Bernulli y otros sabios extranjeros avanzados.

Los mejores hombres de Rusia —escritores, hombres de ciencia y filósofos, gloria y orgullo de la nación rusa— aprendieron de Lomonó-

[49] M. V. Lomonósov, *Obras completas*, t. VI, págs. 383-384, 1952.
[50] Ibídem, págs. 169 y 170.

sov, pues, como dijo Pushkin en lenguaje figurado, Lomonósov representó nuestra primera Universidad.

La filosofía materialista de Lomonósov, que se desarrolló en un proceso de lucha contra la filosofía idealista y la mística, influyó en el desenvolvimiento ulterior del pensamiento filosófico y científico de Rusia y en el progreso de las ciencias naturales de todo el mundo.

*

El desarrollo del pensamiento filosófico ruso durante el siglo XVII y los dos primeros tercios del siglo XVIII, coronado por el sistema materialista de Lomonósov y relacionado estrechamente con el desarrollo de la filosofía avanzada y de las ciencias naturales en la Europa Occidental durante los siglos XVI-XVII, constituye una valiosa aportación a la historia de la ciencia, de la filosofía y del pensamiento social.

Ya los predecesores de Lomonósov, especialmente Kantemir y Tatíschev, trataron de resolver, tanto en Rusia como en la Europa Occidental, los problemas filosóficos y sociológicos planteados en el curso del desarrollo de la vida social y de la ciencia. Al igual que los exponentes de la tendencia teísta en la filosofía del siglo XVII y principios del XVIII en Europa Occidental, dichos pensadores se pronunciaban en favor del progreso de la ciencia, aspiraban a liberarla del dominio de la religión y de la Iglesia, y volvían sus ojos hacia el conocimiento experimental de la naturaleza y, por último, sometían a crítica los dogmas escolásticos. Kantemir y Tatíschev se solidarizaron con las teorías revolucionarias de Copérnico y Galileo en las ciencias naturales; sus ideas se entrelazaban con los ataques de Descartes a la escolástica y con las doctrinas sociológicas del "derecho natural", dirigidas contra el despotismo feudal y el oscurantismo eclesiástico. Pero los predecesores de Lomonósov en la filosofía rusa del siglo XVIII no eran materialistas y, por ello, no podían explicar científicamente los fenómenos de la naturaleza.

El progreso de las ciencias naturales planteó a la filosofía del siglo XVIII algunos problemas teóricos vitales que exigían una fundamentación filosófica. Entre ellos figuraban los relativos a la materialidad del mundo, a la naturaleza de la materia, a sus cualidades "primarias" y "secundarias", a la eternidad y al carácter del movimiento, así como otros problemas filosóficos importantes. Apoyándose en las tradiciones materialistas de los atomistas antiguos y de Bacon, Galileo, Descartes y otros filósofos y naturalistas de Occidente, Lomonósov enriqueció las ciencias naturales de su época con sus descubrimientos científicos y aportó al materialismo filosófico nuevas ideas y nuevos principios. Demostró científicamente que la materia y el movimiento son increados e indestructibles, que el movimiento es inherente a la materia misma y no ha sido engendrado por ninguna fuerza que se halle fuera de las cosas materiales. Demostró, igualmente, que no sólo son objetivas y materiales las cualidades "primarias"; también lo son las llamadas "secundarias", etc.

A la vez que resolvía estos problemas filosóficos fundamentales de su tiempo en consonancia con los principios del materialismo metafísico de los siglos XVII y XVIII, Lomonósov desarrollaba en sus trabajos científico-naturales ciertos elementos de la concepción dialéctica de la natura-

leza. Basándose en sus propios descubrimientos y en los de otros sabios, que revelaban espontáneamente la dialéctica de los fenómenos naturales, formuló el principio del desarrollo de la naturaleza y trató de fundamentarlo. En una forma primitiva expuso, asimismo, la idea de la transformación de unas formas de movimiento de la materia en otras, de la mutabilidad de todas las cosas, etc. Refutando las ideas de muchos investigadores científicos de los siglos XVII y XVIII acerca de la dependencia de los fenómenos naturales respecto de diferentes "fuerzas" y "fluidos" (el "calórico", etc.), Lomonósov demostró que la estructura interna de los cuerpos es la verdadera fuerza de la que derivan todas las acciones de los cuerpos. Los elementos embrionarios del modo dialéctico de abordar los fenómenos naturales —elementos contenidos en las teorías de Bacon, Descartes, Spinoza, Toland y profundizados en la doctrina de Lomonósov— se desarrollaron posteriormente en las teorías filosóficas y científico-naturales más avanzadas del siglo XIX.

Lomonósov resolvió importantes problemas gnoseológicos vinculados íntimamente con el progreso de las ciencias naturales. En su sistema, basado en un conocimiento experimental de la naturaleza, supo combinar la conservación empírica de los hechos y fenómenos naturales con su explicación racional, teórica.

Uno de los problemas que interesaron más vivamente tanto al pensamiento filosófico ruso del siglo XVIII como al de Occidente fue el de la actitud ante la religión y el ateísmo. El materialismo de los siglos XVII-XVIII era ateo en lo fundamental, pero muchos sistemas filosóficos y científico-naturales de Occidente (los de Bacon, Spinoza, Gassendi, Locke, Newton y otros) no se habían liberado aún de apéndices y elementos inconsistentes de carácter teológico. Lomonósov fue incomparablemente más lejos que sus predecesores rusos —los teístas Tatíschev y Kantemir— al explicar los fenómenos naturales en un espíritu rigurosamente materialista, sin dejar sitio a la teología en las ciencias de la naturaleza. Pero en las condiciones de dominio absoluto de la religión y de la Iglesia, imperantes en aquel tiempo en Rusia, Lomonósov no podía aún criticar abiertamente la ideología religiosa.

Respondiendo a las exigencias ya maduras del desarrollo histórico de Rusia y manifestándose en favor de la superación de su atraso técnico-económico y político, el pensamiento filosófico avanzado ruso del siglo XVIII se volvía invariablemente hacia los problemas sociológicos. A la vez que los pensadores sociales avanzados de Occidente, los teóricos rusos del despotismo ilustrado y, especialmente M. V. Lomonósov, el primer ilustrado ruso, se opusieron a las místicas doctrinas de la "predestinación divina" y de una "finalidad original" de todos los acontecimientos históricos, sosteniendo que todos los regímenes sociales tienen un carácter natural, terreno. Pero como no dejaban de ser idealistas por su modo de concebir la historia de la sociedad, exaltaban el papel de la razón, de la ilustración y de la ciencia en la vida social, considerándolos falsamente como el factor decisivo de las transformaciones sociales.

La historia de la filosofía y del pensamiento científico-natural en Rusia durante los dos primeros tercios del siglo XVIII demuestra que si bien es cierto que, en virtud del desarrollo relativamente tardío del capitalismo ruso, la ciencia experimental de la naturaleza y la filosofía mate-

rialista comenzaron a desarrollarse en Rusia 150-200 años más tarde que en Europa Occidental, la filosofía rusa se elevó en breve plazo, gracias sobre todo a los geniales trabajos de Lomonósov, al alto nivel alcanzado por la filosofía en Occidente.

El materialismo de Lomonósov, que enriqueció a la filosofía y a las ciencias naturales con teorías, hipótesis y principios nuevos, se convirtió en un importante jalón de la trayectoria de desarrollo de la ciencia rusa y de la ciencia del mundo entero en el siglo XVIII.

En Rusia, las sólidas tradiciones materialistas arrancan de M. V. Lomonósov.

CAPITULO VII

LA FILOSOFIA DE LOS ILUSTRADOS Y MATERIALISTAS FRANCESES COMO PREPARACION IDEOLOGICA DE LA REVOLUCION BURGUESA DE FRANCIA DEL SIGLO XVIII

El siglo XVIII en Francia fue la época de preparación y realización de la revolución burguesa.

Caracterizando la situación económica de Francia de fines del siglo XVII y principios del XVIII, decía Marx que en este tiempo "la supraestructura financiera, comercial e industrial, o más bien, la *fachada* del edificio social..., parecía burlarse del estancamiento de la rama principal de la producción (de la agricultura) y del hambre de los productores".[1]

En el siglo XVII, en Francia sólo existían gérmenes de capitalismo, o sea una diferenciación de bienes entre los campesinos, formas rudimentarias de industria manufacturera y una desarrollada producción artesanal en el campo; pero aún no se daban las condiciones necesarias para la producción capitalista en masa. En la economía dominaban las relaciones feudales. La monarquía absoluta francesa defendía los intereses del caduco régimen feudal; al proteger hasta cierto punto el desarrollo de la industria y del comercio, el absolutismo era sólo un "aparente" intermediario entre la nobleza dominante y la burguesía.

Las contradicciones entre estas dos clases se agudizaron profundamente en el siglo XVIII. Los privilegios del estamento feudal y la política del propio Estado feudal-absolutista significaban un freno cada vez mayor para el desarrollo capitalista. Al exigir la abolición del yugo feudal, la burguesía expresaba en aquel tiempo los intereses del "tercer estado".

Hasta la revolución del siglo XVIII, la inmensa mayoría de los campesinos se hallaban en Francia en una situación de semiservidumbre y sujetos a una dependencia total respecto de los nobles.

Durante el siglo XVIII se extendió considerablemente la penetración del capitalismo en el campo, lo que condujo a una diferenciación de clase aún más profunda entre los campesinos. Siguiendo el ejemplo de la gran propiedad agraria en Inglaterra, los terratenientes franceses comenzaron a introducir las relaciones capitalistas en la agricultura. Al mismo tiempo, reforzaban las cargas feudales, extendían el laboreo de las tierras señoriales saqueando las tierras comunales, despojaban a los campesinos de derechos consuetudinarios como el de utilizar los pastos para el ganado, recoger ramas secas, etc.

[1] C. Marx, *Cartas a N. F. Danielson*. C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, trad. rusa, pág. 321. Leningrado, 1953.

La nobleza y el clero, que representaban en conjunto menos del uno por ciento de la población, tenían en sus manos las riquezas agrícolas fundamentales del país. El terrateniente se apoderaba de casi la cuarta parte de la cosecha del campesino, mientras que la Iglesia se llevaba el "diezmo" de ella. Los elevados impuestos estatales, unidos a otras muchas cargas feudales, condenaban a los campesinos franceses a una vida de hambre. Muchos fueron despojados totalmente de sus tierras y se convirtieron en mendigos. La muerte segaba implacablemente la población del campo. Según el testimonio de un contemporáneo, a mediados de 1739, los pobladores de algunas regiones de Francia "comían hierba y morían como moscas".

A lo largo de todo el siglo XVIII hasta la revolución burguesa de 1789-1794 fue ahondándose en Francia la contradicción entre las necesidades ya maduras del desarrollo industrial y las relaciones feudales de producción, que se habían convertido en trabas para el progreso del país.

En el siglo XVIII, pese a las condiciones políticas y sociales desfavorables, comenzaron a desenvolverse en Francia grandes empresas capitalistas, como las minas de hulla de Anzin, plantas de fundición de hierro, las manufacturas de Sedán productoras de paño y empresas para la elaboración de lanas, telas, tejidos de seda y pieles.

El desarrollo de la industria francesa se veía frenado por una caduca reglamentación de la producción, establecida por el Estado absolutista, así como por el régimen corporativo, por la limitación de la oferta de mano de obra libre y por las diferentes trabas impuestas a la venta y transporte de mercancías.

También el comercio interior tropezaba con dificultades diversas, propias del régimen feudal: innumerables derechos de tránsito en los puestos fronterizos, falta de una moneda nacional única y de medidas estatales únicas, etc.

El desarrollo sucesivo del país en el terreno económico y político exigía la supresión del dominio de clase de los señores feudales, el derrocamiento del régimen feudal absolutista y, unido a todo ello, la abolición de las limitaciones corporativas de los gremios y de la política impositiva del poder real, a la vez que la destrucción de la dictadura espiritual de la Iglesia, que apoyaba el régimen feudal y la monarquía absolutista.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, creció el movimiento antifeudal de las masas populares. En Normandía, en la zona montañosa de Seven y en otras regiones de Francia hubo más de una vez levantamientos campesinos. Ya antes de la revolución misma, en los años 80, la dureza de la explotación feudal provocó agitaciones campesinas de masas. En París, Lyon, Ruán, Reims, Dijon, Nevers y en otras ciudades francesas estallaron fuertes agitaciones de los obreros y de las capas pobres urbanas. En 1786 estalló en Lyon una huelga general de trabajadores, que se transformó en insurrección. En los años 80 la crisis revolucionaria había llegado a su madurez. La burguesía, que había conquistado firmes posiciones económicas, aspiraba a tomar el poder político, aprovechando el creciente descontento de las masas populares. A lo largo del siglo XVIII, y especialmente durante su segunda mitad, los ideólogos burgueses llevaron a cabo la preparación ideológica de la revolución, planteándose la misión de realizar una revolución en las conciencias del "tercer estado",

para lo cual necesitaban, ante todo, asestar un golpe a la ideología feudal-religiosa, que justificaba y sancionaba el régimen feudal-absolutista dominante.

La tarea principal que se planteaba al pensamiento filosófico avanzado en las condiciones históricas de la Francia del siglo XVIII radicaba en combatir la servidumbre en las instituciones y en las ideas, y en luchar contra la religión, la teología y las supervivencias de la escolástica medieval.

La crítica de la escolástica y de la teología, iniciada en Francia por los filósofos de la época del Renacimiento, Montaigne y Charron, y continuada en el siglo XVII por Descartes y Gassendi, se transformó en el siglo XVIII, durante el período de preparación ideológica de la revolución democrático-burguesa, en la lucha de los ilustrados y, en primer lugar, de los materialistas contra toda la ideología feudal, especialmente contra la religión. En la Francia del siglo XVIII, a diferencia de lo ocurrido en Inglaterra en el siglo anterior, la preparación ideológica de la revolución burguesa y la propia revolución se realizaron sin ninguna bandera religiosa. Como señalaba Engels, en esta revolución, la burguesía, en pie de lucha contra el régimen feudal, abandonó la religión y libró abiertamente una lucha política. Con este motivo, el materialismo francés, convertido en estandarte filosófico de la burguesía en el siglo XVIII, se enlazó íntimamente con el ateísmo militante.

En el siglo XVIII, Francia llegó a ser un foco de desarrollo del materialismo y del ateísmo.

La Iglesia Católica y la religión ocupaban un lugar importantísimo en la supraestructura feudal de Francia. Por su modo de vida, la aristocracia eclesiástica no cedía en nada a la seglar; además, sacaba todo el jugo a las masas desposeídas y combatía la ilustración. Por esta razón, es natural que la lucha contra la Iglesia y la religión adquiriese una intensidad especial.

Una pléyade de audaces pensadores, portavoces de los intereses y sentimientos de la burguesía francesa, en aquel tiempo revolucionaria, fue minando la supraestructura política e ideológica de la sociedad feudal.

"Los grandes hombres que en Francia ilustraron las cabezas para la revolución que había de desencadenarse —escribía Engels— adoptaron ya una actitud resueltamente revolucionaria. No reconocían autoridad exterior de ningún género. La religión, la concepción de la naturaleza, el orden estatal: todo lo sometían a la crítica más despiadada; cuanto existía había de justificar sus títulos de existencia ante el fuero de la razón o renunciar a seguir existiendo." [2]

A la dictadura espiritual del Papado, que santificaba la explotación y seguía una política de esclavización de los pueblos, los ilustrados y los materialistas franceses del siglo XVIII oponían una concepción avanzada del mundo, que criticaba severamente el régimen político y social del feudalismo como un régimen antinatural e irracional. Y en total consonancia con la ciencia de su época desarrollaron la doctrina materialista

[2] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. II, pág. 107. Moscú, 1952.

según la cual la naturaleza es material, eterna, increada e indestructible; además, es infinita y se rige por sus propias leyes objetivas.

Los materialistas franceses comprendieron la íntima relación entre el trono y el altar, y vieron con toda claridad que la concepción religiosa perseguía abiertamente el objetivo de apuntalar el podrido y caduco régimen político y social del feudalismo. Por ello desenmascararon audazmente el dogma del origen divino de la división en estamentos, de la necesidad de subordinar la ciencia a la religión y de una peculiar "revelación divina", y demostraron que los intereses de los feudales civiles y eclesiásticos se entrelazaban íntimamente y que toda la clase feudal vivía a expensas de una descarada y abyecta explotación del pueblo.

Los pensadores ilustrados del siglo XVIII pensaban sinceramente que el régimen que sucedería al feudalismo traería una prosperidad universal.

En su trabajo *¿A qué herencia renunciamos?*, escribía Lenin: "...En la época en que escribían los ilustrados del siglo XVIII (a quienes la opinión más generalizada reconoce como líderes de la burguesía), y en la que escribían nuestros ilustrados, en la época que va del 40 al 60, *todos* los problemas sociales se reducían a la lucha contra el derecho feudal y sus supervivencias. Las nuevas relaciones económico-sociales y sus contradicciones se hallaban aún en estado embrionario. Por eso, ningún interés egoísta podía entonces manifestarse en los ideólogos de la burguesía; todo lo contrario, tanto en Occidente como en Rusia, creían con toda honestidad en la prosperidad general y la deseaban sinceramente. No veían (y en parte aún no podían verlo) las contradicciones en el régimen surgido del feudalismo." [3]

Al defender la necesidad de poner fin a la tiranía feudal, los ilustrados franceses consideraban las relaciones burguesas ya creadas como relaciones absolutamente naturales que respondían a la naturaleza humana y se las imaginaban como el reino de la razón, de la justicia, de la igualdad y de la fraternidad de los hombres. "Hoy sabemos ya —escribía Engels— que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía; que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; que la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley; que como uno de los derechos más esenciales del hombre se proclamó la propiedad burguesa." [4]

Aunque burguesa por su carácter, la revolución francesa de 1789 a 1794 triunfó gracias a que participaron en ella las masas populares, sublevadas contra el feudalismo y el absolutismo.

"...Fue precisamente la alianza de la «plebe» urbana (proletariado moderno) y de los campesinos democráticos lo que dio tal volumen y fuerza a la revolución inglesa del siglo XVII y a la revolución francesa del XVIII." [5]

Las divergencias entre los intereses de clase de la burguesía y de las clases trabajadoras explotadas que forman parte del "tercer estado" ori-

[3] V. I. Lenin, *¿A qué herencia renunciamos?* V. I. Lenin, *Obras completas*, edición rusa, t. II, pág. 473.

[4] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 108.

[5] V. I. Lenin, *Cuestiones de principio de la campaña electoral*. V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. XVII, pág. 373.

ginaron, a su vez, las grandes divergencias entre los representantes de sus diversas capas que se manifestaron ya durante el período de la preparación de la revolución burguesa. Sin embargo, el "tercer estado" en su conjunto, encabezado por la burguesía, luchó contra las reaccionarias fuerzas feudales. "En Francia, en 1789, se trataba de derrocar el absolutismo y la nobleza. La burguesía, en el grado de desarrollo político y económico de entonces, creía en la armonía de intereses, no sentía temor alguno por la solidez de su dominio y marchaba unida a los campesinos. Esta unión aseguró la victoria total de la revolución." [6]

En el curso de la revolución burguesa de 1789-1794 se pusieron al descubierto las contradicciones entre las fuerzas antifeudales participantes en la revolución: entre la gran burguesía, que pretendía frenar la revolución en su primera fase, la llamada fase girondina, y las capas trabajadoras y pequeñoburguesas, que querían profundizar la revolución en su segunda fase (la jacobina) y barrer definitivamente todas las relaciones e instituciones feudales. Estas contradicciones, surgidas ya antes de la revolución y ahondadas después de la llegada de la burguesía al poder, se reflejaban en la lucha entre diferentes tendencias ideológicas en el campo de la política y la filosofía, lucha librada tanto en vísperas de la revolución como durante su propia realización.

Entre los ilustrados que expresaban los intereses y las aspiraciones de las clases oprimidas en Francia durante el siglo XVIII figuraban: a principios del siglo, el filósofo materialista y comunista utópico Juan Meslier, ideólogo de los campesinos; posteriormente, los comunistas utópicos Morelli y Mably, y, ya en el curso de la revolución burguesa, Graco Babeuf, todos ellos ideólogos del pre-proletariado.

"Y si, en términos generales —decía Engels—, la burguesía podía arrogarse el derecho a representar *en sus luchas con la nobleza*, además de sus intereses, los de diferentes clases trabajadoras de la época, al lado de todo gran movimiento burgués que se desataba, estallaban movimientos independientes de aquella clase que era el precedente más o menos desarrollado del proletariado moderno. Tal fue en la época de la Reforma y de las guerras campesinas en Alemania la tendencia de los anabaptistas y de Tomás Münzer; en la gran Revolución inglesa, los «levellers», y en la gran Revolución francesa, Graco Babeuf. Y estas sublevaciones revolucionarias de una clase incipiente son acompañadas, a la vez, por las correspondientes manifestaciones teóricas: en los siglos XVI y XVII aparecen las descripciones utópicas de un régimen ideal de la sociedad; en el siglo XVIII, teorías directamente comunistas ya, como las de Morelly y Mably." [7]

La historia de la filosofía y del pensamiento sociológico de la Francia del siglo XVIII es rica en tendencias diversas, dirigidas en su mayor parte contra las doctrinas teológicas y las concepciones filosóficas escolásticas al servicio de la Iglesia, así como contra las teorías sociológicas reaccionarias

[6] V. I. Lenin, *Sobre las dos líneas de la revolución*. V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXI, pág. 379.

[7] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. II, págs. 108-109.

que trataban de glorificar y perpetuar el régimen monárquico absolutista con todos sus atributos.

Una de las tareas más importantes que se planteaban en el siglo XVIII al pensamiento filosófico francés en el terreno de la sociología era la de refutar las místicas doctrinas providencialistas que sostenían que la marcha de la historia se hallaba establecida de antemano y que toda actividad transformadora revolucionaria estaba condenada al fracaso. Se hacía necesario fundamentar el papel de la razón y de la ilustración en la vida social y demostrar la importancia de la actuación consciente de los hombres en la transformación de las relaciones sociales. Y aunque algunos ilustrados, e incluso demócratas revolucionarios franceses del siglo XVIII, se hallaban lejos del materialismo y del ateísmo, la filosofía materialista en su conjunto fue la base teórica del movimiento ideológico que se convirtió en el prólogo de la revolución burguesa de Francia que habría de triunfar a fines del siglo XVIII.

1. Desarrollo de la filosofía francesa a fines del siglo XVII y principios del XVIII. El escepticismo de Pedro Bayle. El materialismo y el comunismo utópico de Juan Meslier.

Los primeros brotes de la ideología antifeudal de la Ilustración francesa y del pensamiento filosófico anticlerical, ligado a ella, surgieron entre finales del siglo XVII y comienzos del XVIII.

Uno de los primeros ilustrados burgueses de Francia fue *Pedro Bayle* (1647-1706).

Nació en el pueblecito de Carlá, cerca de Toulouse, en la familia de un pastor protestante. Estudió en las universidades de Toulouse y Ginebra. Fue profesor de filosofía en la academia protestante de Sedán. Después de la clausura de la academia por Luis XIV, siendo como era protestante, se vio obligado a emigrar a Holanda. Allí fue profesor de filosofía de la Universidad de Rotterdam hasta que fue separado de ella a iniciativa de los teólogos protestantes.

Por sus numerosos folletos contra el catolicismo, Bayle se hizo famoso como propagandista de la tolerancia religiosa. Al luchar al principio contra el catolicismo, desde las posiciones de la religión protestante, Bayle expresaba ideas que resultaban peligrosas no sólo para los católicos, sino también para los protestantes, quienes consideraban inadmisibles sus prédicas en favor de una actitud indiferente y pasiva hacia la religión. La polémica de Bayle con los católicos se convirtió en una polémica con sus antiguos correligionarios protestantes.

En su principal obra filosófica, el *Diccionario histórico y crítico* (1695), se mostró escéptico hacia la religión y desafió la concepción feudal del mundo, oponiendo a la religión la "luz natural de la razón".

"El hombre que *teóricamente* hizo perder su crédito —escribían Marx y Engels— a la metafísica del siglo XVII y a toda la metafísica fue *Pierre Bayle*. Su arma era el *escepticismo*, forjado a base de las mismas fórmulas mágicas metafísicas. Su punto de partida, en un principio, fue la metafísica cartesiana...; la duda religiosa empujó a Bayle a la duda en la metafísica, que servía de punto de apoyo a aquella fe. De aquí que sometiese

a crítica la metafísica en toda su trayectoria histórica. Se convirtió en su historiador, pero para escribir la historia de su muerte." [8]

La concepción filosófica de Bayle adolecía de indecisión e inconsecuencia; sin embargo, sus ideas avanzadas desempeñaron un papel progresivo en la vida ideológica de Francia.

Después de comenzar exigiendo la tolerancia religiosa y de someter a crítica al catolicismo, Bayle llegó a afirmar la posibilidad de una verdadera moral, independiente de la fe religiosa, y a reconocer, finalmente, que los ateos podían ser no menos morales que los creyentes. Sostuvo que era posible la existencia de una sociedad formada exclusivamente por ateos y demostró, por último, que lo que degrada al hombre no es el ateísmo, sino la superstición y la idolatría.

Al combatir la teología y la filosofía especulativa con ayuda del escepticismo, Bayle despejó el camino para que florecieran en Francia las ideas de la ilustración y del materialismo.

Citando la expresión de un escritor francés, Marx y Engels decían que "*Pierre Bayle* fue... «*el último de los metafísicos* en el *sentido* del siglo XVII y el *primero de los filósofos a la manera del* XVIII»".[9]

Declararse en favor de la tolerancia religiosa en las condiciones de la dictadura espiritual de la Iglesia, exigir la libertad de conciencia hasta admitir incluso el ateísmo, propugnar la separación de la moral de la religión y demostrar la incompatibilidad entre la fe y la razón, y entre la religión y la ciencia, como había hecho en todos estos aspectos Pedro Bayle, significaba amenazar las bases mismas de la concepción teológica del mundo y situarse en el umbral mismo del anticlericalismo combativo y del ateísmo militante de los materialistas.

A comienzos del siglo XVIII se enfrentó al régimen feudal-absolutista, a la religión y a la Iglesia, *Juan Meslier* (1664-1729), descollante ilustrado de la ideología democrático-revolucionaria, filósofo materialista y comunista utópico. Era hijo de un tejedor rural. Después de terminar sus estudios en el seminario eclesiástico se ordenó de sacerdote y, desde 1689, fue cura de aldea en Etrepigny, Champaña. La vida entre los campesinos le permitió ver la inhumana explotación de los trabajadores y contribuyó a liberarle de las trabas de la concepción teológica del mundo. En 1716 habló desde el púlpito de la iglesia contra el señor De Tuly, dueño de Etrepigny, condenando la crueldad con que trataba a los campesinos. Esta defensa audaz de los campesinos concitó contra Meslier la ira del arzobispo de Reims.

Sus ideas filosóficas y político-sociales, que recogían los anhelos de los pobres del campo, las expuso Meslier en la obra que lleva por título *Testamento*. Se divulgó por primera vez en copias manuscritas en 1730, y, en 1762, fueron publicados por Voltaire extractos de ella. El texto íntegro no apareció hasta 1864.

Con la doctrina de Meslier brillan por primera vez los rayos revolucionarios de la dictadura jacobina. Su carácter combativo llena de horror a los historiadores burgueses de la filosofía y de ahí que se rodee de silen-

[8] Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia*, traducción española de Wenceslao Roces, pág. 193. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.
[9] Ibídem, pág. 194.

cio a su doctrina hasta el punto de que ni siquiera el nombre de Meslier se cita en los cursos de historia de la filosofía. Y, sin embargo, Meslier debe ser reconocido, con todo derecho, como el primer materialista y ateo francés del siglo XVIII.

Su *Testamento* es un valioso documento ateo de ese siglo. Meslier dice allí que ha tomado la pluma para abrir, en la medida de sus fuerzas, los ojos de los hombres ante los errores y las supersticiones que les han inculcado. A la pregunta de cuál es el origen de la religión, Meslier da la respuesta típica de un ilustrado: todas las religiones son el fruto de la ignorancia, de la superstición y de la idolatría, y del engaño del pueblo por los explotadores. "Todo esto lo inventaron... astutos y sagaces políticos... y fue apoyado y afianzado por las leyes de los monarcas y de los poderosos de este mundo, quienes se valieron de esos infundios para frenar más fácilmente, con su ayuda, al pueblo, e imponer así su voluntad..." [10]

Meslier no comprendía las causas sociales del origen y de la propagación de la religión, pero sí veía claramente su papel como instrumento destinado a justificar la explotación del pueblo. En su *Testamento* expresaba el deseo de que "todos los poderosos y los señores nobles sean colgados y ahorcados..." [11]

Todas las religiones, dice, sólo son invenciones humanas y, por tanto, extravíos, ilusiones y engaños. "Todo lo que os predican con tanto ardor y tanta elocuencia vuestros teólogos y sacerdotes sobre la grandeza, la excelsitud y el carácter sagrado de los sacramentos que os obligan a aceptar; todo lo que os cuentan tan gravemente sobre sus imaginarios milagros; todo lo que os describen con tanto celo y tanta seguridad sobre las recompensas del cielo y los terribles tormentos del infierno sólo son, en el fondo, ilusiones, extravíos, engaños, infundios y patrañas; éstos fueron inventados primeramente por astutos y sagaces políticos y, tras ellos, los repitieron los embaucadores y charlatanes; más tarde, fueron creídos ciegamente por las gentes ignorantes del pueblo y, por último, los apoyaron el poder de los reyes y de los poderosos del mundo, quienes favorecían el engaño y el extravío, la superstición y la charlatanería, y reforzaban todo eso con sus propias leyes para frenar de ese modo a las masas y obligarlas a bailar al son que les tocan." [12]

Con un conocimiento perfecto de la Biblia y de la historia de las religiones, Juan Meslier critica convincentemente y con gran ingenio, rechazándolas a su vez, las pretensiones del cristianismo, del judaísmo y de otras religiones de ser verdaderas, "sagradas" y "milagrosas". Y no menos críticamente examina las llamadas "visiones" y "revelaciones divinas", las profecías del Antiguo Testamento y los dogmas cristianos.

Empleando un vivo y pintoresco lenguaje, audaz y rico en argumentos, el *Testamento* de Meslier señala los perjuicios que el opio de la religión acarrea al pueblo, y pone al desnudo los vínculos que unen a la Iglesia y al Estado en la sociedad feudal.

Afirma indignado que en Francia los ricos y los nobles disfrutan de todo el poder, de todos los bienes, de todas las riquezas y satisfacciones

[10] J. Meslier, *Testamento*, trad. rusa, t. I, pág. 82. Moscú, 1954.
[11] Obra citada, pág. 71.
[12] Obra citada, págs. 68-69.

y de todos los placeres, mientras que el pueblo carga solamente con los infortunios y desvelos, con todas las desventuras imaginables y con un trabajo extenuador. Los campesinos trabajan para los ricos y los nobles, en tanto que ellos mismos se ven privados de todo lo necesario y apenas pueden llevarse un pedazo de pan a la boca. Meslier enumera detalladamente todas las formas de explotación y muestra la triste situación de las masas explotadas, la indignante desigualdad entre pobres y ricos, entre las masas populares y los haraganes que dominan sobre ellas. La Iglesia apoya este orden injusto y la religión lo santifica, dice Meslier. Partiendo de esto, llega a conclusiones ateas: "Puesto que la religión cristiana tolera, aprueba y afianza esta inmensa, sorprendente y tan injusta desigualdad entre los estados y las situaciones de los hombres, esto sirve de clara demostración de que la religión no procede en modo alguno de Dios y que Dios no la ha establecido de ninguna manera, pues el buen sentido nos demuestra evidentemente que Dios, a quien se supone infinitamente bueno, sabio y justo, no podría querer establecer, sancionar y apoyar nunca tan grande y escandalosa injusticia." [13]

Meslier fue uno de los satíricos más audaces e implacables del régimen feudal. Decía que en la Francia de su tiempo, como sucedía en otros países, existían gentes que no hacían ningún bien a la sociedad y que incluso eran perjudiciales para ella. Por ejemplo, los haraganes ricos, que vivían de sus rentas o de sus ingresos anuales, no sólo no proporcionaban ningún bien a la sociedad, sino que como gusanos devoraban al pueblo. Entre las gentes ociosas, nocivas para la sociedad, incluía también a todo el clero, tanto al "blanco" como el "negro",[14] con todos sus diversos monseñores, abades, canónigos y, especialmente, con el número verdaderamente monstruoso de monjes y monjas.

Según Meslier, el daño social que acarrea la religión consiste en que es un punto de apoyo de la tiranía. La mayor parte de los pueblos viven esclavizados por sus monarcas, tira·os orgullosos y altivos. Entre los aduladores más celosos de los monarca y más serviles para con ellos figuran los "santos padres", es decir, los papas, los obispos y, en general, toda la clerecía.

"Esto demuestra palmariamente que la religión cristiana tolera, aprueba e incluso legítima la tiranía de los príncipes y de los reyes, así como todos los abusos de que acabo de hablar. Y puesto que todos los abusos y la tiranía de los príncipes y de los reyes contradicen totalmente la justicia y la verdad natural; puesto que se oponen por completo al buen gobierno de los pueblos y, como he dicho antes, son la fuente, la raíz y la causa de todos los vicios, de todos los males, de todos los infortunios y de todas las maldades de los hombres, es evidente que la religión cristiana tolera, aprueba e incluso legítima de ese modo el mal gobierno." [15]

Reflejando los intereses de las masas populares oprimidas, el *Testamento* de Meslier contrapone los trabajadores a las gentes ociosas, es decir, a los nobles, a los clérigos y a los ricos. Así, pues, aunque no tenía una idea clara de las verdaderas causas del origen y de la propagación

[13] J. Meslier, *Testamento*, trad. rusa, t. II, págs. 167-168.

[14] En la Iglesia Ortodoxa, se llama clero blanco al que no hace votos rigurosos, a diferencia del clero negro o monástico. *(N. del T.)*

[15] J. Meslier, *Testamento*, trad. rusa, t. II, págs. 279-280.

de las religiones, comenzaba a comprender el papel de la Iglesia como instrumento de opresión de las masas populares.

Meslier opone la filosofía materialista a la religión. Reconoce como fundamento de todos los fenómenos de la naturaleza la materia eterna e infinita, formada por innumerables partículas ínfimas, cuyos movimientos y combinaciones engendran todos los cuerpos, los múltiples fenómenos naturales. El reconocimiento de la materialidad del mundo se une directamente en él a la negación de la existencia de Dios. Su materialismo se halla vinculado íntimamente a su ateísmo.

"La materia es el ser en general —dice Meslier— que sólo por sí misma puede tener su existencia y su movimiento; una vez que suponemos esto, disponemos ya de un principio claro que no sólo elimina inmediatamente todas las dificultades, contradicciones y cosas absurdas, que se derivan de la idea de la creación del mundo, sino que puede abrirse una vía fácil para el conocimiento y la explicación física y moral de todos los fenómenos de la naturaleza." [16]

Materia, tiempo, espacio y leyes naturales no han podido ser creados por Dios y solamente son explicables partiendo de la existencia eterna de la naturaleza misma.

Según Meslier, el reconocimiento del mundo material, visible para nosotros, excluye absolutamente ese supuesto y fantástico ser que los teólogos llaman Dios. La doctrina teológica de la creación del mundo es disparatada y absurda; muy distinto carácter tiene, en cambio, la teoría del origen natural de las cosas desde la materia que constituye su fundamento.

¿Por qué no suponer —se preguntaba Meslier— que la materia es eterna y tiene en sí misma su principio? Nuestros propios ojos pueden convencernos de que la materia existe, de que no es ninguna sustancia imaginaria o fantástica, de que posee la capacidad de moverse y de que parte de ella es divisible. En cambio, no vemos ni podemos ver el ser que pudiera haber creado la materia o transmitirle su movimiento, "ya que sólo la idea de una materia universal, que se mueve en distintas direcciones y puede adoptar, día tras día, miles y miles de formas diversas por medio de las diferentes combinaciones de sus partes, nos demuestra claramente que todo lo existente en la naturaleza puede crearse conforme a las leyes del movimiento y por medio de la unión, combinación y modificación de partes de materia".[17]

Armonizando la exigencia cartesiana de claridad y distinción como criterio de verdad con la doctrina sensualista de Locke, Meslier se opuso al pirronismo, es decir, al escepticismo, y adoptó el siguiente principio como punto de partida de su teoría materialista: vemos con nuestros propios ojos que existe el mundo material; esta percepción nuestra se distingue por su absoluta claridad y distinción. Por tanto, de aquí se deduce necesariamente que no existe ningún Dios y que la religión es un engaño. "En todas las cosas, el ser en general es lo que constituye su primer principio, su esencia primera y su fundamento; por consiguiente, el ser es el primer principio y el fundamento último de todas las cosas. Y puesto que el ser nunca empezó

[16] J. Meslier, *Testamento*, trad. rusa, t. II, pág. 312.
[17] Obra citada, págs. 312-313.

a existir y siempre ha sido..., y puesto que todas las cosas no son sino modificaciones diversas del ser, de aquí se deduce con toda evidencia que nada ha sido creado y que, por tanto, no hay tampoco un creador." [18]

La naturaleza es, según Meslier, el ser material, percibido por los sentidos; para su explicación es absurdo suponer la existencia de fantásticos seres inmateriales, ya que éstos no pueden crear ni siquiera una mosca. El mundo material, percibido por los sentidos y absolutamente independiente de la fuerza o voluntad de cualquier otro ser, ha existido siempre, existe y seguirá existiendo. La afirmación de quienes creen en Dios, según la cual cierto espíritu divino es el creador de todas las cosas, es falsa también, puesto que no existe una fuerza capaz de crear algo de la nada. El tiempo, el espacio y la materia no han sido creados, ni podían serlo, de la nada.

El tiempo no es, según la teoría materialista de Meslier, una sustancia espiritual ni material, pero tampoco es nada; existe, tiene propiedades y es mensurable. El tiempo es duración; un tiempo breve o largo significa una breve o larga duración. Minutos, horas, días, años y siglos designan diversas divisiones de las partes de esa duración. De donde se desprende, según Meslier, que el tiempo debe definirse como la duración del ser originario, de la sustancia material.

La duración de las cosas, las cuales tienen principio y fin, no puede constituir el tiempo, ya que éste existía antes de su aparición y sigue existiendo después de la desaparición de ellas. El tiempo es la duración del mundo material en su conjunto.

"Solamente la duración del ser estable y permanente puede constituir el tiempo, y puesto que sólo el ser primario es estable y permanente y puesto que sólo él es uno —sin principio ni fin— y no podría existir sin su propia duración, y, a su vez, su propia duración no podría existir sin él, cabe deducir de esto que su duración, que forma precisamente lo que llamamos tiempo, no tiene principio ni fin." [19]

Aproximando los conceptos de lugar, espacio y extensión, el materialista francés define el lugar como el espacio limitado o la extensión limitada que contiene en su seno a un cuerpo dado; el espacio es para él una extensión más vasta que el lugar dentro de la cual caben muchos cuerpos, y la extensión es el espacio ilimitado y sin fin que abarca el mundo material infinito. A despecho de las afirmaciones de los discípulos de Descartes, la sustancia material no puede ser reducida a la extensión.

Meslier sostenía que los cuerpos pueden moverse por sí mismos, sin necesidad de ningún motor sobrenatural o espiritual. Definía el movimiento no como la esencia del cuerpo, sino como un atributo de su naturaleza. Adhiriéndose en la concepción del movimiento a la física cartesiana, Meslier subrayaba especialmente que la fuente del movimiento de la materia está en ella misma. "Sólo la materia puede impulsar a la materia, ejercer una acción o presión sobre ella y moverla; por consiguiente, lo que no es materia no puede mover a la materia." [20]

Así, pues, la materia tiene, según Meslier, una capacidad autónoma de movimiento. La materia, que se mueve eterna e independientemente en el

[18] J. Meslier, *Testamento*, trad. rusa, ed. cit., t. II, pág. 321.
[19] Obra citada, pág. 356.
[20] Obra citada, pág. 385.

espacio y en el tiempo, se halla sujeta a la necesidad. Los fenómenos naturales son engendrados por causas naturales, pero junto a la necesidad también se manifiesta la contingencia y, además de las causas necesarias, existen las causas contingentes; sin embargo, en la naturaleza no hay finalidad alguna, de la misma manera que tampoco hay ningún primer motor divino.

Para defender y fundamentar su teoría materialista, Meslier formuló su doctrina de las tres causas. De acuerdo con ella, las causas principales de todos los fenómenos de la naturaleza son la causa sustancial, la causa formal y la causa eficiente (en contraste con Aristóteles, rechazó la causa final o fin). Definía la causa sustancial de las cosas como la causa fundamental de su ser, es decir, como aquello de que todas están hechas; la causa formal, como aquello que las hace específicas o pertenecientes a un género o especie determinados; por último, definía la causa eficiente como lo que forma, establece y coloca todo. Con su teoría de las "tres causas" Meslier apuntaba directamente al aristotelismo medieval como fundamento teórico de la teología.

Por lo que se refiere a la causa fundamental del ser de las cosas, es decir, a su causa sustancial, para todo el mundo está claro, decía Meslier, que se trata de la materia, pues si las cosas son materiales y corpóreas, precisamente la materia debe ser su fundamento. Del mismo modo, la causa formal no es más que la combinación interna y externa de las partes de la materia. Para la generación y formación de los múltiples y diversos fenómenos naturales no se requiere otra cosa que diferentes combinaciones y modificaciones de dichas partes de la materia. En este caso, como en todos los demás, no se necesita en absoluto ningún motor sobrenatural e inmaterial. Por último, la causa eficiente está también en la propia naturaleza, ya que los multiformes fenómenos naturales son engendrados por el movimiento de la materia y por las diversas combinaciones de sus partes. "Es evidente que todas las obras de la naturaleza, incluso las más bellas, perfectas y admirables, sólo dependen en su formación y en su desintegración del movimiento de la materia y de la combinación o disgregación de sus partículas. Este movimiento de la materia solamente puede proceder de la materia misma... Las citadas combinaciones y disgregaciones de la materia no son más que el efecto de su movimiento y del movimiento regular o desordenado de sus partículas." [21]

Así, pues, estas tres causas fundamentales de la aparición y del cambio de los fenómenos de la naturaleza son materiales; para Dios no queda sitio en el mundo ni fuera de él. "...Todas las obras de la naturaleza se crearon originariamente y siguen creándose aún conforme a las ciegas leyes naturales del movimiento de las partículas materiales de que están compuestas; por consiguiente, nada hay en la naturaleza que muestre o demuestre la existencia de un Dios todopoderoso e infinito." [22]

Según Meslier, en el universo infinito se mueven eternamente un número infinito de partículas materiales. Puesto que la materia llena todo el espacio, sus partículas se encuentran y chocan entre sí, se combinan de diverso modo y, finalmente, resultan de ello los múltiples y variados fenó-

[21] J. Meslier, *Testamento*, trad. rusa, t. III, págs. 160-161.
[22] Obra citada, pág. 192.

menos de la naturaleza. Entre los muchos géneros de movimiento de la materia figuran los movimientos regulares y los irregulares. Gracias a la combinación de los multiformes movimientos de la materia se producen, de la manera más natural, tanto las bellas creaciones de la naturaleza como las cosas deformes y monstruosas. Con ello reconocía Meslier que una y la misma materia es el fundamento del mundo inorgánico y del orgánico. La materia "es una y la misma en la formación, producción y nutrición de todas las plantas y de todos los animales, sin excluir siquiera al hombre; este último, como todos los demás seres, es producido, engendrado y alimentado por esa misma materia. La materia se limita a cambiar distintamente en todos los objetos posibles." [23]

Meslier admitía que la conciencia es un producto de la materia y pensaba que determinadas modificaciones materiales provocan en el hombre ciertos pensamientos y sensaciones. Mostrándose de acuerdo con el materialista y ateo de la antigua Roma, Tito Lucrecio Caro, citaba pasajes de su poema *Sobre la naturaleza de las cosas* relativos a la materialidad del alma. "La vida y el pensamiento no son sustancias absolutas, específicas o particulares —decía Meslier—, sino simples modificaciones de la sustancia viviente y pensante; estas modificaciones consisten en la posibilidad o facultad de pensar y razonar, propia de ciertos seres, que en unos es mayor, es decir, más independiente, más libre, que en otros." [24]

Meslier reconocía tanto la capacidad cognoscitiva de la razón como de los sentidos. "...Cuanto vemos —decía—, cuanto percibimos y conocemos es, indiscutiblemente, materia y sólo materia. Quitadnos los ojos y no veremos nada. Quitadnos los oídos y no oiremos nada. Quitadnos las manos y perderemos toda sensación de tacto, fuera del que percibamos, muy imperfectamente, con otras partes del cuerpo. Quitadnos la cabeza y con ella el cerebro, y no pensaremos ni conoceremos nada." [25]

El utopista Meslier soñaba con un régimen futuro de igualdad universal, que llegaría cuando los hombres comprendiesen el ideal del bien colectivo. Veía esta sociedad futura como una unión de comunidades libres, cuyos miembros realizarían un trabajo útil y disfrutarían de su derecho natural a ser libres y de sus bienes vitales. Los miembros de las comunidades estarían unidos por un cariño y una benevolencia mutuos. Y la tarea del poder central consistiría, según Meslier, en contribuir a una buena organización de la vida social.

Al considerar toda la historia de la humanidad como la historia de los sufrimientos de las masas populares, Meslier explicaba estos sufrimientos de un modo idealista, pura y sencillamente por la ignorancia del pueblo y por el engaño en que lo mantenían el clero y las autoridades.

A principios del siglo XVIII, en una época en que proletariado aún no se había constituido como clase, el comunismo utópico de Meslier —expresión de los anhelos de clases trabajadoras oprimidas— representaba una de las tendencias más progresivas del pensamiento social francés.

[23] J. Meslier, *Testamento*, trad. rusa, t. III, pág. 169.
[24] Obra citada, pág. 316.
[25] Obra citada, pág. 277.

2. Los ilustrados burgueses del siglo XVIII en Francia. Voltaire. Montesquieu. Condillac

Ya en la primera mitad del siglo XVIII, los ilustrados burgueses, encabezados por Voltaire, combatían en Francia los pilares ideológicos y políticos del Estado feudal-absolutista. Sin embargo, aunque dirigían el golpe principal contra la dictadura espiritual de la Iglesia no eran ateos, sino teístas. En filosofía y sociología combinaban sus tendencias materialistas con el idealismo, y en política eran partidarios, en general, de una transformación gradual del régimen político y social que sirviera los intereses de la burguesía.

Francisco María Voltaire (Arouet), jefe de los ilustrados burgueses de la primera mitad del siglo XVIII, nació en París en 1694 y murió en 1778. Por su actividad contra la aristocracia feudal fue recluido dos veces en la Bastilla; más tarde fue expulsado de Francia, pasando tres años en Inglaterra.

De regreso a la patria publicó, en 1773, sus *Cartas filosóficas* (llamadas también *Cartas sobre los ingleses)*, en las que exponía sus ideas filosóficas. Esta obra fue arrojada a la hoguera por la propia mano del verdugo. Posteriormente escribió su *Tratado de metafísica* (1734), *Elementos de la filosofía de Newton* (1738) y otras.

Entre sus obras filosóficas posteriores figuran el *Diccionario filosófico*, las *Cartas de Memmius a Cicerón, Sobre el alma, Diálogos de Evemero*, etc. Para comprender las ideas filosóficas volterianas tiene gran importancia su correspondencia, especialmente su carta a De Formont (1736), y sus obras literarias. De 1750 a 1753 vivió en Prusia; de 1758 a 1778 en Suiza y en su hacienda de Ferney, en la frontera con este país.

Voltaire luchó infatigablemente contra la ideología feudal y bajo la consigna de "¡aplastad a la infame!" se enfrentó audazmente a la Iglesia Católica y al Papa.

Su *Historia de Rusia* (t. I, 1759; t. II, 1763) influyó positivamente en la difusión en Francia y, en general, en Europa Occidental de ideas exentas de prejuicios sobre Rusia y el pueblo ruso, así como sobre su ciencia, literatura y cultura.

El ideal político volteriano antes de la década del 70 era la monarquía "ilustrada"; más tarde, al agudizarse las contradicciones entre el "tercer estado" y el régimen absolutista, Voltaire reconoció la superioridad de la república sobre la monarquía como forma de gobierno.

Las ideas político-sociales de Voltaire tenían cierto sello de aristocratismo. Con frecuencia adoptaba una actitud desdeñosa e incluso hostil hacia las masas populares. Siendo como era un enemigo convencido y porfiado de la Iglesia, consideraba necesario el mantenimiento de la religión para sujetar al pueblo. Y, en este sentido, decía: "Si Dios no existiera, habría que inventarlo."

Pese a ello, Voltaire fue combatiente incansable contra el despotismo y la arbitrariedad feudal y un heraldo de las libertades democrático-burguesas. Exigió la supresión de las cargas feudales, la abolición de la reglamentación medieval de la vida social y la abolición de los privilegios de casta de la nobleza y del clero. Ridiculizaba y trastrocaba la ideología

teológico-feudal. La ingeniosa sátira de Voltaire y su mordaz ironía contribuyeron a la preparación ideológica de la revolución burguesa.

Voltaire era un teísta en el que se combinaban tendencias materialistas con concesiones al idealismo. A la vez que rendía tributo a Locke y aprovechaba su doctrina sensualista, Voltaire lo consideraba como un pensador poco audaz y resuelto en la crítica de la ideología feudal. En la evolución filosófica de Voltaire influyeron considerablemente las tradiciones del pensamiento avanzado francés del siglo XVII, especialmente el escepticismo de Montaigne, la física materialista cartesiana y las ideas materialistas de Gassendi sobre el papel de la experiencia.

Al rechazar la doctrina eclesiástica de la revelación, de la superioridad de la religión sobre la razón, así como la idea de que la religión le ha sido dada al hombre por su propia naturaleza, Voltaire afirmaba que el problema de la existencia o inexistencia de Dios debía resolverse con ayuda de la razón; pero el estudio de la naturaleza debía basarse en su conocimiento empírico, en la ciencia, libre de toda intervención de la religión.

Los problemas filosóficos deben abordarse, según Voltaire, con la misma objetividad que los fenómenos astronómicos. La tarea del filósofo estriba en explicar, después de rechazar los dogmas religiosos, en qué consiste la facultad de pensar, cómo surgen las ideas en el hombre, si existe o no un alma humana distinta del cuerpo y si ésta es libre, eterna, etc. La solución de la mayoría de esas cuestiones dependerá de que se admita o se niegue la existencia de Dios.

Después de examinar críticamente las pruebas teológicas de la existencia de Dios, llegó finalmente a la conclusión de que si bien no puede probarse su existencia, es absolutamente probable. Pero aunque reconozcamos la existencia de Dios, nada podemos decir de su esencia y de sus atributos. Según la concepción teísta de Voltaire, por Dios hay que entender el "principio eficiente" del universo. "...Yo no haré más que pronunciar el nombre de Dios como un papagayo o un necio, si no tengo la idea de una causa necesaria, inmensa y eficiente, que está presente en todos los efectos, en todo lugar y en todo tiempo." [26]

Tras de rechazar al Dios de los teólogos, Voltaire admite a Dios como el "primer motor" que lo pone todo en movimiento en la naturaleza; en este sentido, le llama el "gran geómetra".

A lo largo de decenios de actividad filosófica cambió el teísmo de Voltaire y evolucionó su concepción del "primer motor". En sus primeras obras, dicha concepción iba unida al reconocimiento de una finalidad originaria en los fenómenos de la naturaleza, regidos por el "geómetra" universal, pero más tarde Voltaire abandonó el punto de vista teleológico, sometiendo esta concepción de la naturaleza a una severa crítica. Demostró entonces la inconsistencia de la teleología tanto en su forma tradicional como en la forma leibniziana de la "armonía preestablecida". Por alejado que estuviera el teísta Voltaire del ateísmo militante de los materialistas, es evidente que su aguda crítica de la concepción teleológica del mundo y de la teología medieval prestó, en general, un importante servicio histórico.

[26] Voltaire, *Oeuvres complètes*, t. VI, pág. 63. París, 1843.

Acercándose a la "línea democritiana" en el campo de la filosofía, rechazó Voltaire las concepciones de los idealistas subjetivos, expresadas por él mismo en estos términos: "Nuestros sentidos nos proporcionan ideas, según ellos; sin embargo, tal vez nuestra conciencia reciba esas percepciones sin que exista fuera de ella ningún objeto." [27]

Al criticar a los idealistas subjetivos defendía la tesis materialista de que "los objetos exteriores existen efectivamente". Al decir de Voltaire, si algunos filósofos no dudaran de las cosas más evidentes, no valdría la pena discutir esto. Dichos filósofos rechazan sin razón alguna la sustancia, reduciéndola a un conjunto de percepciones y, de ese modo, niegan la existencia objetiva de las cosas fuera de nuestra conciencia. Claramente vio Voltaire que el meollo de la disputa estaba en el reconocimiento o en la negación de la existencia de los objetos fuera de nuestra conciencia.

Señalaba Voltaire que negar la existencia objetiva de los objetos fuera de la conciencia humana equivalía a identificar la vida con el sueño, y las sensaciones con las imágenes oníricas. Ahora bien, en el sueño sólo vemos lo que conserva nuestra memoria, mientras que nuestras sensaciones son, en realidad, el resultado de la acción de los objetos exteriores sobre nuestros órganos sensoriales. Así, pues, al oponerse a los idealistas subjetivos, Voltaire reconocía la existencia de los "objetos exteriores" y su acción sobre los órganos de los sentidos, como resultado de la cual se forman las sensaciones. El idealismo subjetivo era para él un punto de vista absurdo. "Si, por ejemplo —decía—, la piedra que cae nos rompe un hombro, es difícil admitir que esto haya sucedido merced al esfuerzo de la memoria." [28]

La sensación de dureza, dice Voltaire, surge gracias a la extensión y a la impenetrabilidad de los objetos materiales que actúan sobre nuestros órganos sensoriales. Si no existen objetos externos reales, ¿cómo se explica que el fuego me queme en la realidad y no queme durante el sueño?

La idea volteriana de que el idealismo subjetivo conduce a negar la existencia de los demás hombres tuvo una gran significación filosófica. Si yo escribo en un papel pensamientos míos, decía el filósofo francés, y otro hombre se pone a leer en voz alta lo que he escrito, ¿cómo podemos explicar el hecho de que yo escuche y entienda esos pensamientos, si este hombre no existe objetivamente y, en realidad, no lee lo que he escrito?

Resumiendo su crítica del idealismo subjetivo, escribía Voltaire: "Sea lo que fuere, puesto que mi propósito fundamental es estudiar al hombre social, y dado que no puedo ser social si la sociedad no existe y, por tanto, si no existen los objetos fuera de nosotros, los pirronistas me permitirán empezar con el firme convencimiento de que existen los objetos, pues en caso contrario tendría que negar también la existencia de esos señores." [29]

Gran interés reviste la solución de Voltaire al problema de las relaciones mutuas entre los factores sensible y racional del conocimiento. Después de rechazar la doctrina cartesiana de las ideas innatas y continuando la orientación empirista de Gassendi y Locke en la teoría del conocimien-

[27] Voltaire, *Oeuvres complètes*, t. VI, pág. 11.
[28] Ibídem, pág. 11.
[29] Ibídem, pág. 12.

to, Voltaire defiende la tesis materialista de que los conceptos, las ideas generales, proceden de las sensaciones, de las "primeras ideas". "Es irrefutable que nuestras primeras ideas son las sensaciones. Poco a poco, de lo que actúa obre nuestros órganos de los sentidos, recibimos ideas complejas; nuestra memoria conserva estas percepciones; más tarde, las hacemos encajar bajo las ideas generales. Y de esta facultad, propia de nosotros, de formar y combinar de ese modo nuestras ideas surgen los vastos conocimientos humanos." [30]

Sin la ayuda de la experiencia, decía Voltaire, no podemos conocer nada. Negar el origen empírico de nuestros conocimientos equivale a renunciar al sentido común. Los órganos sensoriales son las puertas a través de las cuales penetran en nuestra conciencia todos nuestros conocimientos.

Según Voltaire, la verdad solamente se puede alcanzar por tres caminos: "Con ayuda de la intuición, de los sentidos *(yo existo, veo el Sol)*; por medio de las probabilidades acumuladas que ceden su lugar a la certidumbre *(existe una ciudad llamada Constantinopla)* o mediante la demostración *(los triángulos de igual base e igual altura son iguales entre sí)*." [31]

Pero Voltaire no desarrolló consecuentemente su sensualismo materialista. Afirmaba, en efecto, que la experiencia no sólo demuestra la existencia del mundo material, sino también la del "primer motor" o Dios.

Voltaire rechazaba tanto la doctrina teológica del dualismo del alma y del cuerpo como la doctrina dualista cartesiana de la sustancia espiritual y material. Naturalmente, decía, el pensamiento se distingue de la digestión, pero es absurdo suponer que existen dos sustancias, una que piensa y otra que digiere el alimento. A las gentes sencillas que no han perdido el sentido común les parece ridícula la afirmación de que "somos dos" y de que el alma es una sustancia especial.

"He preguntado a algunos de mis semejantes que labran la tierra, nuestra madre común..., si han tenido la sensación de que en cada uno hay dos, si meditando han llegado a descubrir que existe en ellos una sustancia inmortal, creada no obstante de la nada, que carece de extensión, que actúa sobre sus nervios sin tocarlos y que ha sido enviada al vientre materno seis semanas después de ser concebidos. Pensaron que quería reirme y, sin contestarme, siguieron labrando su tierra." [32]

La concepción religioso-idealista del alma como sustancia espiritual e inmortal, opuesta al cuerpo perecedero, contradice al sentido común y a la razón. Según Voltaire, el alma es la conciencia o capacidad de la materia propia de todos los seres vivientes. Como el escolástico inglés Duns Escoto, decía que Dios mismo dotó a la materia de facultad de pensar y que negar esta facultad a la materia significaba negar la omnipotencia divina. Como vemos, el teísta Voltaire aducía un argumento teológico para demostrar su concepción materialista de la conciencia.

Aceptando el punto de vista de Lucrecio, Voltaire admitía la conciencia como una propiedad de la materia. Nadie se atrevería a afirmar que la pulga tiene un alma inmortal; por tanto, tampoco la posee ningún ser viviente, como no la posee el hombre.

[30] Voltaire, *Oeuvres complètes*, t. VI, págs. 9-10.
[31] Ibídem, t. VII, pág. 597.
[32] Ibídem, t. VI, pág. 23.

Los teólogos atribuyen falsamente a los filósofos la idea de que el pensamiento es algo "compuesto de materia"; en verdad, es un atributo de la materia que carece de extensión y no es divisible. Por tanto, el alma no puede ser considerada como cierta sustancia espiritual, según afirma la religión.

"Por consiguiente, es muy probable —escribía Voltaire— que el pensamiento haya sido dado al cerebro por la naturaleza como da el crecimiento a los árboles; que pensemos con el cerebro de la misma manera que caminamos con los pies, y que deba decirse con Lucrecio:

> Afirmo que el espíritu —al que también llamamos inteligencia—, en el que asimismo habitan la razón y la conciencia viviente, es sólo una parte del hombre, como los pies y las manos.

"Pues bien, yo creo lo que nuestra razón nos obligaría a pensar, si la fe divina no nos convenciera de lo contrario; eso es lo que pensaba Locke, aunque no se atrevió a decirlo... Así, pues, el camino que lleva a pensar al cerebro es mucho más corto que el que conduce a que la cabeza se llene de no sé qué sustancia de la cual no tenemos idea alguna." [33]

Para conocer las leyes de los actos del alma y del cuerpo hay que dirigirse a la experiencia, pero ésta sólo nos dice lo que vemos con los ojos, escuchamos con los oídos y pensamos con la cabeza. Por ello, hay que renunciar totalmente a la fantástica concepción del alma como sustancia espiritual.

Los elementos materialistas de la filosofía de Voltaire aparecen no sólo en su gnoseología, sino también en su teoría del alma y del cuerpo, y especialmente en sus ideas sobre la naturaleza.

Un mérito histórico de Voltaire fue también el haber contribuido a la divulgación de la física de Newton.

"En la naturaleza todo se halla sujeto a movimiento —decía Voltaire—, todo provoca acción y reacción." [34] La rotación del Sol, la atracción de una paja hacia el centro de la Tierra, la atracción de la Tierra hacia el Sol y del Sol hacia la Tierra, las mareas altas y bajas, los fenómenos atmosféricos, todo ello testimonia el movimiento constante de la naturaleza. Las leyes del mundo orgánico y del inorgánico, la unidad de las leyes naturales y la ley de la gravitación universal permiten llegar a la conclusión de que existe una acción universal en la naturaleza. Al principio de la acción lo llamaba Voltaire el "geómetra universal"; pero con ello no postulaba la idea de que Dios es una sustancia especial, como afirmaba Descartes en su metafísica, sino pura y simplemente una capacidad de la naturaleza, el principio activo inherente a ella, de la misma manera que el alma es una facultad del cuerpo, su principio activo. Voltaire señalaba claramente que Dios es inseparable de la naturaleza entera y que tanto para Dios como para el hombre ser libre sólo significa una cosa: obrar. Así, pues, bajo un ropaje teísta, Voltaire desarrollaba en esencia una doctrina materialista de los fenómenos de la naturaleza.

Al defender la concepción determinista del mundo se pronunciaba, a la vez, contra la idea de fatalidad inexorable.

[33] Voltaire, *Oeuvres complètes*, t. XI, pág. 185. Los versos citados pertenecen al poema de Lucrecio *De la naturaleza de las cosas*.

[34] Ibídem, t. VI, pág. 45.

"Me parece, sin embargo —decía Voltaire refiriéndose a la necesidad—, que la verdad de este principio es utilizada de un modo extraño, pues deducen de él que no existe ningún átomo, por ínfimo que sea, cuyos movimientos no influyan en la estructura actual del mundo entero, y que no existe acontecimiento alguno, por insignificante que sea —trátese del hombre o de los animales—, que no sea un eslabón fundamental de la gran cadena del destino." [35]

La necesidad de los acontecimientos, según Voltaire, sólo se halla determinada por las "líneas rectas" de la conexión causal; las "pequeñas líneas colaterales" no desempeñan un papel esencial. La libertad y la necesidad no se contradicen entre sí; por el contrario, precisamente la necesidad universal es la premisa de la libertad humana, que Voltaire concibe como la capacidad de obrar.

Al rechazar la doctrina eclesiástica de la libertad de la voluntad y admitir la necesidad, la sujeción a leyes en la naturaleza, Voltaire sostenía, a la vez, que el hombre es libre cuando puede hacer lo que quiere, pero que no es libre de querer; es decir, no puede querer sin alguna causa. Esta tesis filosófica de la libertad fue la base teórica de su concepción política. La libertad social consiste, según Voltaire, en actuar conforme a leyes. El pensador ilustrado francés se pronuncia en favor de la libertad individual y de las libertades de palabra y de conciencia, y defiende asimismo el derecho de cada uno a vender libremente su trabajo.

La doctrina ilustrada de Voltaire, sus ideas antifeudales y sus manifestaciones en pro de las libertades burguesas contribuyeron considerablemente a la preparación ideológica de la revolución burguesa francesa de 1789-1794.

Entre los grandes ilustrados franceses de la primera mitad del siglo XVIII figuran *Carlos Luis Montesquieu* (1689-1755), que fue presidente del Parlamento de Burdeos.

En su primera obra, las *Cartas persas* (1721), satiriza mordazmente y critica el régimen feudal-absolutista de Francia. En sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y de la decadencia de los romanos* (1734) ofrece un primer esbozo de su teoría social; de acuerdo con su concepción historiográfica, el orto y el ocaso de la antigua Roma se explican por sus instituciones políticas y por las costumbres de sus habitantes.

La obra fundamental de Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (1748), es uno de los trabajos sociológicos más importantes del siglo XVIII. En torno a él estalló una aguda lucha ideológica; contra su autor arremetieron los juristas del rey, los jesuitas, los teólogos y los escolásticos.

La idea fundamental y progresiva de su sociología era la de reconocer que la sociedad, al igual que la naturaleza, se halla sujeta a leyes naturales. Montesquieu rechazaba la doctrina medieval providencialista y criticaba la tesis de Hobbes acerca de un estado natural del hombre, entendido como la "guerra de todos contra todos". Según Montesquieu, el estado natural de los hombres es un estado de paz y de igualdad entre ellos.

Montesquieu fue el fundador de la tendencia "geográfica" en la sociología burguesa. Afirmaba que las leyes de un país se hallan condicionadas por su clima y suelo, así como por su economía, religión dominante e

[35] Voltaire, *Oeuvres complètes*, t. VII, pág. 320.

instituciones políticas. Este punto de vista fue criticado profundamente por los materialistas franceses. Helvecio veía acertadamente en esta doctrina un medio para perpetuar la desigualdad entre los pueblos.

Montesquieu fue uno de los fundadores de la teoría burguesa del derecho; consideraba que éste se funda en la razón humana.

Pronunciándose contra la monarquía absoluta francesa, afirmaba que Francia no necesitaba reformas al estilo inglés, sino una transformación revolucionaria. Cifraba su ideal político en una monarquía constitucional "ilustrada" que garantizase la libertad civil y la división de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial. Su doctrina de la división de poderes, que desarrollaba ideas de Locke, sirvió de base a las teorías políticas de los ideólogos burgueses durante la revolución burguesa del siglo XVIII.

Montesquieu se interesó vivamente por la vida de Rusia y de sus pueblos, adoptó una actitud categóricamente negativa hacia el régimen autocrático de Rusia, pero estaba lejos de identificar al zarismo con el pueblo ruso. Por el contrario, en *El espíritu de las leyes* hablaba con entusiasmo de los mejores rasgos del carácter del pueblo ruso, de sus hábitos y costumbres.

Pensaba Montesquieu que el progreso de Rusia exigía la supresión del régimen de servidumbre, la abolición de las leyes que frenaban el desarrollo económico del país y el fortalecimiento del "tercer estado" (es decir, de los artesanos y comerciantes). Así, pues, los programas de transformación que proponía para Francia y Rusia tenían mucho de común.

Montesquieu era teísta. Al rechazar al Dios de la religión católica y de otras religiones, admitía la existencia de un principio sobrenatural, divino. Pero el teísmo no agotaba todo el contenido de su concepción filosófica del mundo; en sus ideas, como en Voltaire, se revelaban elementos materialistas junto con su teísmo. Sometió a crítica el idealismo de Platón, de Sócrates y de Malebranche. A su manera de ver, el mundo de las 'ideas" platónicas se reduce a conceptos, divorciados de la realidad y considerados por el hombre al margen de su conocimiento de la naturaleza.

Montesquieu afirmaba que los hombres primitivos conocían el mundo, al principio, con ayuda de los sentidos, y que más tarde, con el concurso de la razón, llegaron gradualmente a generalizar los datos sensibles. El filósofo francés subrayaba la importancia de las sensaciones, del conocimiento empírico de las cosas reales. El empirismo materialista y el sensualismo es un fuerte hilo de engarce a través de toda su obra.

La convicción de que el conocimiento tiene su origen en la experiencia, el reconocimiento de la verdad objetiva y la crítica del idealismo y del agnosticismo, tales son los rasgos fundamentales de las concepciones gnoseológicas de Montesquieu.

Formuló asimismo la idea de que el mundo se halla sujeto a leyes. "En el sentido más amplio del término —escribía Montesquieu— las leyes son relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas; en este sentido, todo cuanto existe se halla sometido a leyes: Dios, el mundo material, los seres de una razón sobrehumana, los animales y el hombre." [36]

[36] C. de Montesquieu, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 163, Moscú, 1955.

La lucha de Montesquieu contra la teología y su sierva, la escolástica medieval, desempeñó un papel importante en la vida social francesa del siglo XVIII.

En todas sus obras, incluyendo a las primeras, Montesquieu adopta una actitud crítica al referirse a la religión. Ya en la antigua Roma, decía, la religión era sólo un instrumento en manos de los jefes políticos. En la sociedad actual, agregaba, los clérigos adulan a los monarcas y cuando no pueden tiranizar al pueblo, están interesados en mantenerlo en la ignorancia. Montesquieu puso de relieve el daño espiritual, político y económico que el clero monástico y eclesiástico causa a la sociedad; afirmaba indignado que los frailes son gente ociosa y parasitaria y que los conventos y las iglesias atesoran cuantiosas riquezas. Por último, arremetió enérgicamente contra los jesuitas.

Su polémica con el clero le sirvió para defender los derechos de la investigación científica, señalando que la ciencia debe ser libre e independiente frente a las pretensiones de la Iglesia.

Las ideas sociales y filosóficas de Montesquieu, junto con las de Voltaire, desempeñaron un papel muy importante en la preparación ideológica de la revolución burguesa de Francia de 1789 a 1794.

Esteban Bonnot de Condillac (1715-1780), filósofo francés ilustrado, desempeñó también un papel importante en la lucha contra la ideología feudal en Francia. Nació en Grenoble en una familia aristocrática. Pese a ser sacerdote y abad católico, hizo mucho por socavar la ideología feudal eclesiástica. Como Voltaire, era teísta. En sus obras filosóficas *Tratado de los sistemas en los que se descubren sus defectos y sus méritos* (1749), *Tratado de las sensaciones* (1754) y *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746), demostró que la metafísica especulativa del siglo XVII había llegado a su fin y que se abría la época de la investigación empírica de la naturaleza.

Como partidario del sensualismo lockeano, contribuyó a la difusión de las ideas de Locke en Francia, después de reelaborarlas; sobre esta base teórica libró una lucha contra el racionalismo del siglo XVII. Su filosofía se proponía como tarea principal la fundamentación del empirismo y del sensualismo. Para Condillac, la sensación es la única fuente del pensamiento, y la experiencia es la base de todo conocimiento científico.

"El discípulo *directo* e intérprete francés de Locke, Condillac —decía Marx en *La Sagrada Familia*—, enderezó inmediatamente el sensualismo lockeano contra la *metafísica* del siglo XVII. Demostró que los franceses la habían repudiado con razón, como un simple amaño de la imaginación y de los prejuicios teológicos." [37]

En su *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* demostró que no sólo el alma, sino también el "arte de la percepción sensorial" son obra de la experiencia y del hábito. Todo el desarrollo humano depende, por tanto, de la percepción y de las condiciones externas.

Condillac sometió a una severa crítica la gnoseología idealista y metafísica de Descartes, sobre todo su teoría de las "ideas innatas". La refutación de la tesis del carácter innato de los conceptos, de las ideas particu-

[37] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. de W. Roces, pág. 196. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.

lares, es relativamente fácil, decía Condillac; mucho más difícil es impugnar la teoría del carácter innato de las ideas o de los conceptos abstractos, ya que su procedencia de las sensaciones es menos evidente y exige ser examinada profundamente.

Al racionalismo idealista cartesiano oponía Condillac su sensualismo materialista. "De acuerdo con la teoría que afirma que todos nuestros conocimientos derivan de la experiencia —escribía—, no hay nada más fácil que formarse un concepto exacto de lo que son las ideas. En verdad, no son más que las sensaciones o las partes de una sensación, abstraídas de ella para ser consideradas aisladamente. Así, pues, al partir de nuestras sensaciones, partimos de algo determinado. Por esta razón podemos atribuir la misma precisión a todos los conceptos que queramos analizar." [38]

Sobre esta base teórica, Condillac criticó la tesis racionalista de Descartes acerca de la claridad y distinción como criterio de verdad. A su modo de ver, el principio de la claridad y la distinción no tiene ningún valor cognoscitivo y su empleo sólo puede inducirnos a error; así, por ejemplo, si advertimos que ciertas ideas particulares son claras y distintas, pero ignoramos que se refieren a una y la misma cosa, podemos suponer que corresponden a ellas gran número de cosas sueltas.

También sometió Condillac a una crítica minuciosa la monadología de Leibniz. Sus objeciones al sistema idealista de las mónadas se reducen a afirmar que Leibniz no define exactamente qué son las mónadas, en qué consiste la fuerza de ellas y qué son sus percepciones. Según dice Condillac, Leibniz no llega a demostrar que las mónadas posean percepciones ni que estas percepciones representen el universo.

Las objeciones de Condillac a la doctrina cartesiana de las "ideas innatas" y a la monadología idealista de Leibniz contribuyeron al desarrollo ulterior del materialismo en Francia. Sin embargo, al oponerse a la metafísica del siglo XVII, siendo como era él mismo un metafísico, Condillac no comprendió ni supo apreciar los elementos dialécticos de la filosofía de Leibniz, especialmente su atisbo de que los fenómenos naturales no se hallan aislados entre sí, sino que se relacionan mutuamente. Condillac pensaba que las cosas sólo poseen las cualidades absolutas que hacen que sean lo que son. Según él, los nexos y vínculos no son propios de las cosas mismas; son simples conceptos.

Después de adherirse a Locke, Condillac sometió su sensualismo a una revisión crítica y abandonó la teoría lockeana de la reflexión como segunda fuente del pensamiento, junto con las sensaciones. En la solución que dio a este problema, Condillac fue más sensualista que el propio Locke.

No obstante, vacilaba entre dos tendencias incompatibles entre sí: una, que le conducía a una concepción materialista del mundo, al reconocimiento de la verdad objetiva; otra, que llevaba al agnosticismo a la negación de la verdad objetiva y, por tanto, al idealismo.

Condillac reconocía que fuera de la conciencia humana existen objetos, que éstos producen cierta impresión en los órganos de los sentidos y, finalmente, que las sensaciones son la primera fase del proceso cognosci-

[38] E. B. de Condillac, *Tratado de los sistemas en que se descubren sus defectos y méritos*, trad. rusa, pág. 43. Moscú, 1938.

tivo y única fuente del pensamiento. Y escribía, en efecto: "Nuestra alma tiene percepciones, es decir, experimenta algo cuando los objetos provocan impresiones en los órganos de los sentidos. Y esto es todo lo que sentimos." [39]

Pero en contradicción con esta orientación materialista Condillac defendía la tesis agnóstica de que el hombre no puede conocer la esencia de las cosas, su sustancia. De acuerdo con su doctrina, las percepciones sólo son un pretexto para las sensaciones, que son subjetivas y forman parte de los estados internos del alma. Por tanto, Condillac suponía que si bien es cierto que las sensaciones son la única fuente del conocimiento, existe un divorcio entre ellas y las percepciones; desde este punto vista, el objeto del conocimiento no es la realidad objetiva, sino pura y sencillamente el conjunto de sensaciones surgidas como resultado de las impresiones suscitadas en los órganos sensoriales por los objetos externos.

Los aspectos agnósticos e idealistas subjetivos de la filosofía de Condillac se manifiestan palpablemente en esta tesis suya: "Todas nuestras sensaciones empiezan pareciéndonos cualidades de los objetos que nos rodean; por consiguiente, dichas sensaciones los representan y se convierten en ideas.

"Pero es evidente que estas ideas no nos brindan un conocimiento acerca de lo que las cosas son en sí; se limitan a describirlas con ayuda de las relaciones que mantienen con nosotros; sólo esto permite demostrar cuán vanos son los esfuerzos de los filósofos que se figuran que pueden penetrar en la naturaleza de las cosas.

"Nuestras sensaciones se combinan entre sí fuera de nosotros formando tantos conjuntos como objetos sensibles podemos distinguir." [40]

Dudando de la posibilidad de conocer la "naturaleza de las cosas", su esencia, Condillac llegó a la conclusión de que el cuerpo es un conjunto de cualidades, sin una base sustancial.

"Si se pregunta qué es cuerpo —escribía Condillac—, habrá que dar esta respuesta: *es el conjunto de cualidades que palpamos, vemos, etc., cuando un objeto se halla ante nosotros; y cuando el objeto está ausente, es el recuerdo de las cualidades que hemos palpado, visto, etc.*" [41]

Esta concepción subjetivista de las cosas la rechazaron no sólo los materialistas Diderot y Holbach, sino también Voltaire, que en este problema se apartó radicalmente de Condillac.

Los elementos agnósticos de la filosofía de Condillac se manifiestan también en su crítica del materialismo de Spinoza. Aunque estaba en lo justo al señalar el carácter abstracto del concepto espinociano de sustancia, no tenía razón, en cambio, al reprochar a Spinoza su definición de la naturaleza como sustancia y el reconocimiento de su cognoscibilidad.

Condillac estudió mucho los problemas de la lógica. Su manual de lógica formal gozaba de gran popularidad en los círculos científicos a fines del siglo XVIII y principios del XIX.

El papel histórico desempeñado por Condillac consiste en que su teoría sensualista fue una de las fuentes filosóficas de la doctrina de los

[39] Condillac, *Tratado de los sistemas...*, ed. citada, pág. 79.
[40] Condillac, *Tratado de las sensaciones*, trad. rusa, págs. 62-63. Moscú, 1935.
[41] Obra citada, pág. 63.

materialistas franceses, quienes a la vez que reconocían los aspectos positivos de su filosofía, criticaban también sus desviaciones hacia el idealismo y el agnosticismo.

3. El materialismo francés del siglo XVIII. La Mettrie. Diderot. Helvecio. Holbach.

A mediados del siglo XVIII, los representantes de la tendencia materialista pasaron a desempeñar el papel principal en la lucha ideológica de la burguesía francesa contra el régimen feudal-absolutista. Los materialistas franceses del siglo XVIII eran los filósofos de la revolución burguesa ya madura.

Las bases filosófico-teóricas fundamentales del materialismo francés del siglo XVIII eran la física cartesiana, el materialismo inglés del XVII y la teoría física de Newton; esto determinó las dos direcciones del materialismo francés, una de las cuales "proviene de *Descartes*, mientras que la otra tiene su origen en *Locke*" [42]. El principal representantes de la primera tendencia era La Mettrie; de la segunda, Helvecio.

"El materialismo del siglo pasado (del siglo XVIII. *Red.)* era predominantemente mecánico, porque por aquel entonces la mecánica, y además, sólo la de los cuerpos sólidos —celestes y terrestres—, en una palabra, la mecánica de la gravedad, era, de todas las ciencias naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto de remate. La química sólo existía bajo una forma incipiente, flogística. La biología estaba todavía en mantillas; los organismos vegetales y animales sólo se habían investigado muy a bulto y se explicaban por medio de causas puramente mecánicas; para los materialistas del siglo XVIII, el hombre era lo que para Descartes el animal: una máquina. Esta aplicación exclusiva del rasero de la mecánica a fenómenos de naturaleza química y orgánica en los que, aunque rigen las leyes mecánicas, éstas pasan a segundo plano ante otras superiores a ellas, constituía una de las limitaciones específicas, pero inevitables en su época, del materialismo clásico francés." [43]

Julián Offroy de La Mettrie (1709-1751), médico de profesión, seguidor de la física cartesiana, fue uno de los fundadores del materialismo francés. Su primer trabajo filosófico fue su *Historia natural del alma* (1745).

Perseguido por el clero católico y las autoridades feudales, se vio obligado a emigrar a Holanda, donde publicó su obra filosófica fundamental, titulada *El hombre-máquina* (1747). A causa de sus agudos conflictos con los escolásticos holandeses, a los que apoyaban las autoridades civiles, hubo de emigrar de nuevo, trasladándose a Alemania, donde prosiguió su tesonera lucha contra la escolástica y la teología. En este país aparecieron sus trabajos *El hombre planta* (1748) y *El sistema de Epicuro* (1750).

[42] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. de W. Roces, pág. 192. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.

[43] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, trad. española, t. II, págs. 347-348. Moscú, 1952.

"El materialismo francés *mecánico* abrazó el camino de la *física de Descartes*, en contraposición con su metafísica. Sus discípulos eran *antimetafísicos* de profesión, es decir, *físicos*.

"Esta escuela comienza con el médico *Leroy*, alcanza su apogeo con el médico *Cabanis* y tiene como centro a otro médico, *La Mettrie*. Aún vivía Descartes cuando Leroy transfirió al alma humana la construcción cartesiana del *animal* —algo parecido a lo que habría de hacer, en el siglo XVIII, La Mettrie—, explicando el alma como una *modalidad del cuerpo* y las *ideas* como *movimientos* mecánicos." [44]

Al enriquecer las concepciones materialistas cartesianas con las nuevas adquisiciones de las ciencias naturales, sobre todo de la medicina y la fisiología, La Mettrie dio un paso de avance en la elaboración del materialismo filosófico.

En su obra *El hombre-máquina* trazó un programa para la investigación experimental de los procesos vitales e invitó a reestructurar la fisiología sobre bases materialistas. A raíz de la aparición de este libro, los representantes de la Iglesia y de la ciencia oficial exigieron la pena de muerte para su autor. En respuesta a la obra de La Mettrie se publicaron numerosos trabajos de los oscurantistas, en los que "se demostraba" la inmaterialidad del alma, la "existencia" de Dios, etc. Sin embargo, pese a los encarnizados ataques de los idealistas, las ideas materialistas encontraron nuevos partidarios.

Para La Mettrie el fundamento de todos los fenómenos de la naturaleza, entre ellos la conciencia, hay que buscarlo en la sustancia material, dotada de extensión y de movimiento. La materia, a la que Descartes sólo atribuye extensión, es ya mucho más concreta y multifacética en la doctrina de La Mettrie. Llama a la extensión atributo esencial de la materia y ve un segundo atributo de ella en su fuerza interna. "La materia lleva implícita la fuerza motriz que la anima y es causa directa de todas las leyes del movimiento." [45]

Además de la extensión y de la facultad de moverse por sí misma, la materia posee también la capacidad de sentir.

La Mettrie se apartó de la estrecha concepción hilozoísta, sustentada por Spinoza, según la cual toda la materia es capaz de pensar. "No sabemos si la materia posee por sí misma la capacidad inmediata de sentir, o si la adquiere solamente por medio de las modificaciones o formas adoptadas por ella, pues es indudable que semejante capacidad sólo se descubre en los cuerpos organizados." [46]

La Mettrie admitía que la facultad de sentir es propia del hombre y de los animales. Los tres reinos de la naturaleza —inorgánico, vegetal y animal— eran para él formas distintas de la sustancia material única, con la particularidad de que el mundo orgánico ha surgido del inorgánico, el mundo animal del vegetal y el hombre del reino de los animales.

En su teoría del conocimiento, La Mettrie sustentaba las posiciones del sensualismo materialista. No reconocía más objeto del conocimiento que el mundo material en toda su multiformidad ni más fuente del pen-

[44] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. de W. Roces, pág. 192. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.
[45] La Mettrie, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 53, Moscú-Leningrado, 1925.
[46] Ibídem, pág. 55.

samiento teórico que las sensaciones. El conocimiento parte de la percepción sensible de las cosas y se eleva hasta las generalizaciones teóricas.

"No hay guías más seguros que nuestros sentidos. Estos son mis filósofos. Por mal que se hable de ellos, sólo ellos pueden iluminar a la razón en la búsqueda de la verdad, y a ellos precisamente hay que remontarse si se aspira seriamente a conocerla." [47]

La Mettrie concebía la actividad del pensamiento como la comparación y la combinación de las representaciones surgidas sobre la base de las sensaciones y conservadas por la memoria. Todo juicio entraña, según La Mettrie, una comparación de dos ideas entre sí; pero esta comparación sería imposible sin la memoria; por tanto, sin la memoria, tampoco habría juicio.

El razonamiento lo definía La Mettrie como la comparación de juicios diversos. "Del mismo modo que el juicio es una combinación de ideas —afirmaba el filósofo francés—, el raciocinio es una comparación de distintos juicios." [48]

La Mettrie subrayaba que las sensaciones son la raíz, la base del pensamiento teórico.

"...Cuanto más investigamos las facultades intelectuales, tanto más llegamos al firme convencimiento de que todas ellas se encierran en la facultad de sentir, de la que dependen hasta tal punto que sin esta facultad el alma no podría cumplir ninguna de sus funciones." [49]

En su teoría del conocimiento, La Mettrie partía de la tesis materialista de que los objetos del mundo exterior se reflejan en la "pantalla cerebral", pero sin llegar a ver las particularidades cualitativas del pensamiento abstracto humano. Su materialismo tenía un carácter contemplativo, ya que no comprendía el papel de la práctica en el proceso de conocimiento.

Las causas de los cambios de los caracteres humanos y los motivos que impulsaban a los hombres a obrar en condiciones diferentes eran interpretados por La Mettrie en un sentido mecanicista, reduciendo dichas causas a hechos puramente biológicos. "¿Qué es lo que se necesitaba para que el valor de Séneca o de Petronio se transformara en apocamiento o cobardía? Simplemente un trastorno del bazo o del hígado, o la obstrucción de la vena porta. ¿Y por qué? Porque la imaginación se obstruye también a la vez que nuestros órganos internos y de esto proceden todos esos fenómenos peculiares de las enfermedades histéricas e hipocondríacas." [50]

Las concepciones sociológicas de La Mettrie se caracterizaban por atribuir un papel decisivo a la ilustración y a la actividad consciente de los grandes hombres en la historia humana. Creía ingenuamente que la difusión de las ideas avanzadas traería consigo una transformación radical de las costumbres, la desaparición de los prejuicios y una prosperidad universal.

El ideal político de La Mettrie se cifraba en una sociedad regida por leyes racionales que garantizasen la libertad política y civil de los ciuda-

[47] La Mettrie, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 45.
[48] Ibídem, pág. 114.
[49] Ibídem, pág. 118.
[50] Ibídem, pág. 183.

danos. El carácter burgués de sus ideas se manifestaba claramente en su convencimiento de que el derecho de propiedad y la libertad de comercio expresaban los intereses de todos los ciudadanos y significaban la libertad del individuo. Sin embargo, La Mettrie temía que se concediera libertades a los pobres, a los desposeídos. También su ateísmo ponía de relieve su limitado carácter burgués, pues si bien pensaba La Mettrie que los hombres de ciencia no necesitaban la religión, sostenía en cambio que era necesaria para el pueblo.

En el desarrollo del materialismo y del ateísmo del siglo XVIII desempeñó un papel descollante *Dionisio Diderot* (1713-1784), jefe de los enciclopedistas franceses. Era hijo de un artesano y estudió en los colegios católicos de Langres y París.

Ya una de sus primeras obras, los *Pensamientos filosóficos* (1746), impregnada de ideas teístas, fue arrojada a la hoguera por decisión del Parlamento, y su primer trabajo materialista, titulado *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (1749), provocó una explosión de ira entre los clérigos y los escolásticos. Diderot fue arrestado y recluido en la prisión de Vincennes, pero las persecuciones no lograron intimidarle.

En la lucha contra el régimen feudal-absolutista ocupó un lugar importante la *Enciclopedia de las ciencias, de las artes y de los oficios* (1751-1780), publicada bajo la dirección de Diderot. Caracterizando la significación histórica de la *Enciclopedia*, escribía Engels que los materialistas franceses no limitaban su crítica al dominio de la religión, sino que también arremetían contra las instituciones políticas reaccionarias de su tiempo.

Hasta el fin de su vida, Diderot fue un convencido materialista y ateo. Sus ideas filosóficas las expuso en estos trabajos: *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven, Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* (1754), *Conversación entre D'Alembert y Diderot* (1769), *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento* (1770), *Refutación sistemática de la obra de Helvecio "Sobre el hombre"* (1773-1774) y *Elementos de fisiología* (1774-1780).

El punto de partida de la filosofía de Diderot es su reconocimiento de la materialidad del mundo. "...Soy un físico y un químico que toma los cuerpos tal como existen en la naturaleza, no en mi cabeza; los veo con su actividad vital en toda su diversidad, dotados de propiedades, con su capacidad de actuar y moviéndose en todo el universo igual que en un laboratorio donde una chispa, al unirse con tres moléculas combinadas de salitre, de carbón y de azufre, provoca forzosamente una explosión." [51] Al rechazar resueltamente el dualismo del alma y del cuerpo y la existencia de dos sustancias, Diderot admitía como fundamento de todos los fenómenos naturales a la sustancia material y única. Siguiendo los postulados de la ciencia natural mecanicista, concebía la materia como el conjunto de los cuerpos, dotados de extensión, forma, impenetrabilidad y movimiento. Y consideraba como elementos de la materia a las moléculas, distintas cualitativamente, indivisibles, poseedoras de una actividad interna y de sensibilidad.

El tiempo y el espacio eran para él formas objetivas de la existencia

[51] D. Diderot, *Obras ateas escogidas*, traducción rusa, pág. 170. Moscú, 1956.

de la materia. Definía el tiempo como la sucesión de las acciones, y el espacio como la coexistencia de acciones simultáneas. Todo lo que existe sucede en el espacio y en el tiempo. "De la existencia no puedo separar, ni siquiera abstractamente, el espacio y el tiempo. Es decir, estos dos atributos son esencialmente característicos de ella." [52]

Diderot consideraba que el movimiento es inseparable de la materia. Impugnaba la idea de la pasividad e inercia de la materia y sostenía que el movimiento no es comunicado a ella desde el exterior, sino que es propio de la materia. Esta tesis fue uno de los argumentos más vigorosos del materialismo del siglo XVIII contra el idealismo y la religión.

"*Según algunos filósofos* —escribía Diderot—, *el cuerpo por sí mismo no está dotado de acción ni de fuerza.* Pero esto es un tremendo error que se halla en abierta contradicción con toda la física y la química entera. Por sí mismo, por la naturaleza de las propiedades que le son inherentes, el cuerpo está lleno de acción y de fuerza, sea que se le considere en sus moléculas o en masa."

"*Para representarse el movimiento fuera de la materia existente* —agregan ellos—, *hay que imaginarse una fuerza que* actúe sobre ella. Pero no es así. La molécula, dotada de la propiedad que le es inherente, es por sí misma una fuerza activa. Actúa sobre otra molécula, que a su vez actúa sobre la primera." [53]

Diderot partía de la tesis de que unos cuerpos gravitaban hacia otros, de que todas las partículas se atraen entre sí y de que en la naturaleza todo cambia de lugar u opone resistencia, o bien hace simultáneamente lo uno y lo otro.

"El átomo mueve al mundo —escribía Diderot—; nada más cierto, pero también es certísimo que el mundo mueve al átomo, pues ya que el átomo posee fuerza propia, ésta no puede quedar sin efecto." [54]

El movimiento, según Diderot, es una propiedad del cuerpo tan esencial como la extensión. Hay que distinguir dos clases fundamentales de movimiento: el cambio de lugar (o desplazamiento) y la tendencia interior (o actividad interna). Toda molécula encierra una fuerza interna inagotable, fuente del automovimiento de la materia. "... La fuerza, propia de la molécula, no se agota; es invariable y eterna." [55]

De aquí deducía Diderot la conclusión de que el reposo absoluto no existe en la naturaleza. En ella todo está en movimiento y de ahí que sea absurdo afirmar, como lo hacen los teólogos y los filósofos idealistas, que la materia y el movimiento se oponen entre sí; en verdad, el movimiento es inseparable de la materia.

Diderot consideraba que la materia es heterogénea y distinta cualitativamente; con este motivo, admitía una infinita diversidad de fuerzas internas, propias de los elementos.

"...Fijo la mirada en la masa general de cuerpos y todo lo veo en estado de acción y reacción; todo perece en una forma y se renueva en otra; por doquier hallamos todas las sublimaciones, disoluciones y com-

[52] D. Diderot, *Obras completas,* traducción rusa, t. II, pág. 342. Moscú-Leningrado, 1935.
[53] D. Diderot, *Obras ateas escogidas,* trad. rusa, págs. 169-170.
[54] Ibídem, pág. 171.
[55] Ibídem.

binaciones posibles, es decir, fenómenos incompatibles con la homogeneidad de la materia. Esto me lleva a la conclusión de que la materia es heterogénea; de que existe en ella una cantidad infinita de elementos diversos; de que cada uno de éstos tiene, en virtud de su diversidad, una fuerza interna, inmutable y eterna que le es propia y, finalmente, me permite establecer que esas fuerzas inherentes al cuerpo producen sus efectos fuera del cuerpo mismo; de aquí nace el movimiento o efervescencia universal de la materia." [56]

En esta dinámica concepción de una materia heterogénea, que se mueve por sí misma, veía Diderot el mejor argumento contra la religión, contra la existencia de un ser extranatural e inmaterial, ya fuese el Dios de los teólogos o el primer motor de los teístas.

Fuera del universo material, no hay nada, según Diderot. "La hipótesis acerca de la existencia de un ser, al margen del universo material, es falsa. Nunca debemos formular semejantes hipótesis, pues de ellas jamás podemos deducir ninguna conclusión." [57]

Vinculando íntimamente la filosofía a las ciencias naturales, Diderot contraponía la primera a la religión; los filósofos, decía, son amigos de la razón y de la ciencia, mientras que los curas son enemigos de la razón y protegen la ignorancia.

"Cada siglo tiene su espíritu característico. El de nuestro tiempo es el espíritu de la libertad. La primera campaña contra la superstición fue cruel y furiosa. Pero una vez que los hombres se atrevieron a lanzarse contra la fuerza religiosa, contra lo más terrible y más venerado, ya no fue posible detenerlos. Y si habían mirado altivamente al rostro de la majestad del cielo, era probable que pronto se alzaran contra la majestad terrena. La soga que ciñe el cuello de toda la humanidad se compone de dos cuerdas, ninguna de las cuales puede romperse sin que se rompa la otra. Tal es nuestra situación actual, pero ¿quién sabe a dónde llevará?" [58]

Para Diderot es tan absurdo admitir la existencia de un alma, distinta del cuerpo, como reconocer la de un ser divino, distinto del universo material. El espíritu de que nos hablan los teólogos es un ser extraño y contradictorio; se halla en alguna parte, pero al mismo tiempo no corresponde a ningún punto del espacio; es inextenso y, sin embargo, ocupa un lugar en el espacio; se distingue radicalmente de la materia y, no obstante, la pone en movimiento, etc.

Al dogma religioso de la inmortalidad del alma oponía Diderot la concepción materialista de la conciencia como propiedad de la materia, así como la doctrina de que la sustancia material única, fundamento de todos los fenómenos materiales, posee como un atributo suyo la sensibilidad.

Al formular su hipótesis de la "sensibilidad universal" de la materia, Diderot distinguía la "sensibilidad inerte" de los seres inorgánicos y la "sensibilidad activa" de los orgánicos. Viendo en la conciencia un producto de la materia, afirmaba que el mundo inorgánico revela una sensibilidad pasiva que en el mundo orgánico se transforma en la sensibili-

[56] D. Diderot, *Obras ateas escogidas*, trad. rusa, págs. 172-173.
[57] Ibídem, pág. 173.
[58] Cita tomada de la obra *Apuntes de la princesa E. R. Dashkova, escritos por ella misma*, pág. 363. Londres, 1859.

dad activa, fundamento de todos los fenómenos de la conciencia. Diderot figura entre los pensadores que vislumbraban que la sensación, ya claramente expresada, sólo es propia de la materia orgánica y que en el mundo inorgánico sólo cabe suponer la existencia potencial de una facultad afín a la sensación.

Diderot trató de descubrir y de explicar la multiformidad del mundo, sirviéndose para ello de las ideas transformistas propuestas por las ciencias naturales. En su *Conversación entre D'Alembert y Diderot* explicaba vívidamente su idea de la transformación de la materia inorgánica en orgánica: la estatua de mármol se convierte en un cuerpo orgánico si se la reduce a polvo y se abona la tierra con este polvo de mármol, y si, más tarde, se siembra en ella plantas que sirven de alimento al hombre.

Sostenía Diderot que tanto el paso de lo inorgánico a lo orgánico como la transformación del ser sensible en un ser pensante se explica por la acción de fuerzas materiales. Gracias a cierta organización, condicionada por la actividad de la memoria, el ser sensible asocia las impresiones recibidas, se eleva al plano de la autoconciencia y obtiene así la facultad de negar y afirmar, de razonar y pensar.

Sólo estudiando las fuerzas materiales, un investigador puede explicar científicamente el desarrollo del hombre y de los animales. "Y quien haya de exponer en la Academia el proceso de formación del hombre o de los animales, sólo necesita recurrir a factores materiales; los resultados efectivos de su acción serían un ser inerte, sensible, un ser pensante que resuelve el problema de la precesión de los equinoccios y un ser sublime, digno de admiración, que envejece, se consume, muere, se disgrega y que, finalmente, es devuelto a la fecunda tierra." [59]

Engels señalaba que los materialistas e ilustrados franceses del siglo XVIII "sabían crear obras maestras de dialéctica; como testimonio de ello, no hay más que citar *El sobrino de Rameau*, de Diderot, y el estudio de Rousseau sobre *El origen de la desigualdad entre los hombres*". [60]

Al afirmar que en la naturaleza todo se halla en movimiento y que no hay ningún fenómeno natural que se encuentre en un reposo absoluto, Diderot extendió también esta tesis dialéctica a la concepción del mundo orgánico, rechazando la idea metafísica de la invariabilidad de las especies y formulando la de su transformación y cambio. A su modo de ver, todo cuanto existe en la naturaleza, desde las moléculas hasta el hombre, es una cadena ininterrumpida de seres, de especies animales que se transforman los unos en los otros y se perfeccionan. "No hay que creer —dice refiriéndose a los animales— que siempre han sido y seguirán siendo como los vemos ahora.

"Son resultado de un inmenso período de tiempo, después de transcurrir el cual su color y su forma parece que se hallan en un estado estacionario. Pero sólo parece." [61]

Entre los méritos de Diderot figuran sus intentos de plantear el problema de la transformación de las especies; transformación que a juicio

[59] D. Diderot, *Obras ateas escogidas*, trad. rusa, págs. 111-112.
[60] F. Engels, *Anti-Dühring*, traducción española de Wenceslao Roces, pág. 28. México, D. F., 1945.
[61] D. Diderot, *Obras completas*, trad. rusa, t. II, pág. 352.

suyo depende de las condiciones materiales circundantes; al cambiar éstas, cambian también las especies.

La teoría del conocimiento de Diderot apuntaba contra los teólogos, los agnósticos y los idealistas subjetivos." Diderot —señalaba Lenin— puso con toda diafanidad frente a frente las direcciones filosóficas fundamentales." [62]

Reconociendo la existencia objetiva del mundo material, el filósofo sostenía que la experiencia nos convence de que existen los objetos fuera de nuestra conciencia. "...Sólo nuestra experiencia de los objetos, al encontrarlos en el mismo sitio donde los dejamos, nos convence de que seguirán existiendo al alejarnos de ellos." [63]

En la teoría del conocimiento, Diderot adoptaba el punto de vista del sensualismo materialista: las sensaciones son el primer grado del conocimiento y, sobre la base de ellas, surge el pensamiento. "Los sentidos son la fuente de todos nuestros conocimientos..." [64] Defendiendo la idea del fundamento experimental, empírico, de la ciencia, escribía: "Disponemos de tres medios principales de investigación: la observación de la naturaleza, la reflexión y el experimento. La observación recopila los hechos; la reflexión los combina, y el experimento comprueba el resultado de las combinaciones. Se necesitan aplicación en las observaciones, profundidad en la reflexión y exactitud en el experimento." [65]

La causa universal de las sensaciones humanas es la materia, la naturaleza. Los conceptos nacen de las sensaciones, decía también Diderot, pero los sentidos son los testigos, y la razón, el juez.

Una valiosa intuición del materialista francés fue su idea de la existencia de una íntima vinculación entre las sensaciones y el pensamiento. En cuanto primer y segundo grados del conocimiento de la realidad objetiva. "El verdadero método filosófico —escribía— ha consistido y seguirá consistiendo en que la razón comprueba a la propia razón, en que los sentidos sean controlados por la razón y el experimento, en conocer la naturaleza por medio de los sentidos, en estudiar la naturaleza con el fin de inventar diversos instrumentos, en utilizar estos instrumentos para la búsqueda y el perfeccionamiento de los conocimientos..." [66]

Diderot subrayaba constantemente la necesidad de comprobar las tesis teóricas con ayuda de la experiencia y de la observación.

El idealismo filosófico lo sometió a una aguda crítica, y al idealista subjetivo, que niega la existencia del mundo material y su acción sobre los órganos de los sentidos, lo comparaba con un "piano loco". "En un acceso de delirio, el instrumento sensible se imaginó que era el único que existía en el mundo y que toda la armonía del universo procedía de él." [67]

Señalando los méritos de Diderot en la lucha contra el idealismo berkeleyano, escribía Lenin: "En cuanto a los materialistas, el jefe de los enciclopedistas, Diderot, dice de Berkeley: «Se llama *idealistas* a los filósofos

[62] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. española, pág. 27. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948.
[63] D. Diderot, *Obras filosóficas escogidas*, trad. rusa, pág. 65. Moscú, 1941..
[64] Ibídem, pág. 125.
[65] Ibídem, pág. 98.
[66] Ibídem, pág. 99.
[67] D. Diderot, *Obras ateas escogidas*, trad. rusa, pág. 119.

que, no teniendo conciencia más que de su existencia y de la existencia de las sensaciones que se suceden dentro de ellos mismos, no admiten otra cosa. ¡Sistema extravagante que no podría, me parece, deber su origen más que a unos ciegos! Y este sistema, para vergüenza del espíritu humano, para vergüenza de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque es el más absurdo de todos.» Y Diderot, llegando casi al punto de vista del materialismo contemporáneo (de que nos bastan los argumentos y silogismos para refutar el idealismo y de que no se trata aquí de argumentos teóricos), destaca la semejanza entre los postulados del idealista Berkeley y los del sensualista Condillac. Este último debía, en opinión de Diderot, haberse impuesto la tarea de refutar a Berkeley, a fin de precaver semejantes conclusiones absurdas, sacadas de la doctrina que ve en las sensaciones el único origen de nuestros conocimientos." [68]

Sin embargo, siendo como era materialista por el modo de concebir la naturaleza, Diderot se mostraba idealista al explicar la vida social.

Su doctrina social partía de una concepción idealista de los fenómenos sociales; a su modo de ver, las costumbres sociales dependen del tipo de legislación y de forma de gobierno. El Estado. cuyas leyes responden a las exigencias de la razón, puede crear las condiciones necesarias para asegurar una vida moral y para hacer que el hombre sea ilustrado, libre y virtuoso. Al reivindicar la necesidad de "buenas" leyes y de una forma "racional" de gobierno, Diderot dio un fundamento teórico a la necesidad de sustituir el "irracional" régimen feudal por el régimen burgués.

Para Diderot era legítimo el poder fundado en un acuerdo entre el "pueblo" (entendiendo por éste el "tercer estado") y el monarca. Defendía la soberanía del pueblo y reconocía su derecho a derrocar a cualquier usurpador del poder, incluyendo al "monarca legítimo", que abusara del poder, violara las leyes y pisotease los "derechos naturales" de los ciudadanos. Expresando los intereses de la burguesía francesa del siglo XVIII, exigía que la monarquía absoluta fuera sustituida por un gobierno representativo.

Diderot fue un descollante teórico del arte realista. No se limitó a la teoría general del arte y elaboró una doctrina estética de la arquitectura, de la escultura, la pintura, la música y el drama. Sus principales trabajos en el campo de la estética son: *Sobre la poesía dramática* (1771), *La paradoja del comediante* (1773), *Ensayo sobre la pintura* (1761), los *Salones* (de 1759, 1761 1771, 1775 y 1781) y otras.

Veía la esencia del arte en la reproducción de la realidad en imágenes concretas. En su concepción de la naturaleza partía de la teoría materialista del conocimiento. Afirmaba que la belleza en el arte tiene el mismo fundamento que la verdad en la filosofía; es decir, nuestros juicios y nuestras imágenes artísticas deben corresponder al mundo exterior, a la naturaleza.

En nuestros días, afirmaba Diderot, la filosofía ha descendido del reino de las ideas abstractas al mundo real. Lo mismo hay que hacer con el arte: debe descender de las regiones encantadas a la tierra.

Basándose en su concepción realista del arte, Diderot estableció una clasificación de las diversas artes. La arquitectura, la escultura, la pintu-

[68] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. española, págs. 23-24. Moscú, 1948.

ra, la música y la poesía forman la escala de las artes, que imitan cada vez más perfectamente a la realidad.

Diderot era un partidario convencido de la teoría de la influencia moral del arte; en él veía un poderoso medio de difusión de una nueva concepción del mundo.

Dirigiéndose a un pintor, hablaba con entusiasmo de su elevada misión y de la significación social del arte: "A ti te corresponde glorificar y eternizar también las grandes y bellas acciones, honrar la virtud desventurada y profanada, fustigar el vicio próspero y venerado, e infundir espanto a los tiranos. Muéstrame a Cómodo, arrojado a las fieras; que yo lo vea en tu lienzo desgarrado por sus colmillos. ¡Hazme escuchar los gritos de horror y de júbilo que se alzan en torno de su cadáver! ¡Venga al hombre de bien frente al malvado, a los dioses y al destino! No dejes de prever, si te atreves, los juicios de la posteridad, y, si no tienes valor para ello, píntame al menos el juicio que ya se ha pronunciado. Expón los pueblos fanáticos a la ignominia con que han pretendido cubrir a los que les instruían y les decían la verdad. Muéstrame las sangrientas escenas del fanatismo. Enseña a los reyes y a los pueblos qué deben esperar de estos sagrados predicadores de la mentira. ¿Por qué no quieres estar también entre los preceptores de la humanidad, entre los que consuelan de las aflicciones de la vida, entre los vengadores de crímenes y los remuneradores de la virtud?" [69]

El lema de Diderot —el arte debe obligarnos a amar la virtud y a odiar el vicio— entrañaba la exigencia de un arte realista, empapado de contenido. El gran materialista francés luchó en favor del realismo en todas las artes, pero sobre todo contribuyó considerablemente al desarrollo de la teoría realista del teatro y de la pintura.

Basándose en la experiencia del drama "lacrimoso" burgués, Diderot en su teoría del "género serio", que incluía la comedia de costumbres, la tragedia y la comedia seria, no sólo quebrantó las tradiciones del clasicismo francés, sino que imprimió una nueva orientación estética al arte dramático. Así quedó claramente expresado en su tesis relativa a la significación primordial del drama social (o de situaciones sociales), que a juicio suyo reflejaba el "espíritu de la época".

La defensa del método realista en el arte, unida a su exigencia de que la obra artística tenga un contenido social, tal era el fundamento teórico de su concepción dramática.

Según Diderot, en la obra teatral hay que poner en primer plano la situación social en que se desarrollan los caracteres.

"Hasta ahora, se trazaban principalmente los caracteres, considerándose la situación social como algo accesorio; pero hay que situar en primer lugar la situación social de modo que lo accesorio sean los caracteres. Del carácter se extraía toda la fábula. Habitualmente, se buscaban aquellas escenas que destacaban dicho carácter con precisión y después se enlazaban esas escenas. La base de la obra debe estar en la situación social con sus obligaciones, ventajas y dificultades. Creo que esta fuente es más fecunda, más vasta y más útil que los caracteres." [70]

[69] D. Diderot, *Obras completas*, trad. rusa, t. VI, pág. 253.
[70] Ibídem, t. V, págs. 160-161.

Diderot afirmaba que el contenido social de la obra de teatro y su efecto moral serán tanto más profundos cuanto más acusadamente exprese el choque de intereses y el conflicto entre los caracteres y entre las situaciones.

En esta tesis se manifestaba claramente cierta tendencia dialéctica de su estética.

"Que vuestras situaciones sean difíciles; que choquen con los caracteres y que los intereses choquen entre sí. Que ninguno de vuestros personajes trate de alcanzar sus fines, sin topar con las intenciones del otro, y que cada uno se interese en sus manes en los sucesos que interesan a todos.

"El verdadero conflicto es un conflicto de caracteres y de situaciones, un conflicto de intereses." [71]

En *La paradoja del comediante* planteó Diderot el problema de la veracidad del juego escénico.

La "paradoja" consiste en que, en la escena, el actor renuncia a sentir, a vivir su papel, pues el arte del comediante no estriba en sentir, sino en saber transmitir los rasgos externos de un sentimiento tan hábilmente que los espectadores sean engañados.

La teoría estética de Diderot sobre las artes representativas tiene gran interés. Su *Ensayo sobre la pintura,* que llenó de entusiasmo a Goethe, es una de las obras importantes de la estética realista del siglo XVIII.

En sus reflexiones sobre el claroscuro, sobre la interdependencia y la armonía de las sombras cromáticas y, por último, sobre la expresividad y la composición pictóricas, Diderot formuló valiosas intuiciones dialécticas.

El centro de gravedad de toda su estética de la pintura hay que buscarlo en la significación social del arte. Según Diderot, lo fundamental de la obra pictórica reside en la idea, en torno a la cual gira la creación del pintor.

Diderot exigía que el pintor crease cuadros de gran significación social; la misión fundamental de la pintura, como la de cualquiera de las artes, consistía para él en influir sobre el desenvolvimiento moral de los espectadores. Precisamente por eso se oponía a Boucher y a su escuela, aunque reconocía la perfección técnica a que había llegado esta dirección pictórica, y apoyaba, en cambio, a Greuze y Chardin, a los que colmaba de elogios en sus *Salones.*

Contenido ideológico y calidad artística; tales eran las dos exigencias fundamentales que Diderot planteaba a la pintura y a las demás artes.

"Toda escultura o toda pintura debe encarnar un elevado principio de la vida; debe instruir, pues de otro modo será muda." También decía Diderot que "el pintor debe tener dos cualidades: sentido moral y sentido de la perspectiva".[72]

Las obras literarias de Diderot —sus dramas y novelas— contribuyeron a la preparación ideológica de la revolución burguesa de Francia con tanta eficacia como sus trabajos filosóficos y como toda su actuación progresista.

Diderot desempeñó un papel importante en el fomento de las relaciones culturales entre Francia y Rusia. Mostró un vivísimo interés por

[71] D. Diderot, *Obras completas,* trad. rusa, t. V. pág. 386.
[72] Ibídem, t. VI, pág. 548.

Rusia y su historia, por el pueblo ruso y su cultura. Realizó un viaje a este país, donde permaneció desde octubre de 1773 a marzo de 1774, estudiándolo infatigablemente.

Enjuició críticamente el régimen de servidumbre en Rusia y manifestó su simpatía por las fuerzas progresivas rusas de aquel tiempo. Apreció en alto grado los trabajos de Lomonósov y de otros representantes de la cultura rusa, y, en general, las conquistas de la filosofía, de la química, de la anatomía y de la cirugía en Rusia.

Poco después de llegar a Petersburgo fue elegido miembro efectivo de la Academia de Ciencias y comenzó a familiarizarse con las adquisiciones de la ciencia rusa.

Decía con frecuencia que las clases "inferiores" de la sociedad son las que proveen de talentos a las naciones,[73] y daba una importancia decisiva a la formación de especialistas nacionales rusos, de estos "prometedores hijos del pueblo",[74] en el campo de la ciencia (y en los demás campos). La Academia de Ciencias de Petersburgo (la Academia "Lomonósov") era para él un centro donde se reunían "los hombres más sabios de Europa", y consideraba a sus mejores miembros como "ilustres colegas" suyos.

Diderot fue elegido miembro honorario de la Academia de Bellas Artes y llegó a ser un buen conocedor de las artes plásticas rusas, a las que apreciaba altamente.

Hombre ajeno a todo exclusivismo nacional o racial, consideraba que el pueblo ruso seguía, históricamente, una trayectoria en ascenso y que era un pueblo capaz, pletórico de energía y de fuerza creadora. Diderot estaba convencido asimismo de que Rusia estaba llamada a desempeñar un papel destacado en la historia de la humanidad.

Entre los materialistas y ateos franceses del siglo XVIII figura en un lugar prominente *Claudio Adrián Helvecio* (1715-1771). Nació en París, estudió en un colegio de jesuitas y de 1738 a 1751 fue recaudador general.

En sus obras filosóficas tituladas *Del espíritu* (1758) y *Sobre el hombre, sus facultades intelectuales y su educación* (1773), desarrolló brillantemente las ideas del materialismo francés del siglo XVIII. La segunda de las obras citadas fue editada en La Haya por D. A. Golitsin. También revisten gran interés filosófico las creaciones poéticas de Helvecio, sobre todo su poema *La felicidad*. Helvecio se distingue de sus compañeros de lucha por su concepción más profunda y más elaborada de los problemas de la vida social.

"Con Helvecio, quien parte también de Locke, adquiere el materialismo su carácter propiamente francés. Helvecio concibe inmediatamente el materialismo con referencia a la vida social (Elvetius, *De l'homme*). Las cualidades sensibles y el amor propio, el goce y el interés personal bien entendido son el fundamento de toda moral. Esta igualdad natural de las inteligencias humanas, la unidad entre el progreso de la razón y el progreso de la industria, la bondad natural del hombre y la omnipotencia de la educación: tales son los momentos fundamentales de su sistema." [75]

[73] D. Diderot, *Obras completas*, trad. rusa, t. X, págs. 239, 240, 275 y 424, 1947.
[74] Ibídem, pág. 240.
[75] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. de W. Roces, pág. 196. Editorial Grijalbo, 1958.

A juicio de Helvecio, el mérito de Locke consistía en que el filósofo inglés consideraba las sensaciones, los sentidos, como el fundamento del conocimiento humano:

> Locke será muy útil en nuestros días primeros
> y a quienes empiezan dará una lección provechosa.
> Y aunque este sabio genio no logró sus fines,
> nos trazó el camino de las nuevas conquistas.
> Siguió celosamente el desarrollo del espíritu
> desde su cuna hasta la mortal colina,
> y, después de descubrir la estructura del alma,
> halló en los sentidos la base de la razón...[76]

Para Helvecio, el sensualismo lockeano era el punto de partida para llegar a una concepción del mundo verdadero. Al dar una solución materialista al problema fundamental de la filosofía, Helvecio criticaba las vacilaciones de Locke en el problema de las relaciones de la conciencia y del ser. Helvecio sustentaba la tesis materialista de que la facultad de pensar, el espíritu, depende de la sensibilidad física y de la memoria.

"En nosotros se dan dos facultades... —escribía—, dos fuerzas pasivas, cuya existencia todo el mundo conoce claramente.

"Una, la facultad de recibir las diferentes impresiones que los objetos exteriores provocan en nosotros; esta facultad se llama *sensibilidad física.*

"Otra, la facultad de conservar las impresiones que los objetos exteriores producen en nosotros. Se denomina memoria y no es más que una sensación que dura, pero debilitada." [77]

Al subrayar que las percepciones sensibles se caracterizan por su certidumbre, Helvecio insistía en que los errores no pueden provenir de la fuente sensorial del conocimiento; son explicables, según él, por los diversos afectos, por la ignorancia, el uso incorrecto de las palabras, etc. La actividad del pensamiento la concebía de un modo metafísico como una simple combinación de sensaciones.

"¿Qué es el espíritu por sí mismo? —escribía Helvecio—. *La facultad de señalar las afinidades y diferencias, las concordancias y discordancias que muestran los distintos objetos entre sí.* Pero ¿cuál es el principio creador en el espíritu humano? Su sensibilidad física, su memoria y, especialmente, su interés por combinar entre sí las sensaciones recibidas. Por tanto, el espíritu humano es el *resultado de la comparación de unas sensaciones con otras...*" [78]

Según Helvecio, toda idea puede ser reducida, en última instancia, a determinada sensación.

Helvecio dedicó una atención especial a los problemas sociales. Su teoría sociológica desempeñó un importante papel progresivo en la historia del pensamiento social del siglo XVIII.

A la reaccionaria moral de los teólogos, el filósofo francés contraponía su moral "terrena". Consideraba el "bien común" como la fuente de la virtud y como el fin perseguido por las leyes, los hábitos y las costumbres.

[76] Helvecio, *La felicidad,* trad. rusa, pág. 52. Moscú, 1936.
[77] Helvecio, *Del espíritu,* pág. 3. Moscú, 1938.
[78] Helvecio, *Sobre el hombre, sus facultades intelectuales y su educación,* trad. rusa, pág. 90. Moscú, 1938.

Pero este "bien común" lo hacía coincidir plenamente con los intereses de clase de la burguesía.

Puesto que la moral depende del tipo de Estado, decía Helvecio, el camino que lleva a la verdadera virtud consiste en la sustitución de las leyes nocivas para el pueblo por leyes que sean beneficiosas. La verdadera moral debe tener por fundamento una nueva legislación. La propaganda en favor de una legislación racional como fundamento de la vida social implicaba el repudio burgués del derecho "consuetudinario" feudal y de los privilegios de la nobleza.

La teoría de la educación, desarrollada por Helvecio, contribuyó también a la preparación ideológica de la revolución burguesa. A su modo de ver, el espíritu humano no es un don de la naturaleza, sino el fruto de la educación, por la cual entendía Helvecio el conjunto de influencias del medio social sobre la personalidad. Pero el medio social mismo sólo se halla determinado, según él, por el régimen político.

"La experiencia demuestra que el carácter y el espíritu de los pueblos se modifica a la vez que sus formas de gobierno, y las diferentes formas de gobierno dan alternativamente a una misma nación caracteres diversos: ya elevado, ya bajo; ya constante, ya variable; ya viril, ya medroso.

"Por tanto, los hombres no nacen con ninguna predisposición o inclinación hacia los más opuestos vicios y virtudes. Es decir, sólo son producto de la educación." [79]

En la teoría educativa de Helvecio se ponía de manifiesto la actitud crítica de los ideólogos de la burguesía revolucionaria hacia el régimen feudal.

Helvecio criticó severamente a la religión y a la Iglesia. La educación religiosa era para él una educación antinatural, que desfiguraba la naturaleza humana. El filósofo puso al desnudo los crímenes de las altas jerarquías de la Iglesia Católica, así como el desenfrenado acaparamiento de riquezas en conventos e iglesias.

La sociología de Helvecio era, en general, idealista. Su concepción de la vida social se limitaba al estudio de los fenómenos de la supraestructura, ignorando por completo el papel de la vida económica en la sociedad. Según Helvecio, la vida social depende por entero de las leyes y éstas se hallan sujetas, a su vez, a la opinión de los hombres. "He llegado a la conclusión —escribía— de que los infortunios de los pueblos siempre pueden explicarse por la imperfección de sus leyes y, en consecuencia, por su ignorancia de algunas verdades morales." [80] Las circunstancias dependen de las opiniones y, a su vez, las opiniones derivan de las circunstancias.

Helvecio reconocía la existencia de una sujeción a leyes en el desarrollo social, reduciéndola en última instancia al interés, al egoísmo.

> Bello es observar también la acción de los resortes
> que mueven el entrelazamiento mortal de las causas;
> disipar las tinieblas sombrías de los tiempos idos;
> ver el poder egoísta en el alba de las culturas;

[79] Helvecio, *Sobre el hombre, sus facultades intelectuales y su educación*, trad. rusa, pág. 145.

[80] Ibídem, pág. 357.

ver cómo todo ello engendra pasión en nosotros,
lleva la luz a los pueblos y da forma al poder...
contemplar cómo trae la ilustración a las naciones,
el arte y la ley, las guerras y los conflictos;
seguir las costumbres y los hábitos de un nuevo estamento;
prever su fuerza o la pérdida de sus derechos;
descubrir en ello el influjo de una causa oculta,
y con una mirada, que abarque todas las cosas del universo,
penetrar proféticamente en los siglos futuros.[81]

La "causa oculta" del desarrollo social hay que buscarla en el interés y el egoísmo. Según Helvecio, el egoísmo bien entendido responde a los intereses de una sociedad organizada "racionalmente". En este sentido, afirmaba también que la felicidad personal debe concordar con la social. "Virtuoso no es el que sacrifica sus hábitos y pasiones más intensas al interés común, sino aquel cuya pasión concuerda con el interés social hasta tal punto que casi siempre se ve obligado a ser virtuoso." [82]

Al fomentar la iniciativa personal y el espíritu de empresa, el capitalismo ahondó la contradicción entre el interés personal y el "social". Bajo el capitalismo, las relaciones "mutuamente ventajosas" sólo pueden tener el carácter de relaciones de explotación de los trabajadores por la burguesía. La teoría de la utilidad, base de las ideas sociológicas y éticas de los materialistas franceses, respondía, en fin de cuentas, a los intereses de la burguesía.

Si bien es cierto que la clase dominante había recurrido antes a la idea de Dios, a la divinización de sus propios derechos y privilegios y a los principios de la moral religiosa para fundamentar ideológicamente las formas feudales de explotación, el régimen capitalista, sin dejar de servirse de las doctrinas religiosas, necesitaba una "justicia moral" más sutil y específica. La teoría de la utilidad, que presentaba la venta de la fuerza de trabajo como un acto absolutamente "moral", caracterizado por el "aprovechamiento mutuo" y los "servicios recíprocos" del capital y del trabajo, expresaba los intereses de clase de la burguesía.

Sin embargo, históricamente, la teoría utilitaria de Helvecio representaba un paso de avance en la trayectoria de desarrollo del pensamiento ético y social. Esta doctrina puso al desnudo el carácter reaccionario de las ideas políticas, religiosas y éticas que justificaban la explotación feudal.

El contenido burgués de las ideas sociológicas de Helvecio cobró expresión en su defensa de la propiedad privada como derecho humano sagrado e inalienable. El principio de la igualdad de bienes debía rechazarse, según él, por no ser factible ni deseable. La igualdad de aptitudes intelectuales que defendía Helvecio se oponía a la desigualdad de casta y feudal. Pero la igualdad de los hombres la concebía de un modo jurídico-formal como igualdad ante la ley. Ponía sus esperanzas en un monarca "ilustrado" y propugnaba el individualismo burgués como la aspiración natural y racional del hombre a la felicidad.

De su teoría sociológica extrajo Helvecio las conclusiones revolucionarias a las que se refiere en su famosa comparación de la sociedad con un barco: si se desata el hambre en un barco sin provisiones, no queda

[81] Helvecio, *La felicidad*, trad. rusa, pág. 68.
[82] Ibídem, pág. 213.

otro recurso que echar suertes y sacrificar a unos cuantos para salvar a la mayoría. Así, en esta forma alegórica, el filósofo reconocía el derecho del "tercer estado" en Francia a hacer la revolución contra el puñado de señores feudales, manchados con innumerables crímenes.

La doctrina sociológica y ética de Helvecio daba un fundamento teórico a la revindicación de las libertades democrático-burguesas y apuntaba directamente contra las bases mismas del régimen feudal-absolutista.

Posteriormente, al convertirse la burguesía en la clase dominante y ahondarse las contradicciones de clase de la sociedad burguesa, la ética utilitarista perdió su carácter relativamente progresivo y se mostró a la faz del mundo como una franca apología del régimen burgués y como un instrumento para defender conscientemente la explotación capitalista.

La lucha de los materialistas y ateos franceses contra la teología medieval halló también una clara expresión en la doctrina estética de Helvecio. La Edad Media fue, según él, una época de ignorancia y de "mal gusto". Las leyendas monásticas y las hazañas caballerescas constituían el principal contenido del arte medieval; la ignorancia y la monotonía eran sus rasgos distintivos. Al arte de estos "siglos de tinieblas", oponía Helvecio el arte de los "siglos de las luces".

La historia del arte se halla vinculada íntimamente, a juicio de Helvecio, con el desarrollo de los intereses sociales, con los cambios en los sentimientos sociales. Todo cambio producido en el régimen político o en las costumbres del pueblo debe acarrear también de un modo forzoso un cambio de gusto artístico. A lo largo de los siglos, el pueblo adopta una actitud distinta hacia unos y los mismos objetos, de acuerdo con los diversos sentimientos que le inspiran. Esa es justamente la razón de que las obras teatrales serias sólo triunfen plenamente en los escenarios de los países republicanos. En cambio, allí donde el pueblo no participa activamente en la vida política y social, el drama se ve obligado a contentarse con la representación de las pasiones privadas, principalmente la del amor.

Después de señalar la mudanza de gustos y géneros artísticos, Helvecio se hace esta pregunta: ¿qué determina ese "respeto constante en todos los tiempos" hacia las grandes obras de arte? Y, respondiendo a ella, contrapone metafísicamente el "espíritu de moda", cuya efímera utilidad depende de los cambios que se operan en la sociedad, y el "espíritu inmutable", propio de la naturaleza misma del hombre. De acuerdo con esto distingue Helvecio dos clases de obras artísticas: unas, de éxito permanente, y otras, de éxito fugaz, pero brillante. Así, la novela satírica que pinta veraz y cáusticamente los lados ridículos de los poderosos de este mundo, disfruta sin duda alguna de popularidad entre el pueblo, pero su éxito es transitorio.

Al abordar el problema de la forma y del contenido en el arte, Helvecio atribuye un papel decisivo al contenido. La obra de arte puede perder su valor formal, dice Helvecio, pero si posee un contenido rico y profundo, tendrá asegurado un éxito duradero y permanente. A su modo de ver, la comedia de Molière *El avaro* muestra un vicio que existe desde la eternidad y que es eternamente nocivo para los hombres, mientras que los casos divertidos de *La escuela de las mujeres* sólo pueden gozar de un éxito pasajero.

Helvecio reflejaba así la insatisfacción del "tercer estado" con un arte cortesano, sin contenido. En una época en que ya estaban maduras las condiciones de la revolución en Francia, la doctrina de la "belleza eterna" era progresiva, pese a su carácter metafísico.

Esto explica el profundo interés que lo sublime despierta en Helvecio. La majestuosidad y la grandeza de las imágenes poéticas proporcionan mayor placer a los hombres, porque satisfacen su anhelo de felicidad y de perfección. Para Helvecio, el arte en el que la forma o la "armonía de las proporciones" desempeñan el papel dominante es infinitamente inferior a un arte empapado de contenido. Ante la belleza de las cataratas, de los volcanes y de las cadenas de montañas palidecen las cascadas, las grutas y las terrazas artificiales.

Sin embargo, Helvecio no prefiere en absoluto la belleza natural a la belleza artística. Cuando afirma que el arte es inferior a la naturaleza sólo quiere decir que, en el terreno artístico, preferimos un cuadro majestuoso a otro de débil y pobre contenido.

En la estética de Helvecio ocupa un lugar importante su teoría de la imaginación. A la imaginación la llama "inventora de imágenes" por analogía con el espíritu, al que considera "inventor de ideas", de conceptos. La imaginación sólo puede tener una significación independiente en la descripción y en cuanto adorno artístico; en todos los demás casos, sirve exclusivamente para expresar ideas y sentimientos.

Aunque el arte debe a la imaginación mucho más que la ciencia y la filosofía, la imaginación no puede romper con la realidad en la creación artística; su función consiste en hacer más expresiva a la obra de arte. Pero también la imaginación, al tender a que las ideas y los principios encarnen en imágenes, vuelve más claras y atractivas a la ciencia y a la filosofía.

Pese a sus limitaciones metafísicas, el materialismo de Helvecio desempeñó un papel histórico importante en el desarrollo del pensamiento filosófico del siglo XVIII; en su teoría social destacaron algunas ideas avanzadas que los socialistas utópicos de la primera mitad del siglo XIX hicieron suyas y reelaboraron posteriormente.

Uno de los dirigentes del movimiento de la Ilustración en Francia y, a la vez, destacado representante del materialismo y del ateísmo francés del siglo XVIII, fue *Pablo Enrique Dietrick d'Holbach* (1723-1789).

El barón de Holbach, de origen alemán, nació en Heidelsheim. Durante toda su vida, desde que tuvo uso de razón, vivió en Francia.

Fue un activo colaborador de la *Enciclopedia* francesa. Generalizó y sistematizó las ideas del materialismo francés, vinculándolas con las conquistas de las ciencias naturales. Sus trabajos desempeñaron un papel importante en la crítica revolucionaria de la concepción teológica del mundo de la clase feudal; en ellos se expresaba brillantemente el ateísmo militante de los materialistas franceses. Por esta razón criticó enérgicamente el orden feudal de su tiempo. "En todos los países, la moral de los pueblos sufre un completo desprecio —escribía Holbach—; el gobierno sólo se ocupa de hacerlos medrosos y desdichados. En casi todas partes, el hombre es un esclavo..." [83]

[83] Barón de Holbach, *Sistema de la naturaleza*, traducción española de Manuel López Bueno, pág. 193. Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1946.

Holbach era partidario de las libertades democrático-burguesas. Para transformar radicalmente la sociedad exigía ante todo el derecho de propiedad privada que él definía como "la facultad de gozar tranquilamente de las ventajas que la industria y el trabajo han procurado a cada miembro de la sociedad".[84] Y exigía asimismo el establecimiento de una monarquía constitucional, aunque no se oponía tampoco a la monarquía absoluta "ilustrada".

Entre sus numerosas obras de carácter ateo tuvieron una importancia especial el folleto titulado *El buen sentido o las ideas naturales opuestas a las ideas sobrenaturales* (1772) y la obra satírica *La teología de bolsillo o breve diccionario de la religión cristiana* (1768).

Las obras de Holbach no se imprimieron en Francia; se publicaron principalmente en Holanda con seudónimo o con nombre ajeno y su difusión en suelo francés era castigada duramente por el tribunal del reino. La aparición de su principal obra, *Sistema de la naturaleza o de las leyes del mundo físico y del mundo moral* (1770), fue un gran acontecimiento político-social; en su elaboración tomaron parte Diderot y otros materialistas franceses. El *Sistema de la naturaleza* es una exposición generalizada de la concepción del mundo, materialista y atea, de los enciclopedistas franceses del siglo XVIII.

La filosofía de Holbach parte del reconocimiento de la materialidad del mundo. "El universo —escribe—, este vasto conjunto de todo cuanto existe, no nos ofrece por todas partes más que materia y movimiento; todo él no nos ofrece a la vista más que una cadena inmensa e ininterrumpida de causas y efectos...

"Las materias variadas y combinadas de diferentes maneras reciben y comunican sin cesar movimientos muy diversos; las propiedades diferentes de estas materias, sus diferentes combinaciones, sus maneras de obrar tan variadas y que son la consecuencia necesaria de ellas mismas, constituyen para nosotros la esencia de los *seres;* y de estas esencias diversificadas resultan los diferentes estados, rangos o sistemas que estos seres ocupan, cuya suma total componen lo que llamamos Naturaleza." [85]

Holbach dirige su doctrina de la materialidad del mundo contra la teología y el idealismo. Los seres espirituales y sobrenaturales de que habla la religión sólo son, a juicio suyo, productos de la fantasía. También se pronuncia, resueltamente, contra el idealismo subjetivo del obispo Berkeley.

"¿Qué podemos pensar —se pregunta— de un Berkeley que quiere hacernos creer por fuerza que lo que pasa en este mundo no es más que una ilusión, que el universo mismo sólo existe en nuestra imaginación, y que hace problemática la existencia de todas las cosas, por medio de sofismas de todos cuantos sostienen la espiritualidad del alma?" [86]

Las propiedades primarias y comunes a todos los cuerpos son, según Holbach: la extensión, la movilidad, la divisibilidad, la solidez, la gravedad, la fuerza de inercia, así como las propiedades derivadas de las primarias, a saber: la densidad, la figura, el color, el peso, etc. Holbach abordó el problema de dar una definición general de la materia; por ella

[84] Holbach, *Sistema de la naturaleza,* ed. cit., pág. 107.
[85] Ibídem, pág. 20.
[86] Ibídem, pág. 116.

entendía todo lo que "afecta a nuestros sentidos de un modo cualquiera; y las cualidades que atribuimos a las diferentes materias están fundadas sobre las diferentes impresiones o las diversas variaciones que producen sobre nosotros mismos".[87]

Holbach rechazaba resueltamente la doctrina teológica de la creación del mundo. La creación del mundo de la nada no era para él más que palabras vacías carentes de sentido. La materia ha existido y existirá eternamente. La existencia de la materia es un hecho, decía Holbach, como lo es también la del movimiento; la materia y el movimiento son eternos.

"Si se nos pregunta —escribía— de dónde ha venido el movimiento a la materia, responderemos que ha debido moverse desde toda la eternidad, puesto que el movimiento es la consecuencia necesaria de su existencia, de su esencia y de sus propiedades primitivas, como son su extensión, su peso, su impenetrabilidad, su forma, etc." [88] "... El movimiento es una especie de *ser*, que proviene absolutamente de la materia..." [89]

Pero Holbach reducía el movimiento de un modo mecanicista a un simple desplazamiento. Distinguía el "movimiento de las masas" (el cuerpo cambia de un lugar a otro: la piedra que cae, la bola que rueda, el brazo que se mueve, etc.), y el "movimiento interno y oculto" (desplazamiento de las moléculas, producido en el interior de un cuerpo). Llamaba movimiento "adquirido" al que es comunicado a un cuerpo por una causa extraña; por ejemplo, el movimiento que imprime el viento a las velas de un barco, y llamaba movimiento "espontáneo" al que se produce en un cuerpo en virtud de su "energía propia"; de especie son los movimientos del hombre que anda, habla y piensa. Para Holbach era "simple" el movimiento provocado por "una causa o fuerza única", y "compuesto", el producido por "varias causas o fuerzas distintas".

Como todos los materialistas franceses del siglo XVIII, defendía una posición determinista, dirigida contra la religión y la teología. "...Todos los efectos que vemos tienen sus causas, bien los conozcamos o no. Es cierto que en esto nuestra ignorancia puede tener mucha parte; pero todas las palabras —*Dios, espíritu, inteligencia,* etc.— no nos sacarán de nuestra duda; al contrario, no harán más que redoblarla e impedirnos buscar las causas naturales de los efectos que vemos." [90]

La concepción determinista de Holbach desempeñó un papel progresivo en virtud de su contraposición de principio entre la ciencia y la religión y entre el determinismo y la teología, concepciones de la naturaleza que él consideraba hostiles e incompatibles entre sí. Pero, al concebir la naturaleza como un mecanismo que funciona con arreglo a leyes inmutables, el determinismo de Holbach adoptaba un carácter mecanicista y metafísico.

Holbach ignoraba las leyes dialécticas del desarrollo de la naturaleza y no comprendía el carácter objetivo de la casualidad. Llamaba fenómenos casuales a aquellos cuyas causas desconocen los hombres y a los que por ignorancia o inexperiencia no pueden ser previstos por ellos. Todos los fenómenos naturales —los orgánicos, los inorgánicos y la vida

[87] Holbach, *Sistema de la naturaleza,* ed. cit., pág. 35.
[88] Ibídem, pág. 31.
[89] Ibídem, pág. 27.
[90] Ibídem, págs. 325-326.

humana— los sujetaba a tres leyes: la ley de la causalidad mecánica, la ley de inercia y la ley de atracción y repulsión.

La gnoseología de Holbach se hallaba vinculada íntimamente a su concepción materialista de la naturaleza. Conocer la verdad era para él estudiar la naturaleza. El pensamiento derivaba, según Holbach, de las sensaciones. "Estas modificaciones —escribía— producidas en nuestro cerebro son los efectos de los objetos que actúan sobre nuestros sentidos, provienen de las mismas causas y producen en el alma nuevas modificaciones, llamadas *pensamientos, reflexiones, memoria, imaginación, juicios, deseos y acciones;* todas ellas tienen por base la sensación." [91] La verdad es la concordancia entre las ideas y las cosas. Sin embargo, también su teoría materialista del conocimiento tenía un carácter metafísico. No concebía el conocimiento como un complejo proceso cognoscitivo, sino como una combinación de sensaciones y de conceptos.

Partiendo de las tesis fundamentales de la concepción materialista de la naturaleza, Holbach desarrolló su teoría acerca del origen y la esencia de la religión. Ya en los primeros momentos de la vida humana, decía Holbach, aparecen las necesidades; éstas obligan al hombre a pensar, a querer y a actuar. La necesidad es también el primer mal que sufre, ya que le produce sensaciones dolorosas, y si la necesidad no es satisfecha o lo es insuficientemente el mal aumenta. Si no se diera el mal en la existencia humana, el hombre nunca llegaría a la idea de Dios. Pero las inclemencias del tiempo, el hambre, las epidemias y desventuras diversas acarrean al hombre, durante su vida, calamidades y sufrimientos. Todo ello le hace temeroso y desconfiado. Por esa razón, todo fenómeno desconocido despierta en él inquietud y recelo y, a su vez, provoca temores diversos. La ignorancia y la debilidad del hombre primitivo, falto de experiencia y de un conocimiento de las leyes de la naturaleza, contribuían a que todos los fenómenos naturales le parecieran misteriosos y extraños. Sus temores crecían, sobre todo, al sentirse inermes ante los terribles fenómenos de la naturaleza: inundaciones, terremotos, erupciones volcánicas, etc.

"En estas circunstancias fatales, viendo las naciones que no había sobre la tierra ningún agente bastante poderoso para producir tales efectos, levantaron sus miradas y sus ojos bañados en lágrimas hacia el cielo, en el cual supusieron que debía residir algún agente desconocido, cuya rabia destruía su felicidad.

"La ignorancia, la inquietud y las calamidades fueron siempre las fuentes de las primeras nociones de la divinidad." [92]

Según Holbach, las fantásticas ideas sobre un alma especial, distinta del cuerpo, surgidas entre los hombres primitivos, desempeñaron un papel importante en el nacimiento de la religión. Su ignorancia les hizo dotar de conciencia a las piedras, a los ríos y a los elementos naturales, a los cuales atribuían razón, deseos y voluntad. Más adelante, los antiguos legisladores, profetas, sacerdotes y otros mentores de pueblos, guiándose por sus intereses personales o por su desenfrenada imaginación, empezaron a embaucar al pueblo mediante la creación de mitos y de dogmas teológicos.

[91] Holbach, *Sistema de la naturaleza,* ed. cit., pág. 88.
[92] Ibídem, págs. 242-243.

Pero como la fuente de toda teoría se halla sólo en la experiencia, de esto se deduce que, al crear sus imágenes mitológicas y religiosas, los hombres tenían que sacar de su propia naturaleza las cualidades que atribuían a los dioses. A su vez, al poner a los dioses por encima de las leyes naturales, de la razón y de la virtud, los hombres le atribuían también la facultad de establecer lo justo y lo injusto, de transformar el bien en mal y el mal en bien, y, finalmente, de trocar la verdad en falsedad, y viceversa. Los sacerdotes exigían el sumiso cumplimiento de las prescripciones religiosas más absurdas, contrarias a la moral y nocivas para la sociedad.

"De modo que no hay nada de extraño en que las naciones, privadas de una buena administración, de unas leyes equitativas, de unas instrucciones útiles, de una buena educación, y retenidas en la ignorancia por los soberanos y los curas, se hayan hecho religiosas y viciosas. Cuando la naturaleza del hombre, los verdaderos intereses de la sociedad, las ventajas reales del soberano y del pueblo, son olvidados, la moral de la naturaleza, fundada sobre la esencia del hombre que vive en la sociedad, se olvida también... Las virtudes sociales no fueron conocidas; el amor a la patria se convirtió en mera ilusión; los hombres asociados no tuvieron otro interés que el de dañarse unos a otros, cuidando sólo de agradar a su soberano, el cual por su parte se creía interesado en dañar a todos." [93]

No siendo materialistas en los problemas de la vida social, era natural que los ilustrados franceses no pudieran comprender acertadamente las raíces sociales del origen y desarrollo de la religión. Sin embargo, demostraron brillante y convincentemente el papel social reaccionario de la religión. Pusieron al desnudo su carácter como instrumento de opresión en manos de la nobleza y del clero, demostraron la íntima relación entre la Iglesia y el absolutismo y, por último, trataron de destruir la religión como bastión ideológico del régimen feudal-absolutista en Francia.

"La religión, al parecer —escribía Holbach—, sólo ha sido inventada para elevar a los monarcas sobre los pueblos y someter éstos al poder de los monarcas. Desde que los pueblos se han sentido muy desdichados aquí en la tierra se les obliga a guardar silencio, amenazándoles con la ira de Dios, y se encauzan sus miradas hacia el cielo para impedirles que vean las verdaderas causas de sus desgracias y recurran a los remedios que la naturaleza les ofrece para curar esos males." [94]

En la obra titulada *La teología de bolsillo,* Holbach definía a la teología como la "profunda ciencia divina que nos enseña a razonar sobre lo que no sabemos y a perder toda idea clara sobre lo que ya comprendemos perfectamente".[95] A su modo de ver, la primera condición de la fe religiosa es la ignorancia, razón por la cual es muy apreciada por la Iglesia. La ignorancia y el temor son los principales puntos de apoyo de la religión; los curas son pescadores que tratan de enturbiar el agua por todos los medios para poder tender sus redes y atrapar algún pez en el agua turbia.

No es de extrañar, por ello, que los funcionarios reales y eclesiásticos se lanzaran furiosamente contra los materialistas franceses. La difusión

[93] Holbach, *Sistema de la naturaleza,* ed. cit., pág. 368.
[94] Holbach, *Obras antirreligiosas escogidas,* trad, rusa, pág. 131. Moscú, 1934.
[95] Ibídem, pág. 531.

de obras ateas era castigada con la detención y aplicación de tormentos, con el encarcelamiento y la reclusión en presidio. En aquella época, expresar públicamente la más leve simpatía por las ideas materialistas avanzadas significaba exponerse a ser acusado de ofender a la religión católica oficial, de ser impío y hereje, lo que implicaba la amenaza de sufrir la terrible pena capital.

Lenin apreciaba en alto grado la propaganda atea de los materialistas franceses del siglo XVIII y señalaba que la "publicística aguda y amena de los ateos del siglo XVIII escrita con talento, que ataca ingeniosa y abiertamente al oscurantismo clerical dominante..." [96] resultaría muy adecuada, en nuestro tiempo, para despertar a la gente del letargo religioso.

Al núcleo fundamental de los filósofos materialistas franceses se sumó *Juan Bautista Renato Robinet* (1735-1820), autor de la obra *Sobre la naturaleza* (1761-1766).

Las fuentes básicas del sistema materialista de Robinet eran las teorías filosóficas de Locke y Condillac, así como la doctrina filosófico-natural de Bonnet, que fue reelaborada por Robinet desde las posiciones del materialismo francés del siglo XVIII. Gracias a la influencia de las ideas de Leibniz, Robinet penetró en el círculo de los problemas de la dialéctica; sin embargo, de todos los materialistas franceses del XVIII, es él quien, por intermedio de Leibniz, "guarda todavía la mayor relación con la metafísica..." [97]

La inconsistencia del materialismo de Robinet reside en reconocer que el mundo ha sido creado por Dios y en contraponer la naturaleza creada y finita a la eternidad e infinitud de Dios. Como los metafísicos del siglo XVII, Robinet distingue la "eternidad" y la "duración sin principio", y distingue, a su vez, "lo infinito" y "lo ilimitado". De acuerdo con esta terminología, la naturaleza existe desde siempre, pero a la par con ello no es eterna; es ilimitada, sin ser infinita.

Sin embargo, según la doctrina de la naturaleza de Robinet, existe el mundo material que no tiene principio ni fin en el espacio ni en el tiempo. "...Si hubiera existido el tiempo —escribía— cuando no existía en absoluto la sustancia universal, jamás habría podido existir el mundo." [98] Sostenía Robinet que la materia y su movimiento son indestructibles y que ni siquiera Dios puede aniquilar la sustancia. El mundo material se halla sujeto a la "ley de la igualdad del bien y del mal en la naturaleza", ley que Robinet concebía en el sentido de que la cantidad de vida o existencia es igual a la de muerte o no ser. Los conflictos y las oposiciones, que se ponen al descubierto en la naturaleza, forman una armonía. Robinet suponía que Dios como ser infinito y eterno no cambia, como tampoco cambia el no ser; pero la naturaleza se halla sujeta a un eterno paso del ser al no ser, e inversamente. Su existencia está en constante des-

[96] V. I. Lenin, *Sobre el significado del materialismo militante*. V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*, trad. española, pág. 499. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948.

[97] C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. de W. Roces, pág. 196. Editorial Grijalbo, México, D. F., 1958.

[98] Robinet, *Sobre la naturaleza*, trad. rusa, pág. 360. Moscú, 1935.

arrollo. La conexión (el encadenamiento) universal de todos los fenómenos naturales los une en un todo único y condiciona el desarrollo universal, es decir, la sustitución universal de unas modificaciones de la sustancia por otras. En la naturaleza, la unidad más perfecta se funde con la máxima diversidad.

"No sería justo llamar cambio de forma —escribía Robinet— al fin o destrucción del mundo. Todas las formas que adopta y todas las que pueda adoptar en el futuro, cualesquiera que sean, son igualmente inherentes a él. Dichas formas aparecen en el proceso necesario de su desarrollo, se suceden las unas a las otras y su continuidad constituye la existencia sucesiva del mundo, sin ser en absoluto su fin o su destrucción." [99]

Robinet pensaba que el mundo material, pese a la diversidad infinita de fenómenos naturales, se halla sujeto al principio de la unidad y armonía universal, principio determinado, a su vez, por la conexión causal de las cosas, por el plan unitario de la naturaleza y por la continua sucesión de sus estados. El plan unitario de la naturaleza se halla determinado, asimismo, por la existencia de prototipos o modelos de las cosas en la naturaleza, conforme a los cuales surgen ellas. Por último, entre la naturaleza orgánica y la inorgánica se revela cierta vinculación, sin que existan límites infranqueables entre los reinos naturales. Así, pues, a Robinet se deben profundos atisbos dialécticos sobre el desarrollo de los fenómenos naturales.

Como atributos de la sustancia natural, Robinet admite la extensión, la impenetrabilidad, el tiempo y el movimiento. Para él toda la materia es, en esencia, orgánica, activa y viviente; el movimiento lo identifica con la actividad orgánica y vital. Esto se refleja en su reconocimiento de la existencia de unos seres vivos ínfimos o *animáculos* como primeros elementos de la materia. Su doctrina de la vitalidad de la materia la convierte en el eje de su filosofía y, por esto, su materialismo adquiere un carácter hilozoísta. Según Robinet, las funciones orgánicas características de la vida son la alimentación, el crecimiento y la reproducción, así como la sensibilidad derivada de ellas. Estas funciones las atribuye a las plantas, a los metales y a los minerales, y a los "elementos" del fuego, del aire y del agua y de la tierra. A juicio suyo, también los astros celestes son seres orgánicos.

Robinet ignora, por tanto, el carácter cualitativo específico del mundo orgánico; no llegó a comprender que la conciencia es una propiedad de la materia altamente organizada y sólo inherente a ella.

En su teoría del conocimiento, consideraba a las sensaciones, a la experiencia, como resultado de la acción de las cosas sobre los órganos sensoriales y, a la vez, como fuente del pensamiento teórico.

Al rechazar la doctrina lockeana de la reflexión, admitía la dependencia de la reflexión y de los actos voluntarios respecto de las sensaciones y hablaba de la dependencia de las "fibras" intelectuales y volitivas con relación a las "fibras" sensibles. La "idea" sensible es, según Robinet, la imagen del objeto percibido sensorialmente por el hombre; en cam-

[99] Robinet, *Sobre la naturaleza*, trad. rusa, págs. 378-379.

bio, la "idea" refleja se debe a la reacción con que responde el ser sensible a la sensación.

Siguiendo a Locke, Robinet habla de tres clases de conocimiento: sensación, reflexión e intuición. De acuerdo con esto, distingue también tres géneros de certidumbre en el conocimiento: sensible, demostrativa e intuitiva. Concibe las ideas como "imágenes intelectuales", copias o representaciones mentales de los objetos, y critica severamente la teoría idealista del conocimiento, especialmente la de Platón.

Según la teoría materialista del conocimiento de Robinet, el proceso cognoscitivo supone tres aspectos: *a)* los objetos o fenómenos naturales fuera de la conciencia, que actúan sobre los órganos sensoriales del hombre; *b)* la actividad de esos órganos bajo la influencia de los objetos exteriores, y *c)* las sensaciones, así como las ideas y los estados volitivos surgidos en la conciencia gracias a ellas.

Sin embargo, esta teoría del conocimiento de Robinet se ve debilitada por sus afirmaciones escépticas de que los sentidos humanos sólo tienen relación con las apariencias y formas externas de los fenómenos naturales, sin que puedan penetrar en la esencia de la sustancia corpórea. También hace concesiones a la doctrina de la causalidad de Hume. No obstante, la posición materialista de Robinet y su convicción de que el conocimiento humano de la naturaleza no tiene límites distinguen a sus ideas de las teorías agnósticas y las aproximan estrechamente a la tendencia materialista de los ilustrados franceses.

En el siglo XVIII, el materialismo francés era la dirección filosófica más avanzada de Europa Occidental. Era, a su vez, el adversario combativo de la concepción teológica del mundo de la clase feudal. Los materialistas y ateos franceses sometieron el idealismo y la religión a una crítica aguda, combativa e implacable. En su lucha contra el idealismo y la religión se apoyaban en las conquistas de la ciencia natural mecanicista de su tiempo.

Al oponerse a las reaccionarias fuerzas del régimen feudal-absolutista, las fuerzas democráticas avanzadas prepararon ideológicamente la revolución burguesa de 1789 a 1794.

"A lo largo de toda la historia moderna de Europa, y especialmente a fines del siglo XVIII, en Francia, donde se libró la batalla decisiva contra toda la morralla medieval, contra la servidumbre en las instituciones y en las ideas —escribía Lenin—, el materialismo se acreditó como la única filosofía consecuente, fiel a todas las teorías de las ciencias naturales, hostil a la superstición, a la beatería, etc. Por eso, los enemigos de la democracia trataban con todas sus fuerzas de «refutar», minar, calumniar el materialismo, y defendían las diversas formas del idealismo filosófico, que se reduce siempre, de un modo u otro, a la defensa o al apoyo de la religión." [100]

Los materialistas e ilustrados franceses del siglo XVIII, al poner al desnudo el oscurantismo medieval, izaron la bandera de las libertades burguesas y agruparon bajo ella a todo el "tercer estado" en la lucha contra el absolutismo y el feudalismo.

[100] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, traducción española, t. I, pág. 66. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948.

4. Las concepciones metafísicas de los naturalistas del siglo XVIII y el materialismo francés.

En el siglo XVIII, la filosofía materialista francesa se hallaba vinculada íntimamente a las ciencias naturales. El carácter mecanicista y metafísico del materialismo francés del siglo XVIII respondía, ante todo, al propio carácter mecanicista y metafísico de las ciencias naturales de ese siglo.

Analizando las ciencias naturales de aquel tiempo, escribía Engels: "Pero lo que caracteriza mejor que nada este período es la elaboración de una peculiar concepción del mundo, en la que el punto de vista más importante es la idea de la *inmutabilidad absoluta de la naturaleza.* Según esta idea, la naturaleza, independientemente de la forma en que hubiese nacido, una vez presente permanecía siempre inmutable mientras existiera. Los planetas y sus satélites, una vez puestos en movimiento por el misterioso «primer impulso», seguían eternamente, o por lo menos hasta el fin de todas las cosas, sus elipses prescritas. Las estrellas permanecían eternamente fijas e inmóviles en sus sitios, manteniéndose unas a otras en ellos en virtud de la «gravitación universal». La Tierra permanecía inmutable desde que apareciera o —según el punto de vista— desde su creación. Las «cinco partes del mundo» habían existido siempre, y siempre habían tenido los mismos montes, valles y ríos, el mismo clima, la misma flora y la misma fauna, excepción hecha de lo que había sido cambiado o trasplantado por el hombre. Las especies vegetales y animales habían sido establecidas de una vez para siempre al aparecer, cada individuo siempre producía otros iguales a él, y Linneo hizo ya una gran concesión al admitir que en algunos lugares, gracias al cruce, podrían haber surgido nuevas especies. En oposición a la historia de la humanidad, que se desarrollaba en el tiempo, a la historia natural se le atribuía exclusivamente el desarrollo en el espacio. Se negaba todo cambio, todo desarrollo en la naturaleza." [101]

La ciencia, decía Engels, estaba aún empantanada profundamente en la teología. Buscaba por todas partes y encontraba como causa primera a un impulso exterior, que no era explicable por la naturaleza misma. La idea general suprema a que se elevaron las ciencias naturales de aquella época era la idea de la finalidad del orden establecido en la naturaleza, lo que venía a demostrar la sabiduría del creador. "Hay que señalar los grandes méritos de la filosofía de la época, que, a pesar de la limitación de las ciencias naturales de su tiempo, no se desorientó y —comenzando por Spinoza y acabando por los grandes materialistas franceses— se esforzó tenazmente por explicar el mundo partiendo del mundo mismo y dejando la justificación detallada de esta idea a las ciencias naturales del futuro." [102]

A mediados del siglo XVIII se inició un proceso en el curso del cual fue quebrantándose la concepción metafísica del mundo. En él desempeñaron un importante papel M. V. Lomonósov, M. Kant, P. S. Laplace y G. F. Wolff.

[101] F. Engels, *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza"*. C. Marx y F. Engels, *obras escogidas*, en dos tomos, traducción española, t. II, págs. 56-57, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952.

[102] Ibídem, pág. 7.

Sin embargo, consideradas en su conjunto, las ciencias naturales del siglo XVIII siguieron siendo metafísicas.

Pese a que abordaban los fenómenos de la naturaleza desde puntos de vista opuestos, los discípulos de Descartes y de Newton coincidían en sostener que todos los procesos naturales debían estudiarse como procesos mecánicos. Las ideas de Descartes fueron el punto de partida para la creación de la óptica ondulatoria, que se basaba en la admisión de un medio universal continuo o éter. Esta idea fue desarrollada a principios del siglo XVIII por el eminente sabio *Leonardo Euler* (1707-1783). Fundándose en la teoría ondulatoria de la luz, logró demostrar, oponiéndose a la opinión de Newton, que era posible eliminar la aberración cromática (producción de una imagen coloreada al emplear la luz blanca). Esto permitió posteriormente construir instrumentos astronómicos más perfectos (los refractores) que los construidos hasta entonces.

El estudio de los problemas de la mecánica de los cuerpos terrestres y de la masas celestes siguió el camino trazado por Newton. Los métodos matemáticos empleados para resolver los problemas mecánicos condujeron a importantes éxitos en la ciencia natural exacta. En esta época, el cálculo diferencial y el integral, descubiertos por Newton y Leibniz, formaron un sistema armónico de conocimientos. Las matemáticas se convirtieron en un poderoso instrumento en manos de los físicos. Los métodos matemáticos empezaron a aplicarse no sólo en mecánica, sino también en otras ramas de la física como la óptica y la acústica. El empleo de los métodos matemáticos en las ciencias naturales y el estudio de los problemas propiamente matemáticos relacionados con ello adquirieron gran desarrollo en los trabajos de Euler y en las investigaciones de Jacobo, Juan y Daniel Bernoulli y de otros sabios del siglo XVIII. En su trabajo *El arte de la hipótesis* (1713), Jacobo Bernoulli inició el cálculo de probabilidades al formular un caso particular de la llamada ley de los grandes números. Daniel Bernoulli sustentó las concepciones moleculares al abordar los problemas de la hidrodinámica.

En los trabajos de D'Alembert y Lagrange sobre mecánica se desarrolló el principio fundamental de la dinámica de un sistema de puntos materiales; de acuerdo con él, las fuerzas aplicadas a los puntos de un sistema pueden descomponerse en fuerzas que provocan la aceleración del sistema y en fuerzas que dejan a dicho sistema en un estado de equilibrio.

La tendencia a explicar todos los fenómenos naturales con ayuda de la mecánica halló su expresión clásica en la conocida formulación del matemático y astrónomo francés *Pedro Simón Laplace* (1749-1827), que dice así: "Una inteligencia que en un instante dado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza y la posición respectiva de todas las partes que la componen, si además fuese lo bastante amplia para analizar esos datos, podría abarcar en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo, así como de los átomos más ligeros. Por lo tanto, para esa inteligencia nunca habría nada incierto, y el futuro, al igual que el pasado, estaría ante su mirada. La inteligencia humana, con la perfección a que ha logrado elevar a la astronomía, nos da la idea de un débil esbozo de esa razón." [103]

[103] Laplace, *Ensayo filosófico sobre la teoría de probabilidades*, trad. rusa, pág. 9. Moscú, 1908.

Aunque Laplace estaba convencido de la posibilidad de explicar los fenómenos de la naturaleza en términos puramente mecanicistas, abrió una profunda brecha en la concepción metafísica del mundo al formular su hipótesis cosmogónica en su obra *Exposición del sistema del mundo.* La hipótesis de Laplace, formulada independientemente de la de Kant (1755), tenía mucho de común con ella. La idea de ambos, según la cual el sistema solar se ha desarrollado a partir de una nebulosa primigenia, se conoce en la historia como hipótesis de Kant-Laplace. En 1798 se inició la publicación del *Tratado de mecánica celeste,* obra de Laplace, en la que los principios de la mecánica se extendían de un modo más profundo y concreto al estudio del movimiento de los astros.

Laplace figura entre los grandes investigadores de la naturaleza que han dado una explicación materialista de los fenómenos naturales, sin hacer ninguna referencia a Dios. Cuando Napoleón preguntó a Laplace por qué no decía nada de Dios en su *Sistema del mundo,* el sabio francés le respondió que no había necesitado esa hipótesis. Desde entonces, esta orgullosa respuesta simboliza la superioridad de la razón sobre los prejuicios y las supersticiones, y de la ciencia sobre la religión.

Rasgo característico de las ciencias naturales del siglo XVIII es su tendencia a reducir los fenómenos estudiados a las leyes mecánicas. Sin embargo, en las ramas de dichas ciencias en las que no era posible en absoluto llevar a cabo esa reducción, se manifestó la tendencia metafísica a dividir la naturaleza en regiones aisladas entre sí y a elevar a términos absolutos ciertos aspectos particulares de los seres y procesos de la naturaleza.

Todas las ramas de la física de esa época tienden a explicar los fenómenos naturales, de un modo u otro, sobre la base de los principios mecánicos. La diversidad de fenómenos se concibe como el resultado del desplazamiento puramente mecánico de unas sustancias específicas; en esto se manifiestan claramente los rasgos distintivos del método metafísico, dominante a la sazón en las ciencias naturales. Los físicos no sólo oponían la materia (entendida como "masa") al movimiento (entendido como "líquidos imponderables", es decir, "fluidos" o "fuerzas") y dividían mentalmente el movimiento en diferentes clases de fuerzas o fluidos ("calórico", "flogisto", etc.), sino que trataban de dividir, a su vez, cada una de estas clases de "imponderables" de acuerdo con sus manifestaciones (calor "patente" u "oculto") y con sus respectivas "fuentes" (electricidad "resinosa", "vidriosa" o "animal").

La física recopiló un abundante material empírico, suficientemente comprobado. Gracias a la invención del termómetro y del calorímetro avanzó el estudio de los fenómenos térmicos. Al investigarse profundamente los fenómenos eléctricos se descubrió que los cuerpos cargados de electricidad del mismo nombre se repelen y de que hay dos clases fundamentalmente distintas de electricidad: positiva y negativa. Este descubrimiento dio pie para que surgiera la idea de dos "fluidos" eléctricos opuestos: positivo y negativo. En 1785, se descubrió en Francia la ley de la acción mutua entre los cuerpos electrizados. A comienzos de la década del 90 del siglo XVIII, el fisiólogo italiano Luis Galvani descubrió la influencia de la electricidad sobre los movimientos musculares de una rana muerta. Después de demostrar que el organismo posee una electricidad

propia, Galvani la llamó inexactamente "electricidad animal". Pero, de acuerdo con las ideas vigentes en la época, algunos sabios decidieron que Galvani había descubierto un nuevo tipo de "fluido eléctrico".

La química sufrió una transformación radical, basada en nuevas ideas que reflejaban acertadamente el quimismo de los procesos de combustión y de oxidación, así como las relaciones químicas entre diferentes sustancias, relaciones que caen bajo el concepto de "afinidad química". Las exigencias del desarrollo de la producción, durante el período de la revolución burguesa de Francia, no sólo plantearon tareas concretas a la química, sino que contribuyeron a promover las fuerzas científicas que podían resolverlas.

En ese período, creó Lavoisier en Francia su teoría del oxígeno, que representó una verdadera revolución en la química.

Antonio Lorenzo Lavoisier (1743-1794) demostró la inconsistencia de la teoría del flogisto. Esto sucedió así: en 1774, el químico y filósofo inglés Priestley y el químico farmacéutico sueco W. Scheele realizaron, casi simultáneamente y de un modo empírico, el descubrimiento de que el oxígeno es parte integrante del aire, pero no calibraron su importancia. Creyeron que se trataba del mismo aire, pero purificado del mítico flogisto.

Después de enterarse del descubrimiento de Priestley por él mismo, Lavoisier demostró que aquel aire "purificado" era un elemento químico desconocido hasta entonces (el oxígeno) con el que se combinaba el cuerpo combustible en el proceso de combustión. De este modo, Lavoisier no sólo prosiguió e impulsó las ideas formuladas muchos antes por Lomonósov, sino que repitió en parte algunos de sus experimentos. La teoría del oxígeno de Lavoisier puso fin a la vieja teoría del flogisto. Al demostrar que el oxígeno es un elemento químico, Lavoisier refutó definitivamente las ideas filosófico-naturales, tan extendidas entonces, acerca de la existencia de "elementos" como el agua, el aire, la tierra y el fuego. Lavoisier fue el primero que llamó elementos a los verdaderos elementos químicos (entre ellos, metales y no metales). En aquel tiempo, no se conocían más de 20.

A diferencia de Lomonósov, Lavoisier siguió fielmente a Newton y empleó en sus indagaciones métodos puramente empíricos. En su *Manual elemental de química* (1786) sostenía que el peso total de las sustancias que toman parte en una reacción química permanece invariable. Esta tesis no la consideraba como una ley general de la naturaleza, sino simplemente como una regla empírica, que permitía calcular el peso al estudiar los resultados de las reacciones químicas y hacía posible, a su vez, establecer la equivalencia entre ellas. Lavoisier no llegó a calibrar la profunda significación teórica de la ley de la conservación de la materia.

Otro eminente químico francés, *Claudio Luis Berthollet* (1748-1822), discípulo de Lavoisier, refutó la vieja doctrina de la fuerza eterna e invariable de la afinidad química entre sustancias distintas. Demostró que la "afinidad química" no tiene un carácter absoluto, sino relativo.

Así, pues, al derrumbamiento de la falsa concepción del flogisto como portador absoluto de la combustibilidad siguió también el rechazo de la idea metafísica de una afinidad química absoluta. Con ello, se sentaron las premisas teóricas para el progreso de la química en el siglo XIX.

Sin embargo, pese a la refutación de la falsa teoría del flogisto y de la concepción metafísica de la afinidad química, la metafísica distaba aún de haber sido expulsada de la química, ya que entonces se consideraba a los elementos químicos como "formas" eternas e inmutables, que no se transformaban unas en otras, si bien es cierto que Lavoisier adoptó otro punto de vista al considerar como elementos a las sustancias que hasta entonces no se había logrado descomponer.

A principios del siglo XIX surgió una disputa muy importante, desde el punto de vista metodológico, sobre la composición de las combinaciones químicas, entre dos químicos franceses: José Luis Proust (que a la sazón trabajaba en España) y Berthollet. Proust sustentaba las ideas de Lavoisier, de acuerdo con las cuales la composición de toda combinación química es absolutamente invariable; es decir, al formar una combinación dada (como el agua, por ejemplo), los elementos se combinan entre sí en proporciones rigurosamente determinadas y constantes. Por el contrario, partiendo de su teoría de la afinidad química, Berthollet afirmaba que la combinación química puede tener una composición variable, o sea que los elementos que la forman pueden combinarse, dentro de ciertos límites, en distintas relaciones cuantitativas, de acuerdo con las condiciones y las cantidades iniciales de las sustancias reactivas.

El punto de vista de Proust significaba el reconocimiento de que a cada combinación química sólo corresponde un punto, que es el que expresa su composición química. En él se refleja acusadamente la idea de la discreción, de la discontinuidad abstracta, aplicada a la composición química de los cuerpos. En cambio, el punto de vista de Berthollet implicaba el reconocimiento de que, dentro de ciertos límites, la composición de una combinación puede variar continuamente. Así, pues, también en el campo de la química se manifestaba, como antes en el de la física (en la teoría de la luz) se hizo evidente, la misma ley dialéctica: lo uno (es decir, la composición química de las sustancias, que es una unidad de la discreción y de la continuidad, de la constancia y de la variación) se desdoblaba en dos contrarios, cada uno de los cuales era concebido unilateralmente, contrapuesto al otro. Así surgieron en la química dos concepciones opuestas. La disputa entre Proust y Berthollet duró siete años (1801-1808) y terminó con una victoria temporal del primero, relacionada con el hecho de que en la química de aquel tiempo imperaba, en general, la idea de la discreción (el atomismo). Pero, como se puso en claro un siglo después, aquella victoria era pasajera, puesto que lo que se daba, en realidad, era una unidad de contrarios, en virtud de la cual la discreción y la continuidad se presentan en la combinación química como aspectos, indisolublemente unidos, de un todo único. Por consiguiente, también aquí el conocimiento empezaba desdoblando lo uno en sus dos aspectos contrarios para estudiar cada uno en oposición al otro. Pero más tarde el conocimiento descubrió el nexo interno y la unidad entre ellos.

La geología, como ciencia de la historia de la Tierra, no existía aún en el siglo XVIII. En los problemas geológicos, se enfrentaban en las ciencias naturales de aquel siglo dos concepciones metafísicas: el neptunismo y el plutonismo. Los partidarios de la primera concepción, la más retardataria, buscaban el origen de los fenómenos geológicos en la acción del agua. De ahí el nombre de "neptunistas" con que se les conocía (de Nep-

tuno, dios mitológico de las aguas). Según ellos, las rocas montañosas habían surgido del agua por un proceso de cristalización o de sedimentación mecánica. Esta concepción se hallaba vinculada a determinadas ideas religiosas y sus adeptos se remitían, especialmente, a un mítico acontecimiento como el diluvio universal. En cambio, los partidarios de la segunda concepción afirmaban que los fenómenos geológicos se debían a la acción de un fuego interior. Por eso se les llamó "plutonistas" (de Plutón, dios de las entrañas de la tierra en la mitología).

En el campo de la biología, los hombres de ciencia del siglo XVIII se dedicaron, con raras excepciones, a recoger y sistematizar por primera vez el material basado en la experiencia. El gran naturalista sueco *Carlos Linneo* (1707-1778) intentó sistematizar el vasto material sobre la naturaleza viviente, recopilado en el período anterior. En 1735, publicó su *Sistema de la naturaleza*, obra en la que estableció un sistema de clasificación de las plantas y de los animales, concediendo una atención principal a la botánica.

La clasificación de Linneo se basaba en la nomenclatura binominal, creada por él, que se conserva en la actualidad. De acuerdo con ella, cada especie se designa con dos nombres: uno para el género y otro para la especie. Entre los méritos de Linneo figuran también la distinción de la clase de los mamíferos y la inclusión del hombre en ella como representante superior del orden de los primates.

En uno de sus trabajos fundamentales, en las *Especies vegetales* (1753), describía todas las plantas estudiadas hasta entonces de acuerdo con el sistema artificial que él mismo había creado y que se basaba en un signo escogido arbitrariamente (principalmente, el número, el tamaño y la disposición de los estambres y pistilos de la flor). Partiendo de la idea de que las especies vegetales y animales son invariables y de que no existe ningún nexo histórico entre la naturaleza orgánica y la inorgánica, Linneo trató de hallar algún rasgo esencial constante que permitiera clasificar a la naturaleza en grupos fijos, dados de una vez para siempre: es decir, en clases, órdenes, géneros y especies. A su modo de ver, ese rasgo consistía en los órganos de reproducción.

En Linneo, la concepción metafísica de la invariabilidad de las especies se hallaba vinculada a sus ideas filosóficas y religiosas. Afirmaba que "existen tantas especies como formas diversas estableció, en un principio, el Creador eterno". El sistema artificial de clasificación de Linneo no reflejaba los nexos naturales entre las especies.

Las concepciones metafísicas de Linneo y Newton sobre los fenómenos de la naturaleza eran tan características del siglo XVIII que Engels calificó a toda la ciencia natural de ese tiempo de "ciencia natural de la vieja escuela newtoniano-linneana".[104]

En oposición a Linneo, el naturalista francés *Jorge Luis Leclerc Buffon* (1707-1788) llegó a atisbar la variabilidad de la naturaleza viviente. En su *Historia general y particular de la naturaleza* expuso sus ideas filosófico-naturales sobre la historia de la formación de la Tierra, y sobre el origen y la "transformación" de sus seres vivos hasta el hombre inclusive. Buffon señaló también el origen común del mono y del hombre. Pese a

[104] Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 198.

sus elementos fantásticos, la obra de Buffon desempeñó un papel positivo en la difusión de los conocimientos científico-naturales, ya que contenía valiosos atisbos acerca del desarrollo de la naturaleza viviente.

La biología del siglo XVIII se convirtió en campo de enconada lucha entre el materialismo y el idealismo. La teoría de la "preformación", ampliamente difundida entre los biólogos del siglo XVIII (conforme a la cual los caracteres de los seres vivos se hallan preformados en las células sexuales de sus padres), se hallaba vinculada íntimamente a la idea de la creación divina del mundo. Respondiendo a los intentos de las materialistas avanzados para explicar los procesos vitales sobre la base de su sujeción a leyes, los reaccionarios y oscurantistas en el campo de la ciencia elaboraron la doctrina vitalista que postula la existencia de un "principio vital" de carácter inmaterial y sobrenatural o misteriosa "fuerza vital". Los vitalistas rechazaban incluso la posibilidad de estudiar algunos aspectos de la actividad vital del organismo, como, por ejemplo, la fuerza muscular, la velocidad de circulación de la sangre, etc.

Tales son algunos de los rasgos de la ciencia natural metafísica del siglo XVIII, ciencia en la que ya comenzaban a madurar los conflictos entre las viejas concepciones metafísicas sobre la naturaleza y las nuevas ideas que empezaban a penetrar en algunas ramas del conocimiento y que se distinguían por negar la inmutabilidad absoluta de los fenómenos naturales y por admitir el devenir y el desarrollo en la naturaleza.

Cierto es que en el siglo XVIII estas nuevas tendencias eran todavía débiles; no se basaban aún en una suficiente cantidad de datos comprobados empíricamente. Señalaban perspectivas de desarrollo a las ciencias naturales, pero aún no podían provocar un viraje en la concepción filosófica del mundo. Durante todo el siglo XVIII, el método metafísico continuó imperando tanto en las ciencias naturales como en la filosofía. El materialismo francés del siglo XVIII se basaba principalmente en la concepción mecanicista de los fenómenos naturales en la forma que le habían dado Descartes, Newton y sus discípulos.

El estado de las ciencias naturales en el siglo XVIII confirma que, en el proceso de desarrollo de la ciencia, se habían formado y enriquecido sucesivamente ciertas categorías lógicas, en las que se reflejaba y generalizaba el conocimiento de la naturaleza, así como la utilización de sus fuerzas y seres naturales en beneficio del hombre.

La ciencia antigua no conocía aún la división de los fenómenos en físicos y químicos y, en general, sus concepciones científico-naturales no se independizaban aún de las filosóficas. Más tarde, ya en la Edad Media, gracias sobre todo a los trabajos de los sabios árabes, comenzó a destacarse del conjunto de los hechos observados algo más definido, más estable, a saber, las primeras propiedades generales de los cuerpos, que representaban en germen las propiedades físicas (la volatilidad) y las químicas (la combustibilidad). Posteriormente, sobre todo después del descubrimiento de los ácidos minerales, se agregó también la propiedad de la solubilidad, que encarnaba por sí sola las propiedades físico-químicas de los cuerpos. En virtud de la doctrina metafísica y escolástica de las cualidades absolutas (u ocultas), que dominaba entonces, fueron sustantivadas dichas propiedades y convertidas en las sustancias específicas o en los "principios" componentes de todos los cuerpos de la naturaleza.

el "mercurio" (principio de la volatilidad), el "azufre" (de la combustibilidad) y la "sal" (principio de la solubilidad). Tales eran los llamados *tria prima* (los tres principios) de los alquimistas.

En el siglo XVII, a partir de Boyle, surgió el análisis químico cualitativo y, en consonancia con él, se desarrolló más profundamente la idea de *determinación cualitativa* de algunas sustancias y de sus partes integrantes. El conocimiento de la composición cualitativa daba respuesta a la cuestión de cuáles son las partes que forman un compuesto dado; sin embargo, tampoco ofrecía los datos que se necesitaban en la práctica para saber cuánto de cada parte entraba en una combinación dada (en un mineral, por ejemplo), o para averiguar si podía obtenerse de ella. Buscando una respuesta a esta importantísima cuestión química, comenzó a estudiarse, a mediados del siglo XVIII, el problema de la composición química de las sustancias y, con este motivo, comenzó a elaborarse el concepto de *determinación cuantitativa* de las sustancias y de sus partes integrantes. Así, pues, la investigación cualitativa preparó el terreno para la investigación cuantitativa, que supone a la primera como condición necesaria. A este propósito, decía el químico alemán Justo Liebig: antes de pesar, debemos saber qué pesar.

En el presente caso, el carácter contradictorio dialéctico del desarrollo del conocimiento se manifiesta en lo siguiente: la investigación cuantitativa, siendo preparada por la investigación cualitativa que la precede, supone en consecuencia una *abstracción* del aspecto cualitativo de los objetos estudiados, como sucede en el cálculo ordinario. Tal abstracción se observa ya en la operación cuantitativa química más elemental, en la determinación del peso de las sustancias: la balanza señala el peso en unidades abstractas, independientemente de la cualidad de la sustancia que se pesa. Sin embargo, esta independencia es relativa; en efecto, puesto que las determinaciones cualitativa y cuantitativa se hallan vinculadas íntimamente entre sí, siendo como son aspectos o ingredientes de un todo único (es decir, de la sustancia), el estudio del aspecto cuantitativo, preparado por el estudio del aspecto anterior cualitativo, contribuye, a su vez, a un conocimiento más profundo de este aspecto cualitativo e incluso a su descubrimiento en aquellos casos en que no se deja estudiar directamente. Así sucedió en la segunda mitad del siglo XVIII cuando el físico y químico inglés José Black, con ayuda de métodos cuantitativos (combinando el análisis del peso y del volumen), descubrió (gracias a la diferencia de peso) el anhídrido carbónico (al que llamó "aire fijo"), sentando así las bases de la química de los gases. Poco tiempo después fueron descubiertos el hidrógeno, el nitrógeno, el oxígeno, el cloro y otros gases. Si no se hubieran utilizado métodos cuantitativos habría sido imposible descubrir estos gases, ya que se mezclan fácilmente entre sí formando mezclas físicamente homogéneas. Por consiguiente, no se habría podido descubrir el aspecto cualitativo de diversos gases ni conocer tampoco sus propiedades singulares.

La diferencia e interdependencia de las investigaciones cualitativa y cuantitativa en el campo de la química pueden ser demostradas también con un experimento que se ha hecho clásico. Tratando de comprobar de dónde procede la sedimentación térrea, formada en una vasija de vidrio al hervir agua (lo cual se aducía en favor de la idea aristotélica de la

transformación del agua en tierra), Lavoisier pesó todas las partes del sistema, antes y después de hervir el agua. Hizo abstracción total de las sustancias que se pesaban, limitándose pura y simplemente a calcular su peso, es decir, su determinación cuantitativa. Terminado el experimento, resultó que el sistema en su conjunto no había cambiado de peso; de donde se deducía que el sedimento no podía haberse formado a expensas del fuego. También el agua seguía pesando igual que antes, lo que demostraba que el sedimento no podía formarse gracias a una imaginaria transformación del agua en tierra. En cambio, el peso de la retorta disminuyó exactamente lo mismo que pesaba el sedimento formado. De este modo, se demostró a qué se debía la formación de ese sedimento, es decir, su composición cualitativa.

Al aplicarse los conceptos generales de la mecánica y de la geometría en el dominio filosófico también se desarrolló en la filosofía la categoría de cantidad. Esta categoría ocupaba una de las posiciones fundamentales en todo el materialismo mecanicista e imprimía su sello no sólo en la solución dada a los problemas de los científico-naturales, sino también a los gnoseológicos (por ejemplo, al problema de las cualidades primarias y secundarias).

El progreso ulterior del conocimiento científico condujo al descubrimiento de nexos cada vez más profundos entre las determinaciones cuantitativas y cualitativas de las cosas. En la ley de las proporciones constantes, formulada por Proust y aplicada de hecho ya por Lavoisier, se traslucía claramente la tesis de que a cada sustancia determinada cualitativamente corresponde una característica cuantitativa constante, rigurosamente determinada (relación de las partes componentes). Esta tesis se manifestaba aún más tajantemente en la ley de los equivalentes o de las partes, descubierta en Alemania a fines del siglo XVIII. En el concepto de parte ya aparecía con toda claridad la "cantidad cualitativa", por así decir, ya que el valor relativo al peso o al volumen de la parte sólo tiene sentido aplicado a una sustancia absolutamente determinada, desde un punto de vista cualitativo. Por último, en los conceptos de átomo y de peso atómico, que entraron en la química a principios del siglo XIX, se ponía al descubierto la unidad de los dos aspectos de la sustancia —el cualitativo y el cuantitativo—, es decir, su *medida*. El descubrimiento de la medida permitió ver una serie de sustancias, en las que cambian las relaciones mutuas entre unas y las mismas partes componentes (por ejemplo, en los óxidos de nitrógeno), como una línea nodal de medidas, que va mostrando las transformaciones sucesivas de los cambios cuantitativos, operados en la composición de los óxidos, en cambios cualitativos producidos en estas mismas sustancias. De este modo, también se preparaba en este campo el paso a una concepción dialéctica espontánea de los fenómenos de la naturaleza.

La física se desarrolló de un modo análogo. En el siglo XVIII, la atención de los físicos se concentraba principalmente en la explicación de la *determinación cualitativa* de algunas formas aisladas de movimiento (calor, luz, electricidad y magnetismo), que eran sustantivadas y convertidas en sustancias específicas (o fluidos), como habían hecho anteriormente los alquimistas con las propiedades de las sustancias. Pero, a la vez, la física iniciaba el estudio de la *determinación cuantitativa* de algunas for-

mas aisladas de movimiento (por ejemplo, los cambios de las propiedades intensiva y extensiva del calor, o sea la temperatura y capacidad térmica de los cuerpos).

Semejante tipo de investigación unilateral se mantenía aún a mediados del siglo XVIII y durante la segunda mitad de este siglo. Más todavía, las ideas cinético-moleculares sobre el calor, que habían comenzado a penetrar en la ciencia desde los tiempos de Bacon, Boyle y Newton y que fueron impulsadas posteriormente por Lomonósov, no permitían en aquellas condiciones estudiar concretamente algunos fenómenos térmicos importantes. Mientras tanto, Black descubrió el calor oculto de la fusión y de la evaporación, partiendo para ello del concepto metafísico de "calórico" y realizando mediciones cuantitativas del aspecto cuantitativo de fenómenos como el deshielo y la evaporación. Este descubrimiento tuvo una inmensa importancia no sólo para la física, sino también para la actividad práctica (en relación con la invención de la máquina de vapor). Ahora bien, dicho descubrimiento no se habría podido realizar en aquella época si no se hubiese mantenido la idea del "calórico" y se hubiera partido de ideas sobre la naturaleza cinético-molecular del calor que, siendo acertadas en general, no eran todavía bastante concretas. Esa es la razón de que Engels señalara que, aun cuando el descubrimiento de que el calor es un movimiento molecular hizo época en la historia de la ciencia, si no se podía pasar del enunciado de esta tesis general y, por consiguiente muy abstracta, valía más guardar silencio hasta que dicha tesis lograra concretarse.

Así, pues, el progreso de las ciencias naturales, así como el desarrollo de la filosofía, especialmente la materialista, ligado íntimamente a dicho progreso, demuestran que las categorías lógicas son los puntos nodales del conocimiento humano de las leyes del mundo material objetivo.

5. Concepciones filosóficas y sociológicas de los demócratas ilustrados y de los comunistas utópicos en Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII. Rousseau, Morelli y Mably.

Mientras que la concepción del mundo de Voltaire y Montesquieu, a la vez que la de los materialistas franceses del siglo XVIII, reflejaba por su carácter de clase los intereses y las aspiraciones de la burguesía francesa durante el período de preparación ideológica de la revolución burguesa de fines del XVIII, distinto era el contenido ideológico de la corriente democrática de la Ilustración francesa a mediados del siglo XVIII y durante la segunda mitad de éste. Los demócratas ilustrados de aquel tiempo, encabezados por Rousseau, reflejaban brillantemente en sus obras político-sociales, filosóficas y literarias los intereses y aspiraciones de la capas fundamentalmente pequeñoburguesas del "tercer estado", enemigas del feudalismo e incorporadas a la lucha contra el feudalismo.

Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) nació en Ginebra. Era hijo de un relojero. Después de iniciar, muy joven, una vida de trabajo y de privaciones, vagó durante largo tiempo por diversos países, probando suerte en los oficios más variados: como sirviente, secretario particular, músico callejero y copista de música. En París, estuvo en relación con los ilustrados, especialmente con Diderot.

En 1750, escribió su primera obra para responder al tema propuesto por la Academia de Dijon: "¿El renacimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres?". La Academia premió la obra de Rousseau, quien alcanzó por ello gran notoriedad.

Su segunda obra, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), fue escrita también sobre un tema propuesto por la Academia de Dijon, pero esta vez no fue premiada. Más tarde, Rousseau publicó varias obras sobre problemas sociales y educativos: *Julia o la Nueva Eloísa* (1761), *El contrato social, o principios de derecho político* (1762), y *Emilio, o de la educación* (1762).

La acerada crítica a que sometía Rousseau al régimen feudal absolutista en sus obras presagiaba la inminente tormenta revolucionaria. El *Emilio* fue condenado a la hoguera por el Parlamento de París y su autor se vio forzado a trasladarse a Suiza, donde el *Emilio* y *El contrato social* también fueron arrojados a las llamas y el propio Rousseau fue deportado. Perseguido en todas partes, se dirigió a Inglaterra. Más tarde regresó a su patria, donde llevó una vida errante; en 1770, se instaló en París. Entre 1765 y 1770, Rousseau escribió sus famosas *Confesiones*. Pasó los últimos años de su vida en la miseria y en la más radical soledad.

Las ideas sociales de Rousseau hacen de él un portavoz de los círculos plebeyos democráticos del "tercer estado".

"Voltaire y Rousseau son casi contemporáneos —escribe Herzen—, pero ¡qué trecho tan grande los separa! Voltaire lucha todavía contra la ignorancia y por la civilización; Rousseau estigmatiza esta misma civilización artificial. Voltaire es un noble del viejo mundo que abre las puertas para salir de la perfumada sala rococó del nuevo siglo; usa galones de oro, es un cortesano; una vez asistió a una gran recepción en palacio y, cuando Luis XV pasaba delante de él, el maestro de ceremonias pronunció su nombre completo: Francisco María Arouet. Del otro lado de la puerta se halla el plebeyo Rousseau, en quien nada queda *du bon vieux temps*.[105] Las mordaces bromas de Voltaire recuerdan al duque de Saint-Simon y al duque de Richelieu; las agudezas de Rousseau no recuerdan nada; anuncian las ocurrencias del Comité de Salud Pública." [106]

Rousseau plantea agudamente el problema de la desigualdad social, y caracteriza la sociedad de su tiempo como una civilización de la desigualdad y una cultura extraña y hostil a los intereses del pueblo. La desigualdad política no existía, a juicio suyo, en las primeras fases de la vida social. Durante el período de "estado natural", en el que reinaba la igualdad entre los hombres, no existía la propiedad privada ni la coerción social. Rousseau veía las causas de la opresión social de las masas populares en la aparición de la propiedad privada.

"El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir «esto es mío», y halló personas bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejan-

[105] "De los buenos y viejos tiempos", en francés en el original. *(N. de la Red.)*

[106] A. Herzen, *Obras filosóficas escogidas*, trad. española de J. Vento, pág. 310. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956.

tes: «¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!».” [107]

La sociedad civil, basada en la propiedad privada, representa para Rousseau un avance en comparación con el primitivo “estado natural”, pero al mismo tiempo constituye un retroceso, ya que aparecen la desigualdad, la miseria, toda clase de enfermedades y un embrutecimiento moral.

La doctrina roussoniana de la propiedad privada como causa de la desigualdad contenía la profunda intuición de que la vida social depende del desarrollo de la economía, aunque la fuerza determinante del progreso social es la razón. Aun cuando Rousseau no se elevaba todavía a una concepción materialista y científica de la sociedad, trataba de explicar la aparición de la propiedad privada por diferentes causas. Así, por ejemplo, tuvo el valioso atisbo del papel desempeñado por la invención de instrumentos de trabajo más perfectos, pero, al mismo tiempo, veía en el aumento de la población y en la corrupción de las costumbres los factores determinantes de la vida social. Esto era uno de los aspectos más débiles de su teoría social.

Rousseau consideraba como una usurpación la concentración de la propiedad privada en unas cuantas manos y afirmaba erróneamente que las causas de la aparición de ella había que buscarlas en la propagación de los vicios en la sociedad.

Aunque también veía la causa de la desigualdad en el desarrollo de la propiedad privada, Rousseau no exigía su abolición total, ya que la pequeña propiedad particular era, a juicio suyo, el fundamento de la sociedad. Al exigir la supresión de la división social en ricos y pobres, proponía una utópica teoría igualitaria sobre la distribución de la propiedad privada.

Al meditar sobre la influencia corruptora de la riqueza, Rousseau sólo se oponía a la gran propiedad privada. Y al afirmar que la tierra no debe pertenecer a nadie, sólo quería decir que cada hombre sólo debe poseer la tierra necesaria para satisfacer sus necesidades “naturales”.

Rousseau fustigaba los privilegios de la nobleza y del clero, hablaba de las violaciones de los derechos de los pobres y exigía que se gravaran con impuestos los artículos de lujo, no los de primera necesidad.

La teoría democrático-burguesa del Estado, que Rousseau contraponía a las doctrinas teocrático-feudales, se deducía lógicamente de su teoría de la propiedad. A su modo de ver, la condición histórica necesaria para la formación del Estado fue la aparición de la propiedad privada como resultado de la usurpación de un derecho natural; a consecuencia de ello, se produjo una división “antinatural” de la sociedad en poseedores y desposeídos. Para consolidar su dominio sobre los pobres, los ricos propusieron más tarde crear un poder estatal, seduciéndolos con falsas seguridades relativas al Estado como baluarte del orden social, de la paz y de la seguridad. A juicio de Rousseau, el Estado nacido para salvaguardar, con ayuda de leyes, la propiedad privada, legitimaba la usurpación de los derechos naturales del pueblo y la desigualdad de los hombres y condenaba a la mayoría de ellos a la miseria, al hambre y a un trabajo extenuador.

[107] Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. española de José López y López, pág. 87. Aguilar, Buenos Aires.

Al igual que su doctrina de la propiedad, la teoría del "contrato social" de Rousseau idealiza el "estado natural", pero, como señalaba Marx, su verdadero contenido no se reducía en absoluto a este "naturalismo". "...El «contrato social» de Rousseau que establece, por medio de un pacto, relaciones mutuas y vínculos diversos entre sujetos que son independientes por naturaleza no descansa de ninguna manera en ese naturalismo. Esto es una ilusión, pura y sencillamente la ilusión estética de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata de una anticipación de la «sociedad burguesa» que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII dio un paso gigantesco hacia su madurez." [108]

Por su espíritu revolucionario, la teoría de Rousseau se distinguía considerablemente de la doctrina de Hobbes sobre el "contrato social". Si el Estado ha nacido de un contrato, razonaba Rousseau, el pueblo tiene derecho a anular un contrato desventajoso y a crear una forma de asociación que responda a sus intereses.

En el terreno de la filosofía, Rousseau sustentaba posiciones teístas y combatía el ateísmo. Al rechazar la doctrina eclesiástica de la creación de la naturaleza por Dios, admitía, sin embargo, la existencia de Dios y su influjo en el mundo material, a la vez que la existencia de un alma inmortal e inmaterial. El principio de todos los fenómenos naturales había que buscarlo, según él, en el espíritu y la materia; el espíritu como principio activo y la materia como principio pasivo. Así, pues, aunque Rousseau adoptara en algunos casos posiciones materialistas, el idealismo era la tendencia filosófica que dominaba en su filosofía. Su teoría del conocimiento contenía elementos sensualistas. La naturaleza —decía Rousseau— se conoce, en primer lugar, con ayuda de los sentidos; la fuente del conocimiento es la sensación.

En la preparación ideológica de la revolución burguesa desempeñó un papel importante la teoría pedagógica de Rousseau, que sometió a una severa crítica la instrucción y la educación feudal-escolástica. La tarea primordial de la escuela es la educación del hombre y del ciudadano. Debe concederse una atención especial al cultivo del sentimiento moral de las virtudes cívicas. Como en toda la vida social, en la escuela no debe haber sitio para los privilegios de casta.

En su doctrina estética, Rousseau establece una oposición entre el arte y la ciencia, de un lado, y los sentimientos e intereses de las masas populares, de otro. Su afirmación de que el desarrollo de las artes ha contribuido a la corrupción de las costumbres, no significa que niegue el valor del arte para la sociedad. Rousseau se pronuncia contra el arte feudal, arte degenerado y sin contenido.

Invita a los artistas a representar la vida sencilla y pura de los pobres y a renunciar a los rebuscados convencionalismos del arte cortesano. Esto demuestra una tendencia realista tanto en su creación artística como en su doctrina estética.

El verdadero arte debe romper con la inmoral ostentación de los ricos y acercarse a la noble y conmovedora sencillez de los pobres; tal es el principio fundamental de la estética de Rousseau. No veía ni podía ver el fundamento social de la contradicción entre el arte y la vida, es decir, las

[108] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, traducción rusa, pág. 193. Leningrado, 1953.

clases y la lucha de clases. De ahí sus tesis paradójicas, y a veces reaccionarias, en el campo de la estética que ponían al descubierto sus limitaciones pequeñoburguesas. Tales son, por ejemplo, las que rechazaban la organización del teatro en Ginebra y las que afirmaban que el teatro sólo ejerce una influencia negativa, corruptora; tales son también las que sostenían que el trabajo del actor es sólo una bufonada realizada por dinero. Sin embargo, pese a la estrechez de semejantes ideas y a su teísmo, la doctrina de Rousseau en su conjunto desempeñó un importante papel progresivo en la preparación de la revolución burguesa de Francia de fines del siglo XVIII.

Posteriormente, la teoría social de Rousseau se convirtió en la bandera ideológica de los jacobinos.

"...El Estado de la razón, el contrato social de Rousseau —escribía Engels—, pisó y solamente podía pisar el terreno de la realidad convertido en la república democrático-burguesa." [109]

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los artesanos de la ciudad y los trabajadores de las manufacturas eran el elemento más revolucionario del tercer estado en Francia. Los trabajadores oprimidos y explotados de la ciudad y del campo pretendían poner fin al odioso dominio de las clases poseedoras, al dominio de los feudales y de la burguesía.

Las esperanzas de los pobres de la ciudad y del campo, es decir, del preproletariado francés, cobraron expresión en las doctrinas de los comunistas utópicos del siglo XVIII.

Un eminente representante del comunismo utópico en el siglo XVIII fue Morelli (no se tienen datos biográficos ni se sabe en qué años vivió). Su obra *Código de la naturaleza, o el verdadero espíritu de sus leyes*, fue publicada anónimamente en 1755.

Para Morelli, el estado natural que responde a las leyes de la naturaleza es el comunismo. La vida humana primitiva, natural, no conocía la propiedad privada; el régimen patriarcal se basaba en la comunidad de bienes. Pero, a consecuencia del crecimiento de las familias, de las migraciones y de las dificultades surgidas en los nuevos lugares de asentamiento, dicho estado primitivo, natural, cedió su sitio a la sociedad basada en la propiedad privada.

La codicia, el afán de lucro y el interés personal son, a juicio de Morelli, el vicio fundamental de la sociedad actual. La tarea de transformarla consiste en hallar una organización social en la que sea casi imposible que el hombre se convierta en un libertino o en un malvado. Ello exige la supresión de la propiedad privada y crear así las condiciones necesarias para una vida virtuosa. "Creo —decía Morelli— que nadie discutirá la evidencia de este principio: *allí donde no existe ninguna propiedad, tampoco puede existir ninguna de sus funestas consecuencias.*" [110]

La propiedad privada es la causa fundamental de los males sociales. "...Toda división de bienes, equitativa o no, toda *propiedad* privada sobre

[109] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. española de W. Roces, pág. 26. México, D. F., 1945.

[110] Morelli, *Código de la naturaleza, o verdadero espíritu de sus leyes*, trad. rusa, pág. 81. Moscú-Leningrado, 1956.

sus partes son en toda sociedad lo que llama Horacio *summi materia mali*.[111] Todos los fenómenos políticos y morales son efectos de esta perniciosa causa..." [112]

Al no comprender las causas sociales de la aparición de la propiedad privada ni las condiciones y los medios efectivos para su abolición, suponía Morelli que su supresión no implicaba otra cosa que el restablecimiento del "orden natural", que responde a las leyes de la naturaleza misma. De ese modo, se rectificaría, según él pensaba, la obra inmoral de los legisladores que no comprenden el verdadero sentido de las leyes de la naturaleza.

El régimen social que asegura verdaderamente a los ciudadanos una vida feliz y moral sólo puede instaurarse, según Morelli, si todos los bienes pertenecen indivisamente a todos.

La propiedad social debe ser la base de la sociedad racional, comunista, en la que el trabajo es un deber de todos sus miembros; cada ciudadano recibirá lo que necesite en un almacén público, en el que se guardará todo lo producido por los ciudadanos conforme a un plan. Morelli describe con todo detalle la estructura de la sociedad comunista: la organización de la familia, de la ciudad y de la provincia, la distribución de los cargos y la división por profesiones; también señala la edad en que deben fijarse los derechos y deberes de los ciudadanos.

La doctrina de Morelli se caracteriza por su ascetismo e igualitarismo, como se pone de manifiesto en su exigencia de construir edificios iguales, de llevar la misma ropa, etc.

El utopismo e idealismo de Morelli se manifiesta más palmariamente al tratar de señalar los medios para llegar a una transformación comunista de la sociedad: cree, en efecto, que la difusión de ideas razonables, basadas en el buen juicio del hombre, traerá como resultado la abolición de la propiedad privada.

Los sueños utópicos de Morelli y sus intentos ilusorios de reglamentar toda la vida social bajo el comunismo se hallaban vinculados a su concepción idealista de la sociedad; como los demás ideólogos del preproletariado, no veía ni podía ver los caminos seguros para la transformación socialista de la sociedad.

Otro eminente portavoz del comunismo utópico en la Francia del siglo XVIII fue, junto con Morelli, *Gabriel Bonnot de Mably* (1709-1785). Sus principales obras son: *De los derechos y deberes del ciudadano* (escrita en 1758 y publicada en 1789), *Dudas expuestas a los filósofos-economistas sobre el orden natural y necesario de las sociedades políticas* (1768) y *De la legislación o principios de las leyes* (1776).

La idea fundamental del comunismo utópico de Mably consiste en reconocer que la sociedad, basada en la propiedad privada, contradice a las leyes de la naturaleza, y en suponer que el régimen, fundado en la propiedad común, representa el estado natural del hombre. Mably no sólo se oponía al orden feudal, sino también a las incipientes relaciones burguesas. Combatía todo régimen social basado en la propiedad privada por considerarlo irracional y contrario a la naturaleza.

[111] "El mayor de los males" (Horacio, *Odas*, 24). *Red.*
[112] Morelli, *Código de la naturaleza...*, trad. rusa, pág. 121.

"¿Sabéis vosotros... cuál es la fuente principal de todos los infortunios que oprimen a la humanidad? —se pregunta Mably, y responde a su vez—. La propiedad de bienes." [113]

El estado natural, establecido por la propia naturaleza, se remonta, según Mably, a la época de la comunidad de bienes y de la libertad e igualdad absoluta de los hombres primitivos; todo pertenecía a todos, todo el mundo trabajaba y este trabajo común era la base de su vida feliz. "Creo que los hombres salieron de las manos de la naturaleza como seres absolutamente iguales y, por tanto, sin que unos tuvieran derechos sobre otros; es decir, totalmente libres. Es evidente que la naturaleza no creó reyes, gobernantes, súbditos o esclavos; sólo nos prescribió una ley: trabajar para ser felices. Mientras los hombres vivieron así, sus derechos eran tan amplios como limitados sus deberes. Todo pertenecía a cada uno..." [114]

La naturaleza misma, dice Mably, estableció la comunidad de bienes como condición necesaria para la felicidad humana; de ahí que en la sociedad donde existe la propiedad privada, los hombres violen las leyes naturales y sea imposible su felicidad. La propiedad privada surgió precisamente porque los hombres violaron las leyes de la naturaleza y se convirtieron en víctimas de las leyes irracionales que ellos mismos habían creado.

Pero ¿cómo entender esas leyes naturales de que habla Mably?

El comunismo utópico francés se pronunció, a través de Mably, contra la concepción geográfica de la sociedad. Afirmaba que para comprender la vida social no se requiere estudiar las condiciones geográficas, sino las pasiones humanas; no las cosas naturales, ajenas al hombre, sino la propia naturaleza humana. "¿Qué importancia tiene que haya llanuras o montañas, que el suelo sea más seco o más húmedo, que la tierra sea más o menos fértil, la proximidad del mar o de un gran río o cientos de contingencias semejantes cuando se trata de resolver el problema de cuáles son las leyes que pueden hacer más feliz al hombre? ¿Acaso el carácter del clima puede modificar la naturaleza de nuestro corazón? ¿No tiene el hombre en todas partes iguales necesidades, órganos y sentidos, las mismas inclinaciones y pasiones y una y la misma razón?" [115]

Al igual que la vida social entera, la felicidad del hombre no depende de las condiciones geográficas, sino de las pasiones; por ello, todo transformador de la sociedad debe dominar el gran arte de gobernar las pasiones humanas. Conocer las leyes de toda la sociedad significa penetrar en las profundidades del corazón del hombre y estudiar la naturaleza humana. De este modo, en la concepción de Mably, la teoría social se convierte en doctrina moral. El "estudio del corazón del hombre" le conduce a la conclusión de que el egoísmo, la piedad, la gratitud, el temor, la esperanza, el amor a la gloria, la rivalidad, etc., son las pasiones que mueven a los hombres. De aquí la tarea de gobernar acertadamente las pasiones. Pueden desaparecer, transformarse en vicios, ser saludables o perniciosas para la sociedad; de ahí también la necesidad de encauzarlas para que aseguren con su acción la felicidad de los hombres. Incluso el egoís-

[113] G. Mably, *Obras escogidas*, traducción rusa, pág. 309. Moscú-Leningrado, 1950.
[114] Ibídem, pág. 220.
[115] Ibídem, págs. 58-59.

mo, combinado acertadamente con otras pasiones, puede ser beneficioso para la sociedad. La naturaleza ha recompensado a los hombres con las cualidades que le aseguran una vida feliz y ha convertido la igualdad de bienes y de posición social de los ciudadanos en la condición necesaria para el florecimiento del Estado.

La igualdad es una ley de la naturaleza, dice Mably. La naturaleza ha hecho iguales a los hombres, les ha dotado de las mismas facultades y necesidades y, finalmente, les ha proporcionado, en igual medida, sus bienes. Mably subraya especialmente que en los tiempos del estado natural de la sociedad todos los bienes de la naturaleza pertenecían a todos y que la naturaleza no ha hecho ricos ni pobres ni prefiere una raza a otra. "En realidad —dice Mably—, ¿quién puede negar que, al salir de las manos de la naturaleza, vivíamos en la igualdad más perfecta? ¿Acaso no dio a los hombres los mismos órganos, las mismas necesidades y una misma razón? ¿Acaso los bienes que prodigaba sobre la tierra no los poseían en común? ¿Dónde encontraréis la causa de la desigualdad? ¿Es que ha dado a cada uno un patrimonio particular? ¿Acaso ella ha deslindado los campos? La naturaleza no ha hecho ni ricos ni pobres. ¿Acaso ha dado una situación privilegiada a algunas razas, colmándolas de beneficios especiales, de manera semejante a como nos ha dotado de muchas cualidades superiores para que el hombre imponga su dominio sobre los animales? La naturaleza no ha creado a los grandes ni a los pequeños ni ha predestinado a unos para ser los amos de los otros." [116]

Idealizando el "estado natural" del hombre como la "edad de oro" de la igualdad, de la libertad y de la comunidad de bienes, el utopista francés pregunta cuáles fueron las causas que provocaron la destrucción de aquel feliz régimen social. Todos los vicios del género humano provienen, según Mably, de la desigualdad de bienes. La división de la sociedad en ricos y pobres, la aparición del despotismo, la esclavización del pueblo, las discordias y disensiones de toda clase y el atropello de las leyes; todas las calamidades sociales han surgido de la desigualdad, de la violación de las leyes naturales por el hombre, es decir, de las leyes que establecían la comunidad y la igualdad de bienes.

Mably explica de un modo idealista las causas de la desigualdad social; su aparición se debe, según él, a la pereza de un sector de la población y al espíritu emprendedor de otra, a los abusos de los funcionarios, etc. De ahí nació, afirma Mably, el descontento de los ofendidos, su ira y su indignación.

Para poner fin a la injusta distribución de los productos, dice Mably, los hombres decidieron repartir la tierra en partes iguales; así se estableció la perniciosa ley de partición de tierras, se violó la ley natural de la comunidad de bienes y surgió la propiedad. En estas nuevas condiciones, la competencia que antes era beneficiosa degeneró en celos y envidias, y el juego de las pasiones dio el triunfo a la vanidad, a la vileza, a la crueldad, a la codicia y a la tiranía. Pisoteando las leyes de la naturaleza, los hombres consolidaron el poder tiránico; pueblos enteros se armaron los unos contra los otros, y los pobres quedaron sujetos al dominio de los ricos.

[116] G. Mably, *Obras escogidas*, trad. rusa, págs. 79-80.

Mientras que la esclavitud fue la vergüenza de Grecia y Roma en la Antigüedad, la miseria es hoy la deshonra de Europa. Mably traza indignado el cuadro de la terrible situación del pueblo y del lujo inadmisible de las clases dirigentes. "En un país de fértil naturaleza, poblado por gentes enérgicas y capaces —dice Mably de la Francia de su tiempo—, he visto campos en barbecho (tierras sin cultivar. *Red.)*, he visto a campesinos pálidos, tristes y medio hambrientos, y chozas apenas cubiertas de paja." [117] ¡Cómo contrastan de un modo impresionante esta desoladora pobreza y el lujo y la magnificencia de los ricos!

Los intereses y las esperanzas de los campesinos de la Francia feudal del siglo XVIII hallaron expresión en la idea de Mably de que todos los hombres deben trabajar; sin embargo, en la sociedad dividida en ricos y pobres, agrega Mably, el trabajo se convierte en una desgracia mientras que el ocio nada en el lujo. "...Nuestras insaciables necesidades de lujo y de ocio oprimen constantemente a los desdichados pobres a quienes hemos condenado a labrar la tierra... Si todos los hombres compartieran el trabajo que agobia al agricultor, aquél sólo sería un delicioso entretenimiento. Nuestra codicia los mantiene en la miseria; de los frutos que extraen de la tierra con el sudor de su frente para nosotros, ellos sólo obtienen un triste alimento; todos sufren, como una tara, miseria y temor al futuro, que para ellos hoy es algo peor que su propia miseria. ¡Y después de esto, se ensalza todavía la política europea!

Tras de reconocer que todas las desventuras humanas son fruto de la propiedad privada, Mably llega a la conclusión de que sólo restableciendo la antigua comunidad de bienes el hombre puede alcanzar su propia felicidad.

Mably critica duramente el régimen social de la Francia feudal de su tiempo y adopta una actitud crítica ante las incipientes relaciones burguesas. Por lo que se refiere al comunismo, este comunista utópico se lo imagina como un régimen "natural", fuera del tiempo y del espacio, con el que se puede soñar, pero que de hecho es inaccesible para los hombres. Por otra parte, los hombres son demasiado inmorales para apreciar todas las ventajas del régimen más perfecto, razón por la cual Mably se limita a moralizar y a soñar con la isla feliz en la que pueda realizarse su utopía.[118]

Mably soñaba con descubrir una isla desierta, de suave clima y agua salubre, y con fundar en ella una república sin pobres ni ricos, en la que todos los hombres fuesen iguales y libres, y cuya ley fundamental fuese una ley que prohibiese tener propiedades. "Depositaríamos en los almacenes públicos —escribe Mably— los frutos de nuestro trabajo. Los padres de familia elegirían cada año a los administradores, encargados de suministrar a cada uno los medios de subsistencia necesarios, de señalar el trabajo que la comunidad exige de cada uno, y de fortalecer la moral en el Estado." [119]

Sin embargo, Mably sostenía que en las condiciones de su época era prácticamente imposible establecer la comunidad de bienes, pues los hombres se hallan hundidos profundamente en el vicio y en el error. La elevación de la moral del pueblo y la renuncia a satisfacer las necesidades

[117] G. Mably, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 217.
[118] Ibídem, pág. 69.
[119] Ibídem, pág. 313.

superfluas son, a juicio suyo, la condición ineludible para establecer la igualdad. Por esta razón, el legislador debe imitar al timonel que gobierna diestramente un barco con viento contrario y, de este modo, aprender a encauzar las pasiones humanas llevándolas insensiblemente en la dirección deseada y establecer, en primer lugar, leyes que, sin repudiar la propiedad privada, prevengan al menos una parte de los males ligados a ella.

Mably enumera algunas de las medidas que, a su modo de ver, son beneficiosas para la sociedad: abolición de los impuestos indirectos y de las pesadas cargas que recaen sobre los desposeídos, supresión de los arriendos, prohibición de las especulaciones con papeles valores, expedición de leyes contra el lujo, liquidación del régimen de protección comercial, llegando incluso a su abolición, restricción del derecho de herencia que va fragmentando gradualmente nuestro caudal y, finalmente, aplicación de leyes agrarias que impidan a los ciudadanos poseer una cantidad de tierras superiores a la norma establecida. Todas estas medidas deben preparar a la sociedad, según Mably, para su paso ulterior al comunismo.

El utopismo y el idealismo de las concepciones de Mably se refleja claramente en el hecho de que, al soñar con una sociedad mejor, ignoraba aún los caminos que llevan a ella y no veía ni podía ver qué fuerzas sociales pueden realizar las transformaciones sociales necesarias para alcanzar ese objetivo.

6. El pensamiento político francés en los años de la revolución burguesa (1789-1794).

Durante el período de la revolución burguesa de Francia de los años 1789 a 1794 se produjo un deslinde ideológico-político de las diversas fuerzas antifeudales y se agudizó la lucha entre los ideólogos de la gran burguesía y los ideólogos de las capas democrático-pequeñoburguesas, semiproletarias y proletarias. Esta lucha ideológico-política se expresó también en el dominio de la filosofía, especialmente en la sociología.

Una vez en el poder, la gran burguesía hizo pública el 26 de agosto de 1789 la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, que proclamaba los derechos "naturales", "inalienables" y "sagrados" del hombre, la igualdad jurídica formal de todos los ciudadanos, y afirmaba el principio de la libertad individual, de la libertad de palabra, de cultos, la distribución equitativa de los impuestos, etc. El derecho de propiedad privada se proclamaba también "sagrado e inviolable".

La Constitución de 1791 estableció en Francia una forma representativa de gobierno —la monarquía constitucional burguesa— con una división de los ciudadanos en "activos" y "pasivos" de acuerdo con el censo de bienes.

En la Declaración de 1789 y en la Constitución de 1791, la gran burguesía legitimó sus intereses de clase, opuestos a los de las masas proletarias y semiproletarias. Asustada por el desarrollo y las proporciones del movimiento revolucionario de las masas populares, la gran burguesía emprendió el camino de la contrarrevolución.

Después de la expulsión de los girondinos del seno de la Convención y del establecimiento de la dictadura jacobina en 1793, se trazó un pro-

grama de transformaciones democrático-burguesas y se procedió a su realización. La Constitución jacobina de 1793, que no llegó a entrar en vigor por la guerra civil, defendía el principio de la soberanía popular siguiendo las ideas político-sociales de Rousseau, abolía el censo de bienes, la división de los ciudadanos en "activos" y "pasivos", etc.

La nueva *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano,* que precedía a la Constitución de 1793, se distinguía de la Declaración de 1789 por su carácter democrático-burgués; sin embargo, también en ella se consideraba inviolable el derecho de propiedad de los ciudadanos.

Durante el período de la revolución burguesa de Francia, los pensadores más importantes de la gran burguesía, en el campo de la filosofía y de la sociología, fueron Condorcet, Cabanis y Volney.

Juan Antonio Nicolás de Condorcet (1743-1794), de origen noble, era enemigo de la dictadura jacobina. Junto con los girondinos se pasó definitivamente al campo de la contrarrevolución. Acusado de conspirar contra la república, fue recluido en prisión y acabó suicidándose.

La obra filosófica fundamental de Condorcet lleva por título *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794).

Condorcet escribió la introducción al proyecto de Constitución, en la que se definía el derecho de propiedad como el derecho de cada ciudadano a disponer de sus bienes, de su capital, de sus ingresos y de su producción sin limitación alguna. Era partidario de las libertades burguesas y defensor de la propiedad privada burguesa; apoyaba asimismo la separación de la Iglesia y del Estado, la prohibición del comercio de esclavos y la implantación de un impuesto progresivo sobre la renta.

Condorcet concebía de un modo idealista los fenómenos de la vida social. Al defender la idea del desarrollo progresivo de la humanidad, veía la fuente de este progreso en el perfeccionamiento de la razón humana y en el enriquecimiento de nuestro saber. La historia de la sociedad la dividía arbitrariamnte en diez épocas: nueve de ellas formaban la sociedad; la décima se la imaginaba como el reino de la razón en la tierra y como el límite del progreso social. Condorcet idealizaba así la sociedad burguesa, que sustituía al feudalismo.

En filosofía se adhería a la doctrina de Voltaire. Continuando las ideas ilustradas volterianas, Condorcet veía en la religión, incluyendo al cristianismo, el fruto del engaño del pueblo por parte de los sacerdotes y funcionarios eclesiásticos.

El materialismo metafísico francés, que había desempeñado un papel histórico importante en la preparación de la revolución burguesa de 1789-1794, dejó paso, a fines del siglo XVIII, a un materialismo vulgar.

Las ideas del materialismo francés del siglo XVIII fueron vulgarizadas, tras de abandonar su espíritu combativo, por el filósofo, médico y fisiólogo *Pedro Juan Jorge Cabanis* (1757-1808) en su obra *Relaciones entre la naturaleza física y moral del hombre* (lecciones dictadas en el Instituto Nacional en los años 1796-1797).

Al admitir la existencia objetiva del mundo material, Cabanis resolvió de un modo materialista el problema fundamental de la filosofía; afirmaba, asimismo, la primacía de la "naturaleza física" del hombre, y el carácter secundario, derivado, de su "naturaleza moral", es decir, de su conciencia. Sostenía Cabanis que la "sensibilidad" es el fundamento de toda

la "naturaleza moral" y que sin ella los hombres no podrían darse una idea de la existencia de las cosas exteriores ni tampoco de su propia existencia.

Afirmando que la teoría sensualista del conocimiento ya había recibido una fundamentación suficiente en Locke, Condillac y Helvecio, Cabanis concentró su atención en el estudio del proceso del pensamiento humano, derivándolo exclusivamente de la naturaleza fisiológica del hombre. Consideró el cerebro como un órgano especial destinado a producir ideas "de la misma manera que el estómago y los intestinos realizan la digestión, que el hígado segrega bilis o que las glándulas parótidas, submaxilares o sublinguales segregan la saliva".[120]

Junto a la exigencia racional de dar una base fisiológica a la actividad pensante, en la tesis de Cabanis antes citada aparecía la tendencia vulgar a reducir el acto cognoscitivo a procesos puramente fisiológicos. Con este motivo, Cabanis rechazaba la tesis materialista de que las sensaciones son la única fuente del pensamiento teórico. Junto al conocimiento sensible de los objetos externos, admitía también una sensibilidad interna. La solución del problema de las relaciones entre la conciencia y el ser la reducía a una investigación fisiológica del hombre, que englobaba a su vez el estudio de la formación de los conceptos y de los impulsos morales sujetos al influjo de la edad, del sexo, de la temperatura, del clima y de las condiciones de vida.

Las combativas concepciones ateas de los materialistas del siglo XVIII desaparecieron de la filosofía de Cabanis, apareciendo, en cambio, dudas escépticas sobre la posibilidad de conocer la verdad. Por sus convicciones políticas, Cabanis estaba cerca de los girondinos y, junto con ellos, se pasó al campo de la contrarrevolución, tomando parte posteriormente en el complot contrarrevolucionario del 18 Brumario.

Otro representante del materialismo vulgar en Francia en el siglo XVIII fue *Constantino Francisco Volney* (1757-1820), que combinaba ecléctica-mente el materialismo vulgar con el teísmo. Trivializando la doctrina ética de Helvecio, sostenía que el interés, el egoísmo, el afán de placer y la aversión al sufrimiento son la fuerza motriz del desarrollo social.

Volney defendía la conciliación de las contradicciones de clase y trataba de convencer a los desposeídos de que los ricos están dispuestos a supeditar sus intereses particulares a los de la sociedad. También propuso un plan cosmopolita para unificar a los pueblos en unos "Estados generales de Europa". Los franceses debían ser, a juicio suyo, el "pueblo legislador". Volney idealizaba y ensalzaba por todos los medios las guerras de conquista de Napoleón I. Las ideas de Condorcet, Cabanis, Volney y de otros filósofos y sociólogos de la gran burguesía francesa de fines del siglo XVIII demostraban la pérdida gradual de las antiguas tendencias revolucionarias entre los ideólogos de dicha clase, a la vez que ponían de manifiesto la aparición de rasgos conservadores, e incluso reaccionarios, en su concepción del mundo.

La revolución burguesa de Francia alcanzó su más alto nivel durante la dictadura jacobina. Los jacobinos ajustaron las cuentas de un modo revolucionario al caduco feudalismo. Su jefe político e ideólogo más desta-

[120] Cabanis, *Relaciones entre la naturaleza física y moral del hombre*, trad. rusa, t. I, pág. 166. San Petersburgo, 1865.

cado fue *Maximiliano Robespierre* (1758-1794), discípulo de Rousseau, que propugnó la transformación revolucionaria, democrático-burguesa, de Francia.

Una vez proclamada la República, la gran burguesía que había traicionado a la revolución y se había unido a los aristócratas realistas emprendió el camino de la contrarrevolución. Robespierre presentó un proyecto jacobino de Constitución, que tenía por fundamento teórico las ideas democrático-burguesas de Rousseau. Apoyándose en las capas pequeñoburguesas y, en cierto grado, en las masas semiproletarias, derrotó a los girondinos. Robespierre, demócrata revolucionario y avanzado pensador político, se pronunció en defensa del teísmo y en contra del materialismo, que durante la revolución era aprovechado por los ideólogos de la gran burguesía y en el cual veían los partidarios de Robespierre un arma ideológica de la aristocracia y de la gran burguesía. A los ateos los llamaba enemigos del pueblo, afirmando que "el ateísmo es aristocrático". Imbuido de las ideas pequeñoburguesas, pensaba que el Estado necesita a la religión, puesto que obliga a los ciudadanos a mirar con respeto y amor las leyes estatales. A la religión católica contraponía la doctrina racionalista, e idealista a la vez, del "Ser Supremo" que, según él, "defiende a la inocencia humillada y castiga al crimen triunfante".

Juan Pablo Marat (1743-1793), pensador social e investigador científico, fue el jefe político más destacado de la democracia pequeñoburguesa. Expone sus ideas político-sociales en sus obras *Las cadenas de la esclavitud* (1774) y *Proyecto de legislación criminal* (1780).

Una crítica aguda del régimen feudal-absolutista, el odio a los opresores de las masas populares, la defensa de los intereses de los pobres frente a los ricos y el reconocimiento del sagrado derecho del pueblo a rebelarse contra sus opresores: tales son los rasgos característicos de la concepción revolucionaria de Marat, por la cual se hizo popular como "el amigo del pueblo". Marat calificó la Declaración de 1789 de engaño de las masas populares y llamó a éstas a profundizar más y más la revolución.

"La grandeza histórica de los verdaderos jacobinos, de los jacobinos de 1793 —escribía Lenin—, estriba en que fueron "jacobinos con el pueblo", con la *mayoría* revolucionaria del pueblo, con las clases *revolucionarias* avanzadas de *su* tiempo." [121]

Los intereses de las capas bajas revolucionarias del pueblo eran expresados por los ebertistas, que formaban el ala más radical de los jacobinos. Juan Renato Eber y sus partidarios luchaban enérgicamente contra la Iglesia Católica, en la que veían justamente un instrumento de opresión de las masas populares. Al culto católico contraponían otro de carácter antirreligioso: el "culto patriótico" de la Razón. Muchos ebertistas se inclinaban hacia el teísmo.

Al lado de las masas populares revolucionarias estaba resueltamente *Graco Babeuf (Francisco Noel,* 1760-1797), ideólogo del comunismo utópico y activo revolucionario. Nació en Saint-Quentin y, desde su infancia, conoció la terrible vida de los pobres. Durante la revolución luchó contra

[121] V. I. Lenin, *La contrarrevolución pasa a la ofensiva ("Jacobinos sin pueblo").* V. I. Lenin, *Obras completas,* trad. española, t. XXIV, pág. 529. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957.

la aristocracia y al lado de la democracia burguesa revolucionaria. Criticó la Constitución de 1791, la significación explotadora de las "libertades" burguesas y exigió una legislación social para establecer la igualdad de bienes y abolir la división de la sociedad en pobres y ricos.

Desde las posiciones del comunismo utópico, Babeuf se manifestó en favor de la supresión de la propiedad privada y de la instauración de un régimen comunista o "sociedad de los iguales". A juicio suyo, a la revolución burguesa de Francia de 1789-1794 debía suceder una nueva revolución, cuyo objetivo fuera abolir la desigualdad y la propiedad privada, y establecer el régimen de la "felicidad universal". El paso al comunismo debería realizarse después de la victoria de los insurrectos y de la creación de un gobierno revolucionario.

Pese a su carácter utópico, las ideas de Babeuf expresaban en forma primitiva, todavía confusa, los intereses y las necesidades reales de la clase obrera francesa, aún no madura, pero ya consciente de su antagonismo con la burguesía. En el *Manifiesto del Partido Comunista* los escritos de Babeuf se incluyen en la literatura que en todas las grandes revoluciones modernas ha expresado las reivindicaciones del proletariado.

La actividad de Babeuf y de sus seguidores es uno de los primeros jalones de la historia de la lucha de clase del proletariado contra la burguesía. El "Directorio secreto", organizado por Babeuf a principios de 1796, se convirtió en el centro organizador de la insurrección.

La concepción científica de la vida social como proceso sujeto a leyes era ajena al comunismo de Babeuf, en el cual sólo se llegó a vislumbrar las clases y la lucha de clases. Las reflexiones de Babeuf sobre la sociedad comunista, a la que concibe dentro de un ascetismo general y de un burdo igualitarismo, se caracterizan por su ingenuidad.

La burguesía francesa castigó cruelmente a los jefes de la "conspiración de Babeuf", descubierta poco antes de la fecha fijada para la insurrección. El 27 de mayo de 1797 fue guillotinado Babeuf por atentar contra el orden social capitalista, por su actividad revolucionaria y por defender los intereses de los trabajadores.

*

El desarrollo de la filosofía y de la sociología en Francia durante el siglo XVIII se resume en las grandes conquistas del pensamiento teórico, que han enriquecido el tesoro de la cultura universal y han ejercido una influencia ideológica en las conciencias avanzadas de la humanidad.

La misión histórica de los ilustrados y materialistas franceses del siglo XVIII era la de preparar ideológicamente la revolución burguesa, poniendo al desnudo los fundamentos ideológicos y políticos del régimen feudal-absolutista. Para cumplir esta misión, los pensadores ilustrados y, especialmente, los materialistas sometieron la concepción feudal y teológica del mundo a una crítica multifacética y profunda, demostrando su esencia anticientífica y su carácter político reaccionario.

El gran mérito de los materialistas franceses del siglo XVIII estriba en que, apoyándose en las conquistas de las ciencias naturales de los siglos XVII-XVIII, fundamentaron y defendieron el materialismo, encauzaron a la ciencia contra el idealismo y la religión y fueron audaces combatientes

contra la dictadura espiritual de la Iglesia y contra todo oscurantismo religioso.

El materialismo francés del siglo XVIII es una variante del materialismo mecanicista y metafísico. Comparado con las doctrinas materialistas del siglo XVII que fueron su fuente teórica, el materialismo francés del XVIII significó un importante avance en la historia del pensamiento filosófico.

Sin dejar de ser metafísico por lo que se refiere al método, el materialismo francés del siglo XVIII comenzó a superar algunas limitaciones propias de las teorías materialistas del XVII.

Los materialistas franceses prestaron una atención especial a la elaboración de una teoría del conocimiento. Tratando de vencer la unilateralidad del racionalismo y del empirismo, criticaron las concepciones especulativas de la metafísica del XVII, propias sobre todo de las doctrinas racionalistas, entre ellas la gnoseología de Descartes y el espinocismo. A diferencia de las concepciones especulativas de los racionalistas, los materialistas franceses seguían a Locke y demostraban el papel determinante de la experiencia sensible en el conocimiento, sin rebajar con ello la importancia de la elaboración racional de los datos de los sentidos. Convencidos profundamente de la capacidad del hombre para conocer la realidad material, los materialistas franceses sometieron el agnosticismo a una severa crítica. El materialismo francés del siglo XVIII alcanzó grandes éxitos en el estudio de las categorías filosóficas fundamentales: materia, espacio, tiempo, movimiento, causalidad, sujeción a ley y otras.

El carácter mecanicista del materialismo francés se debía a que las ciencias naturales se basaban principalmente en la mecánica, puesto que la química, la geología, la biología y otras ciencias, que versan sobre los procesos de la naturaleza, se hallaban aún en las primeras fases de su desarrollo. El método metafísico de los pensadores franceses del XVIII estaba ligado íntimamente al modo habitual, característico de los investigadores de aquel tiempo, de estudiar los fenómenos naturales no como fenómenos sujetos a desarrollo, sino separados, aislados unos de otros.

El materialismo francés se remontó también sobre las limitaciones teológicas de las teorías materialistas del siglo XVII. Mientras que el materialismo de este siglo se contentaba con inclinarse hasta cierto punto hacia el ateísmo o con desarrollarlo de un modo todavía inconsistente, desviándose a veces hacia el teísmo y el panteísmo, el materialismo francés del siglo XVIII se hallaba vinculado íntimamente al ateísmo, que tenía un carácter combativo y se distinguía por su intransigencia no sólo con la Iglesia, sino con todas las formas de religión.

Los materialistas franceses del XVIII formularon algunos atisbos valiosos y profundos en el campo de las ciencias sociales, al sentar la tesis de que las costumbres y la conducta de los hombres dependen del medio circundante, despejando así el camino de las ideas del socialismo utópico y del democratismo revolucionario.

Pero, en general, al resolver los problemas de las ciencias sociales, sustentaban la tesis idealista de que las opiniones gobiernan al mundo.

Interpretando en un sentido marxista la filosofía de los materialistas franceses, escribía Lenin: "Primera limitación: la concepción de los antiguos materialistas era «mecanicista» *en el sentido* de que «aplicaban

exclusivamente el rasero de la mecánica a los procesos de naturaleza química y orgánica»... Segunda limitación: el carácter metafísico de las concepciones de los antiguos materialistas en el sentido del «*carácter antidialéctico de su filosofía*»... Tercera limitación: mantenimiento del idealismo «en lo alto», en el terreno de la ciencia social, incomprensión del materialismo histórico." [122]

Al cumplir la tarea de preparar ideológicamente la revolución burguesa, los pensadores revolucionarios franceses del siglo XVIII criticaban el régimen feudal, la monarquía absolutista y la dictadura espiritual de la Iglesia; en la concepción de los fenómenos de la naturaleza adoptaban en gran parte las posiciones del materialismo y del ateísmo. Después de conquistar el poder, la gran burguesía puso término a la revolución burguesa, a la par que los ideólogos burgueses se apartaban de la filosofía materialista y atea del siglo XVIII, se convertían en enemigos del materialismo, abrazaban las posiciones del idealismo y, finalmente, se aliaban con la religión. Y cuando en algunos casos se sumaban al materialismo, sólo lo aceptaban en su forma vulgar.

Las ideas filosóficas y político-sociales avanzadas de los materialistas, de los ilustrados revolucionarios y de los comunistas utópicos franceses del XVIII han sufrido desde hace siglo y medio, y siguen sufriendo, los ataques más enconados de las reaccionarias fuerzas antipopulares. Los ideólogos actuales de la burguesía imperialista no sólo combaten el materialismo dialéctico de nuestro tiempo, sino también el materialismo francés del siglo XVIII.

[122] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. española, pág. 274. Moscú, 1948. (Lenin cita entre comillas palabras de Engels. *Red.)*

CAPITULO VIII

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN NORTEAMERICA DURANTE EL PERIODO DE LA CONSOLIDACION DEL REGIMEN BURGUES (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII Y PRIMER TERCIO DEL SIGLO XIX). LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA DURANTE EL SIGLO XVIII

Al igual que en Europa Occidental, durante el siglo XVIII se libra en América una aguda lucha entre las corrientes ideológicas, que defienden los intereses de la burguesía ascendente y los partidarios de la ideología medieval ya caduca. Esta lucha tiene sus peculiaridades históricas en los Estados Unidos y en los países de América Latina.

Los Estados Unidos de América se formaron como nación independiente, en los años de 1776 a 1783, como resultado de la lucha armada del pueblo norteamericano contra la dominación colonial inglesa.

El marxismo ha sometido a crítica las "teorías" burguesas que hablan del carácter singular del desarrollo capitalista en Norteamérica. Según afirman falsamente los historiadores burgueses, los Estados Unidos no conocieron nunca el feudalismo ni las supervivencias feudales.

"Esta afirmación —escribe Lenin— contradice abiertamente a la verdad, pues las supervivencias económicas de la *esclavitud* no se diferencian absolutamente nada de las mismas supervivencias feudales; y esas supervivencias siguen siendo *muy fuertes hasta hoy* en la antigua parte sur esclavista de los Estados Unidos." [1]

Ya en el siglo XVII se daban elementos de una sociedad burguesa en los Estados Unidos. Las supervivencias feudales en Norteamérica se debían al reforzamiento de la colonización inglesa en América, iniciada en el siglo XVII. El gobierno real inglés distribuyó inmensas extensiones de tierra entre la nobleza feudal inglesa y, de esta manera, contribuyó a que se trasplantaran elementos de feudalismo a la agricultura norteamericana.

Considerando sus colonias como una fuente de materias primas agrícolas para la metrópoli y como un mercado ventajoso para dar salida a los productos ingleses, las clases dominantes inglesas trataban de restringir por todos los medios el desarrollo industrial de Norteamérica. Sin embargo, los feudales ingleses no lograron implantar en el continente americano el orden feudal al estilo inglés. A ello se oponían las condiciones económicas en que se desarrollaban las colonias inglesas de América, especialmente en el período de la consolidación del capitalismo en la mis-

[1] V. I. Lenin, *Nuevos datos sobre las leyes del desarrollo del capitalismo en la agricultura.* V. I. Lenin, *Obras completas*, edición rusa, t. XXII, pág. 12.

ma Inglaterra. Las masas populares norteamericanas, formadas en su mayor parte por hombres que habían aborrecido el despotismo aristocrático-feudal europeo y que buscaban en el "Nuevo Mundo" unas condiciones de existencia más tolerables, se oponían resueltamente al feudalismo.

Durante los siglos XVII y XVIII, especialmente en la segunda mitad del XVIII, se produjeron acciones revolucionarias de los pequeños granjeros dirigidas contra la aristocracia terrateniente. Así, en 1763 se sublevaron los granjeros de Pensilvania, que exigían se les otorgaran libertades políticas y la igualdad de derechos con los grandes terratenientes. En 1765 estalló un levantamiento de los pequeños granjeros de Carolina del Norte, conocido como el movimiento de los "niveladores". En 1771 se produjo el movimiento revolucionario de los llamados "guardianes del orden". Todos estos movimientos de los granjeros perseguían la disminución de la renta, la condonación de las deudas contraídas con la aristocracia terrateniente y, finalmente, la independencia de las colonias norteamericanas.

Con los granjeros se alzaron también los artesanos, la pequeña burguesía urbana y los trabajadores asalariados. Se fundó una organización especial, los "Hijos de la Libertad", que actuaba contra los colonizadores ingleses. Por último, a los descontentos se sumaron también plantadores acomodados, así como comerciantes e industriales. Como resultado de todo esto, los intentos del gobierno inglés para impedir el desarrollo de las colonias americanas fracasaron inevitablemente.

Las relaciones burgueses empezaron a dominar en la economía norteamericana a fines del siglo XVIII. Sin embargo, las supervivencias feudales en el terreno económico, político e ideológico se dejaron sentir no sólo en los siglos XVII y XVIII, sino también posteriormente. En los estudios de Lenin sobre el desarrollo de la agricultura en los Estados Unidos se subraya especialmente que el sistema norteamericano de renta del suelo en especie recordaba mucho las relaciones de servidumbre existentes en Rusia antes de la reforma. Lenin llamaba "arrendatarios semiesclavos" a los arrendatarios norteamericanos que trabajaban gratuitamente para los grandes terratenientes. La consolidación del capitalismo en los Estados Unidos se operó en un proceso de lucha contra las supervivencias feudales.

La acumulación originaria del capital en Norteamérica adoptó una forma peculiar: la implacable explotación de los esclavos de raza negra. Los colonizadores no pudieron contar con el trabajo gratuito de los indios a causa de la resistencia enormemente tenaz que ofrecían. Esta fue la razón por la que se trajeron negros africanos como esclavos. A los mercados de esclavos de Norteamérica llegaban cada año de 20.000 a 30.000 negros. El comercio de esclavos negros fue una importante fuente de acumulación del capital para los comerciantes y propietarios de barcos de los Estados Unidos. El plantador norteamericano concentraba en sus manos las funciones del capitalista y del terrateniente, que explotaban a los negros.

También surgió una categoría de esclavos blancos, conocidos con el nombre de "sirvientes forzosos". Entre los esclavos blancos figuraban centenares y miles de artesanos que se vendían "voluntariamente" a sí mismos como esclavos a los colonizadores. Muchos eran reducidos a una esclavitud temporal, por un plazo de siete años o más, con el fin de cubrir

los gastos de su viaje en barco desde Europa a América. Esta institución de los "sirvientes forzosos" era también característica del proceso de acumulación originaria del capital en el continente americano.

"Como las máquinas, el crédito, etc. —escribía Marx—, la esclavitud directa es la base de la industria burguesa. Sin esclavitud, no habría algodón, y sin algodón es inconcebible la industria moderna. La esclavitud elevó el valor de las colonias; las colonias crearon el comercio mundial y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria. Así, pues, la esclavitud representa, en el más alto grado, una importante categoría económica." [2]

La revolución norteamericana de 1775-1783 fue provocada por la inaudita opresión colonial que sufría el pueblo. Pero no sólo se trataba de liberar a las colonias del yugo extranjero, sino de crear en suelo norteamericano un régimen democrático-burgués, aboliendo los privilegios feudales, de casta.

Pese a la superioridad del ejército inglés, pese a que Inglaterra contaba con la flota más poderosa del mundo y pese también a que los ingleses utilizaron los servicios de mercenarios alemanes y de norteamericanos traidores (los llamados "leales"), las tropas revolucionarias norteamericanas derrotaron categóricamente a las inglesas. En las filas del ejército revolucionario norteamericano combatieron muchos europeos, entre ellos el socialista utópico francés Saint-Simon y el progresista jefe polaco Kosciuszko. Junto a los granjeros, a los artesanos y obreros luchaban en las filas del ejército los esclavos negros. Según datos oficiales, en 1778, en las tropas mandadas por Washington había 54 negros, por término medio, en cada batallón.

Finalmente, el pueblo norteamericano fue más fuerte que sus opresores. En 1781 se rindieron a Washington las principales fuerzas inglesas, y en 1783 se firmó el tratado de paz, conforme al cual Inglaterra renunciaba a sus derechos sobre sus colonias norteamericanas y reconocía su independencia.

Los fundadores del marxismo vieron en la guerra de Norteamérica por su independencia el prólogo mismo de las guerras antifeudales revolucionarias de Europa Occidental. "...En el siglo XVIII —escribía Marx— la guerra de independencia de los Estados Unidos fue la gran campanada que hizo erguirse a la clase media de Europa..." [3]

"Fue una guerra del pueblo norteamericano —decía Lenin— contra los bandoleros ingleses, que oprimían a Norteamérica y la tenían sometida a un régimen de esclavitud colonial..." [4]

La lucha liberadora del pueblo norteamericano contra la dominación colonial era, a la vez, un movimiento revolucionario burgués. En esa lucha por la independencia participaron ampliamente las masas populares. Esta circunstancia influyó decisivamente en el hecho de que las reivindicaciones progresivas, democráticas, de los trabajadores de Norteamérica se reflejaran, hasta cierto punto, en las ideas de los pensadores avanzados de fines del siglo XVIII.

[2] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, traducción rusa, t. IV, pág. 135.
[3] Carlos Marx, *El Capital*, traducción española de Wenceslao Roces, t. I, vol. 1, pág. 7, Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 1946.
[4] V. I. Lenin, *Carta a los obreros americanos*. V. I. Lenin, *Obras completas*, trad. rusa, t. XXVIII, pág. 44.

La lucha entre los "leales" (cercanos a los *tories)* y los revolucionarios (afines a los *whigs)*, así como entre los elementos democráticos pequeño-burgueses y los ideólogos de la gran burguesía, que prosiguió también después del triunfo de la revolución, dio origen a fines del siglo XVIII y principios del XIX a una serie de contradicciones en el pensamiento social norteamericano, a la vez que en la filosofía de ese tiempo.

1. Los pensadores ilustrados norteamericanos durante la segunda mitad del siglo XVIII. Franklin, Jefferson y Paine

Los primeros colonos llegaron a los Estados Unidos con los prejuicios feudales y religiosos que traían de su vieja patria. Después de haberse liberado del fanatismo católico, los colonos puritanos impusieron en su nueva tierra un fanatismo no menos implacable. También en Norteamérica se llegó con frecuencia a verdaderos procesos de "brujas", que por su crueldad no tenían nada que envidiar a los organizados por la Inquisición católica medieval.

Sobre la base del desarrollo de las relaciones económicas burguesas, fue gestándose un pensamiento social avanzado y una cultura progresiva en un proceso de superación de los prejuicios esclavistas, de las ideas feudales y del fanatismo religioso.

Como en los países europeos, en el siglo XVIII surgió y comenzó a desenvolverse la Ilustración burguesa, que era un arma de lucha en manos de la burguesía contra las tradiciones feudales medievales en las instituciones y en las ideas.

A la vez que se enfrentaban al catolicismo, los ilustrados norteamericanos se planteaban la tarea de denunciar la esencia reaccionaria del puritanismo, que gozaba de una enorme influencia en aquel tiempo, especialmente en las colonias inglesas, y que propugnaba en Norteamérica un fanatismo religioso muy activo.

Entre los paladines norteamericanos del puritanismo figuraba *Juan Elliot* (1604-1690). Siendo como era un fanático exponente de la teología puritana, propagaba celosamente las tesis fundamentales de la Biblia. Como los escolásticos medievales, veía en el "problema" del pecado uno de los problemas filosóficos fundamentales; afirmaba que el Diablo interviene abiertamente en la marcha de los acontecimientos y que se opone por doquier al poder de Dios. A los colonos puritanos los declaraba portadores de la gracia divina, a quienes Dios mismo había encomendado luchar contra las intrigas del Diablo. Elliot sostenía ardorosamente el carácter pecador de nuestra existencia y, siguiendo a Platón, afirmaba que el mundo sobrenatural de las ideas determinaba la existencia de las cosas reales. Aseguraba también que la investigación científica de la naturaleza podía llevar fácilmente a la herejía. Aunque se manifestaba demagógicamente en defensa de los indios, declarando que todos los hombres eran "iguales en el pecado", Elliot, como otros puritanos y católicos, apoyaba de hecho la esclavitud. En su *Bosquejo de historia política de los Estados Unidos,* escribe William Z. Foster: "El célebre predicador puritano Juan Elliot no se opuso en absoluto a la esclavitud. Incluso después de la proclamación de la independencia de los Estados Unidos, cuando se des-

arrollaba en el país un amplio movimiento en favor de la liberación de los negros, la Iglesia, aduciendo textos bíblicos y precedentes sagrados, defendía casi unánimemente en los Estados del sur, y en nombre del cristianismo, el régimen esclavista." [5]

Los representantes más avanzados de la Ilustración norteamericana criticaban a Elliot y a otros puritanos, así como a los ideólogos católicos, no sólo por su concepción teológica del mundo, sino también por sus intentos de justificar la esclavitud. También censuraban a Elliot por su doctrina teocrática del Estado, conforme a la cual el poder civil no sólo debía someterse al poder eclesiástico, sino que debía hacer dejación de sus propias funciones en favor de este último.

Otro ideólogo puritano fue *Cotton Mather* (1663-1728). Como los escolásticos medievales, consideraba a la ciencia y a la filosofía como siervas de la teología. Exigía que la ciencia y la filosofía se asignaran como objeto de estudio el mundo sobrenatural, y atribuía una gran importancia no sólo a la demostración de la existencia de Dios, sino también a la fundamentación de la del Diablo. A su modo de ver, las leyes de la naturaleza debía probar la grandeza de Dios y la inconsistencia del Diablo.

En aquella época, el representante más destacado del idealismo en los Estados Unidos era *Samuel Johnson* (1696-1772).

Johnson trataba de difundir la teología con ayuda de argumentos idealistas subjetivos berkeleyanos. Según él, las cosas sólo existen mientras hay sensaciones humanas; en cambio, las ideas divinas son anteriores al hombre y a sus sensaciones. Armonizando el idealismo subjetivo de Berkeley y el idealimo objetivo de Platón, aseguraba Johnson, por un lado, que los objetos del mundo material existen como conjuntos de sensaciones y, por otro, que no son sino sobras de las ideas divinas existentes en otro mundo.

Al exponer sus ideas de un modo más refinado que los predicadores puritanos por el estilo de Elliot, Johnson se hizo acreedor al reconocimiento de su doctrina en las instituciones docentes norteamericanas. Por esta razón, los pensadores ilustrados norteamericanos daban una importancia especial a la crítica de Johnson.

Un eminente representante de la Ilustración burguesa del siglo XVIII en los Estados Unidos fue *Benjamín Franklin* (1706-1790). Franklin era el típico sabio de formación enciclopédica. En él se fundían el político y el filósofo, el hombre de ciencia y el técnico. Era un representante de las capas burguesas del "tercer estado", interesadas vitalmente en aquel tiempo en el incremento de las fuerzas productivas, en la creación de nuevas empresas industriales y en el perfeccionamiento de la agricultura.

Franklin nació en Boston y era hijo de una fabricante de jabón y de velas de sebo. A los doce años se vio obligado a trabajar como aprendiz en la imprenta de su hermano. Dotado de un talento literario poco común, estudió la literatura más diversa y colaboró en el periódico de su hermano.

Ya en este período de su actividad, conoció a fondo los trabajos filosóficos de Locke e, influido por sus ideas, rápidamente se sintió decepcionado por los dogmas religiosos oficiales. Poco tiempo después marchó a Inglaterra a "buscar la felicidad" en sus imprentas. Allí conoció per-

[5] W. Z. Foster, *Bosquejo de la historia política de los Estados Unidos*, trad. rusa, pág. 134, Moscú, 1955.

sonalmente al filósofo inglés Mandeville, continuador de las ideas de Hobbes y Locke. La crítica a que sometía Mandeville a la moral feudal-eclesiástica afianzó definitivamente a Franklin en sus posiciones ilustradas.

Más tarde regresó a Norteamérica. Ya como propietario de una imprenta en Filadelfia (1727), se convirtió en un burgués acomodado y en uno de los dirigentes más populares de la burguesía norteamericana. Franklin realizó una amplia labor de carácter ilustrado, fundó nuevos periódicos y creó bibliotecas. A iniciativa suya se organizó en Filadelfia una sociedad filosófica ilustrada para la difusión de los concocimientos científico-naturales, filosóficos y políticos. Esta sociedad no se distinguía por su radicalismo ni pretendía criticar los dogmas religiosos; se limitaba a difundir moderadamente las concepciones teístas y a oponerse a la intervención de la teología en la ciencia. Más tarde se hizo diplomático, actuó abiertamente como un paladín de la independencia de Norteamérica, saludó a la revolución burguesa de Francia y adquirió un renombre universal como luchador contra el feudalismo y su ideología. Un busto de Franklin fue colocado en el club de los jacobinos.

Aunque simpatizaba con los acontecimientos revolucionarios de Francia, Franklin expresó más de una vez el temor de que, a consecuencia de la lucha revolucionaria, el pueblo francés saliera de los alrededores de París a la palestra histórica.

Franklin se ganó merecida fama como eminente sabio y audaz innovador en las ciencias naturales. En su conocido *Viaje de Petersburgo a Moscú*, A. N. Radíschev le llamaba arquitecto de la ciencia de la electricidad.[6] Como hombre de ciencia y filósofo ilustrado, Franklin se atenía a la divisa de Bacon de que la ciencia natural es la madre de todas las ciencias. Sus investigaciones teóricas las conjugaba con las tareas técnicas.

Sus indagaciones en el campo de la electricidad y, sobre todo, la invención del pararrayos, le dieron una fama universal. La Royal Society de Londres le eligió miembro suyo.

La idea de construir un pararrayos no sólo tuvo una enorme importancia práctica, sino que fue también un duro golpe para los prejuicios religiosos. No sin razón decían de Franklin los ilustrados franceses: "Hizo caer el rayo del cielo y los cetros de los tiranos."

El clero fanático sometió el invento del pararrayos y toda la actividad científico-natural de Franklin a la execración de la Iglesia. Empezaron a calificarle de hereje e impío, aunque no sustentaba en absoluto una posición atea y estaba dispuesto a conciliar las ciencias naturales con una teología moderada.

En sus indagaciones económicas y sociológicas, Franklin se mostraba como un ideólogo del régimen social burgués. Marx señaló más de una vez, refiriéndose a Franklin, que ya "en su primera obra de juventud... formuló la ley fundamental de la economía política moderna".[7] Franklin llegó a ver por sí mismo en el trabajo humano la medida del valor. Sin embargo, no podía comprender la verdadera esencia del trabajo y frecuentemente lo consideraba desde un punto de vista pequeñoburgués, como

[6] A. N. Radíschev, *Viaje de Petersburgo a Moscú*. A. N. Radíschev, *Obras completas*, edición rusa, t. I, pág. 391, Moscú-Leningrado, 1938.

[7] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, traducción rusa, pág. 44, 1953.

cualquier "actividad", incluyendo también la del capitalista. Por esta razón, señalaba Marx que "el análisis del valor de cambio, realizado por Franklin, no ha ejercido una influencia directa sobre la marcha general de la ciencia, puesto que él se limita a tratar problemas particulares de la economía política con motivo de tareas prácticas determinadas." [8]

En una nota a la segunda edición del primer tomo de *El Capital*, Marx decía especialmente de Franklin:

"Uno de los primeros economistas que comprendió, después de William Petty, la naturaleza del valor, el famoso Franklin, dice: «Puesto que el comercio no es sino el cambio de unos trabajos por otros, como más exactamente se determinará el valor de todos los objetos será tasándolos en trabajo». Franklin no se da cuenta de que, al tasar en «trabajo» el valor de todos los objetos, hace abstracción de la diversidad de los trabajos que se cambian, reduciéndolos a un trabajo humano igual. No se da cuenta de ello, pero lo dice. Primero, habla de «unos trabajos», luego de «otros» y por último de «trabajo» en general, como sustancia del valor de todos los objetos." [9]

Marx señalaba en *El Capital* que Franklin define al hombre como el animal que fabrica instrumentos. Sin embargo, al abordar de un modo idealista la sociedad, Franklin no pudo sacar de esta notable tesis profundas conclusiones de carácter general. En fin de cuentas, sólo pretendía subrayar la misma idea que sustentaba en sus indagaciones científico-naturales, a saber: que la sociedad burguesa no puede existir, si no dispone de instrumentos de trabajo perfeccionado, es decir, sin técnica.

A la pregunta de qué es lo que determina, en última instancia, la vida social, Franklin respondía como un ilustrado: el desarrollo del conocimiento. Para Franklin la historia de la humanidad se reducía a la historia de la razón. Y el objetivo final del progreso social era para él la democracia burguesa moderada.

Como en otros pensadores ilustrados norteamericanos, los problemas morales ocupaban un lugar importante en la concepción del mundo de Franklin. A la moral eclesiástica, de casta, feudal, contraponía una moral rigurosamente *individualista*, típicamente burguesa. Franklin comprendía que las relaciones medievales frenaban el desarrollo de las fuerzas productivas, impidiendo el libre desenvolvimiento de la industria capitalista. Por esta razón, sus prédicas en favor del individualismo coincidían en él con el ideal de la libertad de comercio y de la libre empresa.

La moral individualista de Franklin se hallaba vinculada íntimamente a sus ideas políticas, a su crítica de la administración inglesa en América, cuyo poder ilimitado atentaba contra los "derechos sagrados del individuo".

Las concepciones éticas de Franklin no sólo contradecían las de la Iglesia Católica, sino también las de las numerosas iglesias reformadas y sectas de Norteamérica. Al proclamar que la personalidad humana era el criterio primero y fundamental de la moral, del "bien" y del "mal", Franklin rechazaba los dogmas religiosos en el campo de la ética, conforme a los cuales las ideas y los actos humanos deben sujetarse a la voluntad divina.

[8] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit., pág. 46.
[9] C. Marx, *El Capital*, trad. española de W. Roces, t. I, vol. 1, pág. 57.

De hecho, la moral individualista de Franklin era la moral del *egoísmo racional*, pero los adeptos de las sectas norteamericanas consideraban al "egoísmo", junto con la "razón", como los extravíos más funestos para la humanidad. La moral eclesiástica la criticaba Franklin desde posiciones ilustradas moderadas. En esta crítica se manifestaba especialmente su tendencia al compromiso. Partiendo de ideas teístas, es decir, de la tesis de que Dios existe, pero sin intervenir en los asuntos humanos ni en los de la naturaleza, Franklin sostenía que la religión no debía imponer coactivamente reglas de conducta al hombre. Pero, al mismo tiempo, aseguraba en todos los tonos que la fe en Dios y en la inmortalidad del alma son la mejor garantía de la conducta moral y el fundamento de ella. A esto se debe que Franklin exhortara a los norteamericanos a seguir los dogmas de la fe, "demostrando" el interés directo de la concepción religiosa del mundo para cada hombre.

Franklin no estaba de acuerdo con las concepciones irracionalistas de la moral. Proclamaba a la razón y al "buen juicio" legisladores de la moral, se reía del altruísmo y contraponía a éste el principio del utilitarismo. A veces dio un apoyo ideológico al acaparamiento burgués y con ello contribuyó, independientemente de sus intenciones subjetivas, al culto del "business" capitalista, tan difundido en Norteamérica. En un trabajo suyo sobre problemas morales, publicado con el significativo título de *Consejos a un joven comerciante*, formulaba las recomendaciones siguientes:

"Recuerda que *el tiempo* es oro. Supongamos que un hombre que podía ganar 10 chelines al día, pasó la mitad de la jornada dando un paseo o tendido en un diván; él cree que sólo gastó 6 peniques en esta satisfacción. Pero no es así. Tiró también los 5 chelines de su salario posible... Recuerda que, por su propia esencia, el dinero no es, en modo alguno, inútil. El dinero puede engendrar dinero, y de sus retoños pueden nacer nuevos descendientes... Cuanto más dinero se tenga contante y sonante, tanto más dinero produce, puesto que el beneficio crece y más rápidamente. Quien mata una cerda preñada, mata toda su descendencia hasta la generación número mil. Pero quien destruye una moneda de cinco chelines, destruye también todo lo que puede producir, o sea un montón de libras esterlinas." [10]

La citada obra de Franklin, en la cual pretendía refutar la moral feudal del "despilfarro", partiendo de las posiciones de la moral burguesa, se ha convertido en el "evangelio" de muchos "businessman" norteamericanos que proclaman la caza de beneficios capitalistas como el supremo principio moral.

Pero no consiste en esto el meollo de la concepción del mundo de Franklin. Además de sus *Consejos a un joven comerciante*, tiene muchos escritos en los que ensalza al trabajo, critica el parasitismo e incluso llega a condenar, desde un ángulo democrático-burgués, la "desmesurada propiedad" de los grandes magnates del capital. Siendo como era partidario de la democracia burguesa, temía Franklin que los ricos, movidos por la codicia, se convirtieran en nuevos "feudales", abandonando así los principios democrático-burgueses.

Las concepciones filosóficas de Franklin tenían un carácte teísta. Dios era, para él, el creador del universo y quien había dado a éste el primer

[10] Franklin, *The Works*, vol. II, págs. 33-34, Londres, 1806.

impulso. Pero, una vez creada, la naturaleza tiene una realidad propia, sujeta a las leyes que, de modo inmanente, son propias de ella. Al reconocer la existencia de un nexo causal entre los fenómenos, rechazaba el modo teleológico de explicar la naturaleza. El conocimiento de las causas permite, decía Franklin, prever los efectos.

En teoría del conocimiento, Franklin compartía las ideas sensualistas, con la particularidad de que la sensación era para él un reflejo del mundo material. Más de una vez expresó la idea de que las sensaciones tienen su origen en la acción que los objetos materiales ejercen sobre los órganos sensoriales del hombre.

Franklin intentó superar, en algunos casos, el trivial empirismo que había tomado de los investigadores ingleses de la naturaleza. Reiteradas veces, sobre todo en sus trabajos científico-naturales, señaló la importancia de la investigación teórica.

La burguesía norteamericana ha consagrado no pocos libros y opúsculos a Franklin, llamándole "genio nacional"; sin embargo, incluso cuando se hallaba en su primera fase de desarrollo, en su fase progresiva, silenció por todos los medios cuanto había de valioso y de radical en la actividad ilustrada de Franklin. Ello explica que los lectores de Inglaterra, Francia y Rusia conocieran muchas obras de Franklin antes que los propios lectores norteamericanos.

En la actualidad, las personalidades sociales avanzadas y los hombres progresivos de los Estados Unidos aprecian objetivamente a Franklin, pensador ilustrado e investigador de la naturaleza. En cambio, la prensa reaccionaria norteamericana tergiversa las ideas de Franklin.

Tomás Jefferson (1743-1826) es también un eminente pensador ilustrado de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Sus ideas filosóficas y político-sociales reflejaban las contradicciones entre las capas democráticas y conservadoras de la burguesía norteamericana.

Jefferson nació en Virginia en el seno de una familia aristocrático-feudal, lo que no fue obstáculo para que se adhiriese al partido antibritánico. En 1769 fue elegido miembro de la Asamblea Legislativa de Virginia y de ella formó parte hasta que fue disuelta por el gobernador inglés. En la lucha contra la dominación británica y por la independencia de Norteamérica, Jefferson combinó diestramente su actividad legal con el trabajo revolucionario clandestino. Fue miembro de la Junta secreta de correspondencia.

Jefferson se hizo popular como autor de un mordaz folleto en el que censuraba al rey inglés Jorge III. Por este folleto el gobierno inglés lo declaró fuera de la ley en 1774. Un año después se le eligió miembro del Congreso norteamericano.

Las actividades de Jefferson en Virginia provocaron un fuerte disgusto entre los representantes de la gran burguesía, que se distinguían por su gazmoñería e intolerancia religiosa.

El período más interesante de su vida fue el de su estancia en Francia como embajador de su país desde 1785 a 1789, es decir, en vísperas de la revolución burguesa francesa. Valiéndose de su posición oficial, Jefferson entró en relación directa con los ilustrados franceses, fue asiduo visitante de los salones democrático-burgueses y amigo personal de Cabanis, por conducto del cual conoció las ideas de La Mettrie. El trabajo de Ca-

banis *Relaciones entre la naturaleza física y moral del hombre* inició a Jefferson en la física materialista de Descartes. También estudió las obras de Helvecio *Del espíritu* y *Sobre el hombre;* de ellas aceptó firmemente la tesis de que todo lo que es inasequible para los sentidos, también lo es para la razón; la idea de que el hombre depende del mundo circundante, y otras.

En 1787 Jefferson publicó en Francia sus *Notas sobre Virginia,* en las que exponía algunas ideas democráticas avanzadas y se pronunciaba, en particular, contra la esclavitud en América.

En Francia vivió hasta los acontecimientos revolucionarios de 1789. Se dice que, pese a su situación oficial como embajador extranjero, asistió como "observador" al asalto de la Bastilla.

De 1790 a 1793 fue secretario de Estado. Expresó abiertamente su solidaridad con la revolución burguesa de Francia y prestó a la joven república francesa no sólo su apoyo moral y diplomático, sino también una ayuda directa política, e incluso económica. Esto disgustó fuertemente a la mayor parte de la burguesía norteamericana y Jefferson se vio obligado a renunciar a su puesto de secretario de Estado.

Jefferson defendía la igualdad de todos los hombres ante la ley y era enemigo por principio de los privilegios de casta. Sin embargo, la mayor parte de su programa ilustrado no llegó a aplicarse. Dejándose ganar por el espíritu de conciliación con la gran burguesía y con los esclavistas, dejó intacto, sobre todo, el vergonzoso régimen de esclavitud en América. La labor de Jefferson en la presidencia de la nación demostró palmariamente sus limitaciones de clase.

Más tarde, Jefferson renunció de hecho a la lucha política activa, consagrándose a las labores educativas. A él se debe la fundación de la Universidad de Virginia.

La "Declaración de Independencia de los Estados Unidos", escrita por Jefferson, sirve en forma especial para caracterizar sus ideas filosóficas y político-sociales. Junto a los problemas puramente políticos, examina en ella algunas cuestiones filosóficas, revelándose como un continuador de las concepciones de los filósofos avanzados del siglo XVIII.

Jefferson partía de la idea de que, por su nacimiento, todos los hombres son iguales. Consideraba el régimen estamental como un régimen ilegítimo, fruto antinatural de una legislación reaccionaria. En virtud del derecho natural, decía también, los hombres son libres. Sin embargo, a diferencia de los materialistas franceses, fundamentaba el derecho natural desde las posiciones del teísmo. Admitía la existencia de un Dios que ha creado la naturaleza y la sociedad, pero que no interviene en la marcha de las cosas. "Creemos que son evidentes estas verdades —afirmaba en la Declaración—: que todos los hombres fueron creados iguales, que su creador los dotó de ciertos derechos inalienables..." [11]

Defendiendo la teoría del "contrato social", sostenía Jefferson que hay derechos naturales inalienables a los que el hombre no puede renunciar en ningún caso. El contrato social que priva al pueblo de los derechos "a la vida y a la libertad, y de la aspiración a la felicidad" no tiene fuerza de ley.

[11] *Declaración de Independencia. Artículos de la Confederación. Constitución de los Estados Unidos,* pág. 3, Nueva York, 1919.

Aunque concebía la libertad en un sentido burgués, como libertad de propiedad privada, sus ideas democrático-burguesas e ilustradas asestaron sensibles golpes a la ideología feudal, de casta, que trataba de justificar la falta de derechos del "tercer estado" apelando a la autoridad divina. Remitiéndose a Dios, Jefferson fundamentaba la necesidad de una república democrático-burguesa y de una igualdad formal. Y exigía que el régimen de estamentos dejara paso a un régimen abiertamente de clases.

Fundamentando el principio de la soberanía popular, escribía Jefferson en su "Declaración de Independencia": "Para garantizar estos derechos (es decir, los derechos a la vida y a la libertad, y la aspiración a la felicidad. *Red.*) se han instituido gobiernos entre los hombres que basen su autoridad en el *consentimiento de los gobernados...*; si una forma de gobierno resulta perniciosa para el cumplimiento de este fin, el pueblo tiene derecho a cambiar o abolir el gobierno y a instituir otro nuevo, basado en esos principios y con una organización del poder que, a juicio del pueblo, sea el que más pueda contribuir a su seguridad y a su felicidad." [12]

Aunque Jefferson concibiera la soberanía popular de un modo formal, es evidente que la idea misma de la soberanía popular desempeñó un papel progresivo. La burguesía imperialista de los Estados Unidos atenta hoy contra la soberanía de los pueblos; por esta razón arroja por la borda las mejores tradiciones jeffersonianas.

Ya en tiempos de Jefferson, la burguesía norteamericana trató de castrar las ideas más progresivas y más avanzadas de su "Declaración". Incluso una moderada y tímida intervención de Jefferson contra la esclavitud y el comercio de esclavos fue acogida hostilmente por el Congreso, y se tachó el párrafo de la "Declaración de Independencia" en el que se condenaba la esclavitud.

En su "Declaración", Jefferson adoptó las posiciones de la revolución burguesa. No sólo reconocía el derecho del pueblo a desobedecer a las autoridades reaccionarias, sino incluso a la insurrección armada. "...Cuando una larga serie de abusos y usurpaciones —escribía Jefferson— revela la intención de avasallar al pueblo sometiéndolo a un despotismo ilimitado, el pueblo no sólo tiene el derecho, sino el deber de derrocar al gobierno..." [13]

Ateniéndose a una concepción idealista de la historia, Jefferson creía que el desarrollo social es fruto de la actividad del legislador y proclamaba el derecho fundamento de la sociedad. Concebía al hombre como un ser biológico, movido por el instinto de autoconservación. Criticaba el régimen feudal, de casta, sobre todo desde el punto de vista de la moral humanista de la Ilustración.

Su concepción del mundo, que contenía elementos de materialismo, adolecía de limitaciones teístas. A diferencia de los materialistas franceses del siglo XVIII, no criticaba a la religión, sino a sus representantes. No era ateo, sino anticlerical. Rechazaba la dogmática cristiana para sustituirla por su llamada "religión racionalista".

En su teoría del conocimiento, Jefferson se aproximaba al sensualismo de Locke. Pero aunque reconocía al mundo exterior como fuente de

[12] *Declaración de Independencia*, ed. cit. (cursivo nuestro. *Red.*)
[13] Ibídem, págs. 3-4.

los conocimientos humanos y consideraba a las sensaciones como resultado de la acción de la naturaleza sobre el organismo humano, admitía también, en algunos casos, las ideas innatas y, en este sentido, se inclinaba hacia el racionalismo idealista de Descartes.

Como destacada personalidad en el campo de la enseñanza superior, luchó por independizar a la ciencia y a la educación de la tutela eclesiástica. Frente a los oscurantistas norteamericanos que veían en las ciencias naturales y en la filosofía de la Ilustración una "amenaza a la moral pública", demostraba que existía una compatibilidad por principio entre las ciencias naturales y la filosofía, de una parte, y la moral, de otra. Defendió con audacia a los ateos militantes como Diderot y Holbach, llamándolos "hombres de bien" que, desde el punto de vista moral, estaban cien codos por encima de los activos apologistas de la Iglesia.

Pero, al mismo tiempo, Jefferson llegaba a un compromiso con los clérigos, declarando que el amor a Dios y la religiosidad pueden ser fuente de una conducta "verdaderamente moral".

Estas manifestaciones de Jefferson, que revelaban un espíritu de compromiso con la religión y que se hallaban en contradicción con sus propias ideas democrático-burguesas ilustradas y anticlericales, fueron aprovechadas posteriormente, y lo son en la actualidad, para tergiversar el pensamiento del gran ilustrado norteamericano.

En unos casos, Jefferson defendía y sustentaba ideas democrático-burguesas radicales, que le acercaban a los paladines de la Ilustración francesa como Rousseau; en otros, propugnaba una componenda con la gran burguesía norteamericana, e incluso con los elementos probritánicos y esclavistas. Basándose en esto, algunos filósofos, sociólogos e historiadores reaccionarios de los Estados Unidos avivan por todos los medios los aspectos negativos de su actividad ilustrada y prescinden del contenido democrático de su labor teórica y práctica. Los comunistas y los hombres de ciencia norteamericanos libran una lucha justa para que sea valorada correctamente la figura de Jefferson, quien, pese a sus defectos, desempeñó un papel importante como dirigente de la Ilustración norteamericana y como filósofo que difundió en el suelo norteamericano las ideas de Locke y de los materialistas franceses del siglo XVIII.

El representante más radical del movimiento antifeudal, ilustrado, en Norteamérica fue *Tomás Paine* (1737-1809).

Nació en Inglaterra. Fue funcionario inferior del fisco, empleo del que le despidieron por sus convicciones "antigubernamentales"; en 1774 partió para América. Aquí, gracias a las recomendaciones, adquirió rápida fama como publicista que fustigaba el despotismo de la corona inglesa y defendía la independencia de los Estados Unidos. Su trabajo *El sentido común* (1776) se convirtió en un valioso instrumento ideológico en la lucha por independizar a las colonias inglesas de la metrópoli. Paine llegó a ser uno de los jefes del movimiento ilustrado norteamericano y un activo dirigente político durante la guerra de independencia. De 1776 a 1783 dirigió una publicación especial, *La Crisis*, en la que se dirigía directamente a las masas populares, invitándolas a luchar contra sus esclavizadores ingleses.

Terminada la guerra, regresó a Inglaterra, donde siguió actuando como un ilustrado y como un paladín del régimen republicano. En 1791-1792

vio la luz su trabajo *Los derechos del hombre*, en el que condenaba el régimen feudal y de casta, criticaba al gobierno inglés y exhortaba al pueblo inglés a seguir el camino de la revolución burguesa de Francia.

Las autoridades inglesas persiguieron a Paine por sus actividades en el país y le obligaron a abandonar la patria. En Francia tomó parte activa en la revolución, fue elegido miembro de la Convención y publicó una obra antirreligiosa titulada *La edad de la razón*. Algunos trabajos suyos estaban dedicados a la crítica del régimen agrario en España. Sin rebasar el marco del democratismo burgués, protestaba en esas obras contra la opresión de los campesinos franceses y contra la "injusta distribución de la propiedad en el campo". Sin embargo, Paine se oponía a una profundización cada vez mayor de la revolución francesa, se manifestaba contra el movimiento jacobino y en favor de los girondinos. Gracias a la intervención de Jefferson, pudo salvarse de la persecución de los jacobinos. En 1802, regresó a América y allí, en plena miseria, se apagó su vida.

Después de su victoria, la burguesía norteamericana consideró a Paine demasiado "izquierdista" y lo catalogó entre los ateos. Para los actuales filósofos y sociólogos de los Estados Unidos, Paine es una de las figuras más odiosas. Execran su "democratismo" y su "ateísmo" y critican sus concepciones "materialistas".

En su concepción del mundo Paine adoptaba una posición teísta, reconociendo que Dios es la "causa primera" del universo. Pero, a la vez, subrayaba más resueltamente que otros teístas la independencia de la naturaleza respecto de Dios. Con frecuencia se mostraba como un materialista metafísico y mecanicista, aunque inconsecuente. Precisamente sobre esta base se produjo el conflicto entre él y Franklin. Este le reprochaba sus formulaciones "a la ligera" que convertían de hecho a la naturaleza en la única realidad, al paso que reducían a Dios a una mera "hipótesis". A Franklin le inquietaba, sobre todo, el intento de Paine de propagar sus ideas entre las amplias masas populares. En su obra *La edad de la razón*, Paine subrayaba la falta de fundamento de todas las religiones, empezando por la católica y terminando por las "religiones racionalistas" de las sectas norteamericanas.

En *La justicia agraria* (1797), obra que provocó gran sensación, Paine criticaba a la teología. Si todo ha sido creado por Dios y todo persigue fines racionales divinos, advertía Paine con ironía, ¿qué fines perseguía Dios al crear a los ricos y a los grandes terratenientes, que no saben qué hacer ni cómo gastar su fortuna, y al crear a los pobres y a los campesinos, que se mueren de hambre?

Paine criticaba la idea de un mundo trascendente. Afirmaba que sólo existe la naturaleza y sus leyes, y que, por esta razón, debemos orientarnos hacia la tierra y hacia las relaciones terrenas. Negaba los desvaríos religiosos sobre los milagros y sometía la teología al tribunal de la razón. En la época de las revoluciones burguesas veía abiertamente la edad de la razón y, siguiendo a Holbach, afirmaba que sólo una mente enferma podía engendrar la idea de la existencia de otro mundo. Sostenía que el hombre puede vivir de un modo racional y feliz, si basa su actividad en el conocimiento de las leyes de la naturaleza. Creía en el poder ilimitado de la razón humana y, en ocasiones, trató de superar el punto de vista del agnosticismo.

Planteándose especialmente el problema de la formación de los conceptos, Paine señalaba que incluso los pensamientos más abstractos que brotan de la mente humana no surgen arbitrariamente, sino que son el resultado de la acción de las cosas y de los fenómenos del mundo material sobre el hombre. Al criticar la teología, contraponía a ella el principio de la causalidad objetiva, entendida, sin embargo, como causalidad mecánica.

Paine consideraba que las contradicciones no son propias de las cosas y de los procesos reales, sino pura y exclusivamente del pensamiento humano. Por ello, recomendaba no descubrirlas, sino evitarlas.

Sus concepciones sociológicas se acercaban, en alto grado, a las de Rousseau. Sustentaba la teoría del "contrato social". Por su nacimiento, todos los hombres son iguales, afirmaba Paine. La naturaleza ignora los privilegios de casta; por esta razón, la desigualdad de los hombres no es natural, sino "artificial". Para Paine, la fuente del poder reside en el pueblo, entendiendo por éste el "tercer estado", y viendo en la burguesía al "principal representante de las masas populares".

Aunque se distinguía ventajosamente de muchos ilustrados al señalar la necesidad de la lucha política, sin embargo, ponía en guardia contra todo intento de utilizar el poder político para transformar sucesivamente el régimen social. Como otros pensadores ilustrados norteamericanos, Paine era un defensor del régimen burgués.

A los ilustrados se unió también *Joel Barlow* (1754-1812), que habiendo sido primero sacerdote se convirtió más tarde en un brillante propagandista de las ideas ilustradas y en el más íntimo compañero de Paine.

En su famosa *Carta a la Asamblea Nacional Francesa...*, publicada en 1792, Barlow criticaba la Constitución francesa de 1791 por su insuficiente carácter democrático y, desde las posiciones de la revolución burguesa, proclamaba la soberanía del pueblo como punto de partida de la organización estatal. Era un resuelto enemigo de los privilegios feudales, de casta, y como otros ilustrados señalaba la incompatibilidad entre el régimen feudal y los derechos naturales del hombre.

A Barlow le interesaban, sobre todo, las relaciones sociales, abordándolas de un modo idealista. A juicio suyo, la sociedad se mueve impulsada por las ideas avanzadas, por las ideas de la razón y de la libertad. Mientras que el régimen feudal representa para Barlow un fruto de los extravíos humanos, la república democrático-burguesa marca para él la culminación del progreso de la "idea de libertad". En sus obras poéticas (el poema *Colombiada* y otras), Barlow exhortaba a luchar por la felicidad del pueblo y exigía que el arte se pusiera a su servicio.

De la misma manera que los ilustrados franceses se plantearon abiertamente la tarea de luchar contra la reaccionaria ideología feudal y clerical, así también los ilustrados norteamericanos del siglo XVIII, influidos por las ideas avanzadas de la Ilustración revolucionaria francesa, asestaron firmes golpes a las concepciones feudales y a las doctrinas religiosas, que dominaban en el continente americano.

2. El materialismo de José Priestley y su influencia en los Estados Unidos. Tomás Cooper.

En el desarrollo del pensamiento filosófico avanzado de Estados Unidos de fines del siglo XVIII y principios del XIX ejerció una influencia importante el gran hombre de ciencia y filósofo materialista inglés *José Priestley* (1733-1804), que durante los últimos diez años de su vida trabajó en los Estados Unidos.

Los descubrimientos de Priestley en el campo de la química hicieron época en esta ciencia. Le interesaron también la electricidad y la óptica. escribió mucho en torno a cuestiones históricas, especialmente sobre historia de la religión, y se conocen trabajos suyos sobre pedagogía y gramática. Fue asimismo un infatigable luchador en pro de las libertades políticas y defensor de los principios de la revolución burguesa de Francia.

Tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, la actitud hacia la revolución francesa se convirtió a fines del siglo XVIII y principios del XIX en una especie de "papel de tornasol" que permitía reconocer el rostro de clase de cualquier dirección del pensamiento filosófico y político. Los liberales aplaudieron a la revolución burguesa de Francia en la primera fase de su desarrollo, se asustaron ante el rumbo ulterior de los acontecimientos y, finalmente, en la fase jacobina de la revolución se opusieron a ella. Los reaccionarios temblaron de miedo y de odio. En cambio, los pensadores demócratas progresivos defendían las ideas de la revolución contra sus innumerables enemigos, aunque no siempre consecuentemente. En Inglaterra se fundó incluso una Sociedad de amigos de la revolución francesa, uno de cuyos miembros más destacado era José Priestley.

La figura de Priestley era muy variada y contradictoria: filósofo, que oculta su materialismo con un ropaje teísta y sabía conjugar la difusión del conocimiento científico con sus obligaciones como predicador eclesiástico; eminente investigador y experimentador en el campo de las ciencias naturales y, a la vez, agudo publicista político; partidario de la revolución francesa y enemigo del ateísmo de los enciclopedistas franceses.

Por sus ideas progresivas fue objeto de persecuciones. En 1791, precisamente el día del aniversario de la toma de la Bastilla, una turba de exaltados reaccionarios, con el apoyo directo del clero y de las autoridades locales, saqueó su casa, su biblioteca y laboratorio. Cuando ya tenía más de sesenta años, este sabio de inquebrantables convicciones se vio obligado a abandonar su patria y a emigrar a América, donde continuó su actividad científica.

Priestley es famoso por sus descubrimientos químicos. En 1774 obtuvo oxígeno sometiendo a la acción del calor el óxido de mercurio. Este descubrimiento permitió más tarde a Lavoisier realizar una revolución en la química al poner fin a la teoría del flogisto, teoría de la que no pudo liberarse el propio Priestley hasta el fin de sus días.

Señalando el carácter contradictorio de la trayectoria de desarrollo de las ciencias naturales, escribía Engels: ". . .En la química, la teoría del flogisto, después de cien años de trabajo experimental, empezó a suministrar los datos con ayuda de los cuales Lavoisier pudo descubrir en el

oxígeno obtenido por Priestley el verdadero antípoda del imaginario flogisto y con ello pudo echar por tierra toda la teoría flogística." [14]

En sus ideas filosóficas, seguía la orientación trazada por los materialistas ingleses del siglo XVII, Bacon y Hobbes. Junto con Toland es el materialista inglés más importante del siglo XVIII. Mientras que en la filosofía de Hume el empirismo degeneraba en idealismo subjetivo y agnosticismo, la filosofía de Priestley desarrollaba la tendencia materialista del empirismo.

Priestley se opuso resueltamente a la idea dominante desde Descartes, según la cual la materia y el espíritu son dos sustancias absolutamente independientes. "De la primera de estas sustancias se dice —escribía Priestley— que posee la propiedad de la extensión, o lo que es lo mismo, longitud, anchura y espesor, así como *compactibilidad* o *impenetrabilidad* y, por tanto, *fuerza de inercia* ...A la otra sustancia la definen, en los últimos tiempos, como sustancia totalmente *privada de extensión* o de *relación con el espacio*, de modo que no tiene ninguna propiedad común con la materia. Por esta razón es propiamente inmaterial, pero posee como facultades la *percepción*, el *entendimiento* (intelligence) y el *automovimiento*." [15] Al analizar los conceptos de compactibilidad e impenetrabilidad de la materia, Priestley señalaba que la materia está dotada de atracción y de repulsión. En virtud de la fuerza de atracción, cada objeto tiene una forma absolutamente determinada y estable. La fuerza de repulsión obliga a los cuerpos a mantenerse a cierta distancia unos de otros, es decir, conduce a la impenetrabilidad. La compactibilidad y la impenetrabilidad derivan de las fuerzas fundamentales de la materia. Ahora bien, si la materia posee extensión y las fuerzas de atracción y de repulsión, el hombre "tiene la facultad de *sentir* o *percibir*, y también la facultad de *pensar*". Pero estas facultades humanas no pertenecen a una sustancia especial, sino a la materia misma, organizada en una forma distinta. "Siempre se acompañan mutuamente la facultad de pensar y cierto estado del cerebro... Por esta razón, nos vemos obligados a considerar el cerebro —concluye Priestley— como el asiento natural del pensamiento." [16]

En su teoría del conocimiento Priestley trataba de superar los elementos dualistas de Locke y por suministrar una base fisiológica al sensualismo. Para ello, intentó desarrollar la teoría de la asociación de ideas del médico y filósofo Hartley. Priestley pensaba que las diversas facultades psíquicas —memoria, juicio, voluntad, emoción, etc.— podían explicarse satisfactoriamente por el fenómeno de la vibración que, a su vez, sólo es efecto de la sustancia material. Al explicar la asociación de ideas basándose en el principio de la vibración, suponía Priestley que todos los fenómenos mentales son resultado de la asociación de las ideas que el hombre obtiene con ayuda de los sentidos externos.

"Es probable que ni siquiera en los vuelos más audaces de la *fantasía* —decía Priestley— podamos hallar una sola idea que no esté ligada a una impresión o a una idea existentes desde antes en nuestra alma." [17]

[14] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. rusa, pág. 27, 1955.
[15] J. Priestley, *Obras escogidas*, trad. rusa, pág. 9, Moscú, 1934.
[16] Ibídem, pág. 22.
[17] Ibídem, pág. 195.

Las emociones resultan de la asociación de determinada idea con un sentimiento de agrado o desagrado al que estuvo ligada anteriormente dicha idea. Priestley analiza las ideas abstractas compuestas y trata de demostrar que se basan en la sensación. En su conjunto, la gnoseología de Priestley tiene un carácter mecanicista, aunque él mismo comprende que la mecánica por si sola no puede explicar el complejo proceso del pensamiento.

Priestley trató de fundamentar la necesidad de combinar el experimento, la teoría y la hipótesis en el conocimiento científico. "...*La teoría y el experimento* se presentan forzosamente cogidas de la mano; todo avance científico se halla unido siempre a una *hipótesis* especial, que no es más que una suposición acerca de las circunstancias o las causas relacionadas con cierto fenómeno de la naturaleza. Por tanto, los experimentadores más audaces y más originales son aquellos que, dejando en libertad a la imaginación, admiten la combinación de las ideas más alejadas entre sí. Y aunque muchas de ellas más tarde resulten extrañas y fantásticas, otras pueden conducir a los descubrimientos más grandes y fundamentales. Ahora bien, a esos descubrimientos nunca llegarán quienes son demasiado cautelosos, tímidos, sensatos y de lento pensamiento." [18] Priestley mostró el papel de la analogía en la formulación de hipótesis. Considerándola como una de las asociaciones más importantes, suponía que gracias a ella podemos establecer hipótesis que nos permiten realizar grandes descubrimientos, si sabemos utilizarlas. Priestley señalaba determinados límites a las hipótesis y explicaba el papel que desempeña el experimento en su elaboración. Asimismo comprendía muy bien el carácter contradictorio de las relaciones mutuas entre el experimento y la hipótesis en la creación de una teoría científica. "Mientras se las considera simplemente como hipótesis, éstas conducen a los hombres a variados experimentos que persiguen el fin de hacer que dichas hipótesis sean más precisas. De estos experimentos surgen, en general, nuevos hechos. Estos nuevos hechos contribuyen a corregir la hipótesis que impulsó a descubrirlos. Así corregida, la teoría contribuye al descubrimiento de otros muchos hechos nuevos que, al igual que los anteriores, hacen que la teoría se aproxime aún más a la verdad." [19]

"...Si el hombre —escribía Priestley— es totalmente *material*, no puede negarse entonces que debe ser también un ente *mecánico*. Puesto que todo lo que figura en la teoría materialista es de hecho un argumento en favor de la doctrina de la necesidad, y puesto que la doctrina de la necesidad es, por tanto, una consecuencia directa de la teoría materialista, la defensa de dicha consecuencia debe acompañar, de un modo natural, a la demostración de la cual se deriva." [20] Sustentar la teoría de la necesidad no significa, según Priestley, negar la libertad de acción del hombre. Al formular su concepción de la libertad, Priestley expresa profundas ideas acerca de la unidad de la libertad y de la necesidad. Según él, el hombre decide libremente, pero al hacer esto voluntariamente, no hace más que seguir las leyes de su propia naturaleza.

[18] J. Priestley, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 265.
[19] Ibídem, pág. 279.
[20] Ibídem, pág. 80.

En relación con el problema de la libertad y de la necesidad, Priestley subraya especialmente la diferencia que media entre el determinismo y el fatalismo. También se acerca al concepto de necesidad social, cuyo reconocimiento no significa negar la importancia de la actividad humana. Por el contrario, los propios actos humanos forman parte de la cadena necesaria de causas y efectos; de este modo, el éxito o el fracaso en la vida de los hombres depende, en el más estricto sentido del término, de ellos mismos. Ningún esfuerzo de la voluntad bien meditado es vano ni obliga a abandonar nuestro esfuerzo; por el contrario, obliga a los hombres a esforzarse con redoblada energía.

En sus concepciones sociales, Priestley se manifiesta como un defensor de la libertad política. Por supuesto, no comprende el carácter de clase del Estado ni tampoco la estructura de clase de la sociedad; sin embargo, proclama el derecho del pueblo a la insurrección. Se pronuncia asimismo contra los abusos del poder y se opone enérgicamente a los "sirvientes del pueblo" que sólo tratan de satisfacer sus intereses personales. Considera Priestley que todo verdadero patriota tiene no sólo el derecho, sino el deber de contribuir al derrocamiento de la tiranía.

Priestley veía con optimismo el porvenir de la humanidad; estaba convencido de que los hombres sabrían hallar una forma de gobierno que asegurara la prosperidad del pueblo. "A la vez que el amplio predominio de estos verdaderos principios de gobierno civil, debemos esperar la supresión de todos los *prejuicios y odios nacionales*, así como el establecimiento de la *paz universal* y de la benovelencia entre todo los pueblos." [21] Entonces ya no habrá lugar para las guerras que siempre fueron "ruinosas y funestas".[22] Y agregaba Priestley: "Ninguna región de América, Africa o Asia seguirá sometida a un Estado europeo..." [23] Cuando los hombres conozcan la naturaleza y el modo de cumplir todos sus deberes cívicos, el poder y los beneficios ligados a él ya no podrán ser causa suficiente de guerras. "...La *razón* se impondrá en todas las disputas y acabará con las guerras civiles y con las guerras exteriores. El reinado de la razón será siempre un reinado de paz." [24]

La doctrina ética de Priestley estaba ligada a sus ideas democrático-burguesas. Al rechazar los argumentos teológicos sobre el origen "divino" de la moral, Priestley vinculaba la aspiración del hombre a la felicidad con los sentimientos de placer y dolor. Estos últimos se reducen, en el terreno moral, al principio de la máxima felicidad personal, que a juicio suyo es perfectamente compatible con la máxima felicidad del mayor número de hombres.

Las ideas filosóficas, científicas y sociológicas de Priestley ejercieron una gran influencia sobre la ciencia y la filosofía norteamericanas a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Entre los amigos y compañeros de ideas de Priestley figuraba *Tomás Cooper* (1759-1840). También nació en Inglaterra y admiraba a la revolución burguesa de Francia.

[21] J. Priestley, *Obras escogidas*, ed. cit., pág. 258.
[22] Ibídem.
[23] Ibídem, pág. 259.
[24] Ibídem, pág. 260.

A consecuencia de haber entrado en conflicto con los círculos dirigentes ingleses, Cooper decidió buscar una segunda patria, primero en Francia y luego en América. Después de su llegada a los Estados Unidos se convirtió en un activo jefe político y, más tarde, fue profesor.

En suelo norteamericano tuvo que hacer frente a una serie de obstáculos. Sus ideas ilustradas y materialistas no agradaban a la gazmoña burguesía norteamericana.

Los reaccionarios le acusaron de todos los pecados mortales; entre ellos, el de ser ateo, aunque en realidad, como los demás ilustrados norteamericanos —incluso los más radicales—, Cooper estaba muy lejos de los ateos militantes franceses. Nunca fue más allá del teísmo. Era un brillante anticlerical; sin embargo, no deseaba enemistarse definitivamente con los curas. En este terreno estaba dispuesto a hacer concesiones.

En algunos problemas filosóficos Cooper estaba más cerca del materialismo que otros ilustrados burgueses norteamericanos. Sólo hablaba declarativamente, de un modo general, de Dios como de una causa primera bastante abstracta; su concepción del mundo estaba imbuida del profundo convencimiento de que el mundo material es eterno. En la materia veía una sustancia indestructible, regida por leyes propias. No temía calificar de materialistas sus ideas, pero con la reserva de su "inconformidad" con el ateísmo.

No deja de ser característica la objeción de Cooper a la teoría de las mónadas de Leibniz. Su principal defecto consistía, a juicio suyo, en concebir las mónadas como sustancias espirituales. ¿Cómo puede ser lo psíquico —se preguntaba— el fundamento del mundo, si siempre depende de lo físico?

También criticaba el dualismo cartesiano desde las posiciones materialistas. Afirmaba que no podía haber dos sustancias —extensa y pensante— y que, por esta razón, el pensamiento derivaba, en última instancia, de la sustancia extensa.

Cooper se oponía asimismo a la doctrina cartesiana de las ideas innatas. Siguiendo a Locke, sostenía que el alma humana es una "tabula rasa", en la que la vida puede trazar cualquier clase de signos. De la negación de las ideas innatas, Cooper sacaba con frecuencia conclusiones democráticoburguesas relativas a la igualdad de todos los hombres por su nacimiento. Cierto es que, en este caso, hacía la reserva de que esta igualdad natural no podía extenderse a los esclavos negros.

Cooper trató de refutar las tesis hilozoístas. Basándose en los datos de la fisiología llegó a la justa conclusión de que el pensamiento es un producto de la materia, pero sólo y exclusivamente de la materia altamente organizada.

El clero norteamericano acogió con singular odio su doctrina de la mortalidad del alma. Cooper sostuvo reiteradas veces que la conciencia muere al morir el cuerpo humano. Escribió que los clérigos necesitan el dogma de la inmortalidad del alma para servir sus fines "egoístas" e intereses que no tienen nada que ver con la auténtica ciencia.

Como verdadero pensador ilustrado subrayó más de una vez la incompatibilidad de la ciencia y de la religión. No es casual, por ello, que hoy día execren su nombre los ideólogos reaccionarios. No faltan predicado-

res católicos y luteranos que lleguen a afirmar que Cooper y otros filósofos progresivos fueron enviados a los Estados Unidos por el mismo Diablo.

Los filósofos reaccionarios norteamericanos "refutan" hoy la filosofía de Cooper con citas del oscurantista medieval Tomás de Aquino. Declaran, a su vez, que la doctrina de Cooper sobre la dependencia del alma respecto del cuerpo conduce a los hombres al amoralismo y que el propio Cooper era un "amoral". Los fideístas actuales recomiendan "olvidar" la actividad de Cooper y borran su nombre en sus historias de la filosofía.

Los filósofos ilustrados norteamericanos desempeñaron un papel positivo en la lucha contra la teología y el oscurantismo medieval.

En los trabajos sobre los filósofos ilustrados, escritos por L. Bernard, E. Bogardus y otros historiadores reaccionarios norteamericanos del pensamiento social, no se les menciona en absoluto, y cuando se habla de ellos se les considera como idealistas y teólogos, defensores de los intereses de los grandes capitalistas. W. Z. Foster ha señalado la necesidad de superar la actitud nihilista hacia las mejores tradiciones del pensamiento democrático norteamericano, cuyos legítimos herederos son la clase obrera y las masas trabajadoras de los Estados Unidos.

3. La filosofía en los países de América Latina durante el siglo XVIII

Los países latinoamericanos fueron colonias de las naciones europeas —España, Portugal y otras— durante largo tiempo. Las metrópolis explotaban rapazmente las riquezas de las colonias, así como a su población. Al mantener el carácter agrario de la economía de esos países, los colonizadores no sólo no tenían interés en fomentar su industria, sino que trataban de impedir por todos los medios su nacimiento y desarrollo, pues temían encontrar en la joven industria de las colonias un peligroso competidor para la suya. Sólo la industria extractiva, principalmente la producción de oro y plata, cobró cierto impulso. La agricultura de las colonias se desarrolló lentamente y de un modo unilateral.

Durante la época colonial, la escolástica era la forma ideológica dominante en todos los países latinoamericanos. Los colonizadores españoles y portugueses acompañaban el sojuzgamiento político y económico de una redoblada propagación de la religión. "En la tarea de conquistar y explotar a las colonias —escribe W. Z. Foster— tanto la Iglesia católica como la protestante cumplieron una doble función: primera, sancionar moral y religiosamente los actos de barbarie, que abundan a lo largo de toda la historia colonial; segunda, paralizar la resistencia de los pueblos sometidos, emponzoñando sus conciencias con la religión, que expresaba los intereses de la clase gobernante." [25]

La Iglesia católica, que dominaba a la sazón en las colonias españolas y portuguesas, desempeñó un papel especialmente reaccionario. La Iglesia, convertida en el más grande terrateniente, asfixiaba todo progreso y constituía uno de los obstáculos más importantes para el desenvolvi-

[25] W. Z. Foster, *Bosquejo de historia política de los Estados Unidos*, trad. rusa, pág. 123.

miento de la industria, de la cultura y de la libertad política. En la parte sur del Nuevo Mundo la filosofía escolástica era difundida principalmente por las órdenes religiosas, entre las cuales los dominicos y los jesuitas ocupaban una posición dominante. Los primeros se atenían a un tomismo ortodoxo, mientras que los segundos seguían la doctrina filosófica del jesuita español Francisco Suárez, que aspiraba a cierta renovación del tomismo y exigía que la filosofía tuviera cierta independencia respecto de la teología. También debemos mencionar, entre las órdenes religiosas que se ocupaban de difundir los conocimientos religiosos, la de San Francisco. Los franciscanos propagaban la doctrina de Duns Escoto. Su influencia era débil.

Con el fin de aislar a las colonias de la influencia de las ideas progresivas que habían surgido en Europa se intensificó, en el siglo XVII, la censura y el control sobre los libros que llegaban del Viejo Mundo. Cada vez se persiguió con más saña al pensamiento progresivo. La escolástica oficial ahogó a todas las demás tendencias.

Sin embargo, pese a los obstáculos creados por las autoridades eclesiásticas, también en la época colonial alcanzaron cierta difusión en los países latinoamericanos las doctrinas filosóficas humanistas. Ya a mediados del siglo XVII podían advertirse los primeros indicios de que el racionalismo francés había penetrado en la Nueva España. En 1743 llegaron a la Inquisición denuncias sobre la amplia difusión de las obras de Descartes, Bacon y otros filósofos. Hacia la década del 60 del siglo XVIII, la penetración de las ideas filosóficas progresivas de Europa Occidental adquirió un volumen amenazador para la escolástica. El interés por el materialismo y la Ilustración no sólo abarcaba a determinados círculos de la intelectualidad progresiva, sino también a ciertas capas de la burguesía media y de los artesanos.

A la vez que penetraban las ideas filosóficas modernas se difundían también los conocimientos científico-naturales; la necesidad de ellos estaba determinada por las exigencias del desarrollo burgués de América Latina.

En los países latinoamericanos se creó una variada cultura espiritual.

Entre los latinoamericanos que hicieron suya y propagaron las modernas doctrinas filosóficas avanzadas desempeñó un papel destacado el filósofo mexicano *Juan Benito Díaz de Gamarra* (1745-1783). Sus obras fundamentales son: *Elementos de filosofía moderna,* que versaba sobre historia de la filosofía, lógica, metafísica, ética, geometría y física, y *Academias filosóficas,* obra compuesta de cuatro disertaciones: 1) física; 2) la electricidad explicada con ayuda de una nueva teoría; 3) la óptica, y 4) el alma de los brutos.

Apoyándose en Descartes, Gamarra defendía la autonomía de la razón frente al dogma católico. Según su doctrina, la filosofía es el conocimiento de lo verdadero, obtenido por medio de la razón y del razonamiento. La lógica es un instrumento para conocer la verdad.

Gamarra resolvía el problema filosófico fundamental en un espíritu dualista cartesiano: llamaba sustancia extensa y divisible a la materia y definía el alma como el principio pensante del hombre. Aunque aceptaba algunas tesis de las modernas corrientes racionalistas de la filosofía europea occidental, no pudo librarse, en muchos problemas, de la influencia escolástica.

Mayor importancia aún tuvo la obra de otro pensador mexicano, *Antonio Alzate* (1729-1790), para el desarrollo de la filosofía progresiva y del pensamiento científico avanzado en América Latina. Hombre de vasta formación, se ocupó de astronomía, física, química, meteorología y artes aplicadas. Sus profundos conocimientos se fundían con su gran talento publicístico. La *Gaceta de la Literatura*, fundada por Alzate, se convirtió en una verdadera tribuna del pensamiento avanzado. Desde sus columnas luchó tenazmente contra el tomismo y el aristotelismo, que había sido desfigurado por los escolásticos, contraponiendo las teorías filosóficas de Descartes, Gassendi y Newton a la escolástica. De los escolásticos que se remiten constantemente a la autoridad de Aristóteles decía Alzate que eran los habitantes de un mundo muerto, que se amparaba tras la venerable autoridad de Aristóteles, "el filósofo que ni se conocía ni se estudiaba y a quien se imputaban todas las opiniones. Frente a ellos levanta el pensamiento la ciencia, la filosofía que toma sus armas de una razón dedicada al estudio de la naturaleza, del mundo real, por medio de la experiencia."[26]

Poniendo al desnudo la esterilidad de la filosofía escolástica, escribía Alzate que nunca había servido para aliviar a un enfermo o para doblegar a la naturaleza al servicio del hombre.[27]

La verdadera filosofía se orienta fundamentalmente, según él, a la consecución de la felicidad terrenal de los hombres. "Filósofo es quien conoce por el camino de la experiencia fenómenos concretos, en toda clase de materias... Franklin, el inventor del pararrayos, merece ser considerado el prototipo, pues ha dominado la naturaleza al arrebatarle sus secretos." [28]

Alzate es una de las figuras más brillantes de la Ilustración en América Latina.

A él y a sus continuadores les corresponde un gran mérito en la preparación ideológica del movimiento revolucionario de Independencia en México y en otros países latinoamericanos.

*

El desarrollo del pensamiento filosófico por los pensadores ilustrados a fines del siglo XVIII y principios del XIX representa una fase importante de la lucha de la filosofía avanzada contra las tradiciones escolásticas medievales. En Norteamérica, los ilustrados sometieron la teología puritana a una severa crítica, aunque desde posiciones teístas; en los países latinoamericanos la lucha se libró contra la ideología dominante, el catolicismo. Los filósofos progresivos americanos se pronunciaron en favor de la unión de la filosofía y de las ciencias naturales y señalaron el poder ilimitado de las facultades cognoscitivas del hombre. Los representantes más radicales de la Ilustración norteamericana se opusieron a la esclavitud y demostraron que todos los hombres son iguales por su propia naturaleza. Los trabajos de los ilustrados (Franklin, Paine, Cooper y otros) desempeñaron un papel importante en la historia de las ideas materialistas en Norteamérica.

[26] *Filosofía y Letras*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México, núm. 37, enero-marzo, 1950, pág. 111.

[27] Ibídem, pág. 118.

[28] Ibídem, pág. 119.

CAPITULO IX

LA FILOSOFIA EN RUSIA Y OTROS PAISES DE EUROPA ORIENTAL DURANTE LA DESINTEGRACION DEL REGIMEN FEUDAL BASADO EN LA SERVIDUMBRE. SU DESARROLLO EN UN PROCESO DE LUCHA ENTRE EL MATERIALISMO Y EL IDEALISMO

(Segunda mitad del siglo XVIII al primer cuarto del siglo XIX).

Durante la segunda mitad del siglo XVIII y primeros decenios del XIX, al igual que en la Europa Occidental, se desarrolló en Rusia y en otros países de Europa Oriental (Polonia, Yugoslavia, Rumania, Hungría, etc.) la ideología antifeudal, ilustrada, cuyo fundamento teórico era el materialismo.

1. La filosofía rusa durante el último tercio del siglo XVIII y principios del XIX. Los ilustrados y A. N. Radíschev.

Después de Francia y a la par que Alemania, Rusia se convirtió durante el último tercio del siglo XVIII en un importante foco de la Ilustración y del pensamiento social avanzado.

Ya a mediados del siglo XVIII se manifestaron claramente indicios de una incipiente desintegración del régimen feudal basado en la servidumbre. Como resultado de la ampliación de las relaciones monetario-comerciales y del nacimiento de las relaciones capitalistas en la entraña misma del régimen feudal, dicho proceso de desintegración se agudizó en el último tercio del siglo XVIII. No sólo la gran propiedad territorial, sino también la economía se vieron arrastradas cada vez más a la órbita del mercado, quebrantándose así, paulatinamente, el sistema de economía natural cerrada. La inclusión de la economía terrateniente en la esfera de las relaciones mercantiles condujo a un reforzamiento de la explotación feudal basada en la servidumbre, como se puso de manifiesto en la elevación de los tributos, en la ampliación del plazo de la prestación personal, así como en la reducción de las parcelas de los campesinos.

En el último tercio del siglo XVIII, bajo el reinado de Catalina II y de Pablo I, centenares de miles de campesinos adscritos al Estado se convirtieron en siervos de la gleba.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, y especialmente desde principios del XIX, se produjo un desarrollo sucesivo de la industria. Poco a poco, las manufacturas de los nobles empezaron a ser desplazadas por las grandes manufacturas mercantiles basadas en el trabajo asalariado. Ha-

cia 1825, según datos incompletos, cerca de la tercera parte de los obreros de las manufacturas eran asalariados. En la economía del país se fortalecieron las relaciones capitalistas.

Sin embargo, el régimen de servidumbre, dominante a la sazón, frenaba el desarrollo industrial del país. No existía bastante mano de obra libre y el mercado interior era insuficiente para la industria. A causa del bajo rendimiento del trabajo servil decayeron las manufacturas de patrimonio y las de "posesión".[1]

El reforzamiento de la explotación de los siervos y la agravación de la situación de los trabajadores ahondaron las contradicciones de clase, lo que dio lugar a una elevación del movimiento campesino contra los terratenientes y a agitaciones entre los obreros de las manufacturas y de las fábricas del Estado. En la década del 60 del siglo XVIII surgieron agitaciones campesinas en las provincias del centro, del norte y del este de Rusia, de un volumen sin precedente, pues en ellas participaron simultáneamente (según datos oficiales, disminuidos evidentemente) cerca de 100.000 campesinos de los dominios de la Iglesia, otros 100.000 asignados a las empresas mineras y 50.000 más de las haciendas de los terratenientes.

La guerra campesina de 1773 a 1775, encabezada por Emelián Pugachev, marcó el punto culminante de la lucha de las clases oprimidas de Rusia contra el régimen de servidumbre en el siglo XVIII. En ella tomaron parte millares y millares de campesinos siervos, y trabajadores de las fábricas y de las minas, así como las nacionalidades oprimidas de Rusia. Según la expresión de Pushkin, fue una rebelión que "sacudió al Estado, desde Siberia a Moscú y desde el Kuban hasta los bosques de Murom".

La insurrección campesina, encabezada por Pugachev, tuvo una significación muy progresiva, pese a que terminó en una derrota debida a la espontaneidad y a la falta de organización de los campesinos, así como a las ilusiones que los participantes en la insurrección habían depositado en el zar.

La guerra campesina de 1773 a 1775 y otras insurrecciones de campesinos que estallaron en Rusia por aquel tiempo quebrantaron los pilares del régimen de servidumbre, debilitaron al Estado burocrático-terrateniente y reforzaron el anhelo de los campesinos siervos de liberarse del yugo de sus esclavizadores. Al golpear al régimen de servidumbre contribuyeron objetivamente a preparar la consolidación de nuevas relaciones sociales más progresivas, las relaciones burguesas. Asimismo dieron un poderoso impulso al movimiento de liberación y al desarrollo del pensamiento social avanzado. "Las insurrecciones de Stepán Razin y de Emelián Pugachev obligaron a reflexionar a las mentes más preclaras de la clase aristócrata, impulsándolas a un análisis crítico de la situación de los campesinos y de los abusos de los terratenientes." [2]

A finales del siglo XVIII y durante el primer cuarto del siglo XIX continuó el proceso de desintegración del régimen de servidumbre y aumen-

[1] En la época del régimen de servidumbre se llamaba "manufacturas de posesión" a las empresas construidas por personas privadas en las tierras del Estado, con siervos de la gleba asignados a ellas, que en ese caso recibían el nombre de campesinos "de posesión". *(N. del T.)*

[2] M. I. Kalinin, *Sobre la educación comunista.* Discursos y artículos escogidos. 2ª ed., trad. española, pág. 291, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1950.

taron las sublevaciones y agitaciones campesinas. La autocracia zarista proseguía la política de fortalecer a los terratenientes y de alentar a la clase de los comerciantes que iba en ascenso. Con las leyes y los decretos del gobierno zarista se reforzaban los privilegios económicos y políticos de la nobleza y se fortalecía el dominio, ya sin ello ilimitado, de los terratenientes sobre los campesinos, a la vez que sus abusos. Al contribuir al desarrollo del comercio y de algunas ramas industriales, el Estado feudal-terrateniente hacía concesiones parciales a la burguesía naciente.

Los representantes de la aristocracia feudal formulaban, en aquel tiempo, teorías en las que se señalaba el "carácter nefasto" de cualquier cambio en la estructura política y social de Rusia. Defendiendo la inviolabilidad de los privilegios feudales, especialmente los privilegios "de casta", el príncipe M. M. Scherbatov, ideólogo de la aristocracia feudal, exigía una obediencia absoluta a las autoridades, se quejaba de la "corrupción de las costumbres" en Rusia, propagaba la doctrina de la inmortalidad del alma, de la providencia divina, de la justicia de Dios, etc.

En sus *Notas sobre la antigua y la nueva Rusia* (1811), el destacado historiador ruso N. M. Karamzin, partidario de las concepciones políticas reaccionarias, trató de demostrar que la grandeza de Rusia se había fundado y debía seguir fundándose en la autocracia. Al defender el régimen de servidumbre se mostraba enemigo de cualquier reforma que pudiera afectar a la plenitud del poder autocrático y a los privilegios de la nobleza, y afirmaba que "toda innovación en la estructura del Estado es un mal".

En esa misma época aparecieron en Rusia ciertas tendencias liberales en el pensamiento social, que reflejaban los intereses del desarrollo del país por el camino burgués. A principios del siglo XIX, el pensador liberal M. M. Speranski propuso la implantación de reformas progresivas de carácter burgués, que se reducían a cierta limitación del poder autocrático y a la "creación de un nuevo orden de cosas". Speranski aspiraba a evitar el "peligro revolucionario" y pensaba que esas reformas podían ser aplicadas "desde arriba, por medios legales". Sin embargo, el gobierno zarista rechazó todas las propuestas de reforma presentadas por Speranski.

El zarismo aplastaba toda manifestación de librepensamiento, a la vez que alentaba la difusión del misticismo y de las formas más reaccionarias de la filosofía idealista. En la segunda mitad del siglo XVIII, al igual que en Occidente, se hallaba difundida la corriente mística e idealista de la masonería entre las altas capas aristocrático-feudales de la sociedad rusa. Los masones predicaban la dócil sumisión al zar y a los terratenientes, la fe en la justicia divina, etc. Eran enemigos jurados del materialismo y del ateísmo, cultivaban la astrología, la quiromancia y el arte de la cábala, buscaban la "piedra filosofal" y el "elixir de la vida", predicaban la necesidad de un perfeccionamiento religioso-moral y difundían literatura mística.

La incipiente desintegración del régimen feudal basado en la servidumbre y el incremento de los movimientos campesinos despejaron el camino para la formación de la ideología opuesta al régimen de servidumbre y dirigida contra el feudalismo, la monarquía y la Iglesia oficial. Objetivamente, esta ideología respondía a los intereses del desarrollo capitalista del país.

La filosofía ilustrada y las ideas materialistas vinculadas a ella surgieron en un proceso de lucha contra la concepción feudal-religiosa del mundo que dominaba entonces. La guerra patriótica de 1812 y el contacto de los rusos avanzados con las corrientes revolucionarias del pensamiento europeo occidental contribuyeron al desenvolvimiento de las ideas filosóficas y sociales progresivas en Rusia.

Rasgo peculiar de la ideología antifeudal, ilustrada, de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Rusia es su difusión, sobre todo entre los aristócratas avanzados y, en parte, entre los intelectuales plebeyos. Los representantes más avanzados del pensamiento social antifeudal, cuyas ideas y aspiraciones tenían por meta la abolición del régimen feudal y su sustitución por un régimen democrático-burgués, empezaron a criticar, en aquel tiempo, el régimen capitalista en la forma que presentaba en Europa Occidental y en Norteamérica, y condenaron la dominación de la gran burguesía. Dichos pensadores no expresaban los intereses de la gran burguesía que a la sazón se estaba formando en Rusia y que se reclutaba principalmente de los comerciantes. Esta clase social se desarrollaba con el apoyo de la autocracia terrateniente y, como no era una fuerza revolucionaria, no planteaba abiertamente al zarismo ni a la clase dominante, a los terratenientes, sus reivindicaciones políticas y económicas.

Una gran parte de los portavoces del pensamiento social avanzado ruso (los ilustrados) estaba vinculada a las capas progresivas de la nobleza, interesadas en transformar las viejas relaciones, las relaciones monárquico-feudales. Los representantes más avanzados del pensamiento social antifeudal (Radíschev, los jefes del movimiento decembrista) eran revolucionarios nobles que expresaban en cierta medida, aunque no siempre consecuentemente, los intereses y el espíritu antifeudal de las masas populares.

El último tercio del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX se caracterizaron en Rusia por un desarrollo sucesivo de la ciencia y de la educación. La Universidad de Moscú, fundada en 1755, se convirtió en un foco de la ciencia y de la cultura avanzadas y desempeñó un papel importante en la formación de especialistas científicos rusos y en el progreso de las ideas liberadoras.

En la biología trabajaron con éxito en aquel tiempo M. M. Terejovski, A. M. Shumaliánski, K. M. Ber y otros sabios que defendían ideas avanzadas en las ciencias de la naturaleza.

La ciencia geográfica rusa alcanzó éxitos muy valiosos. Después de P. S. Krashennikov, varios sabios rusos (entre ellos N. Y. Ozerezkvski y P. S. Pallas) realizaron expediciones científicas para estudiar las riquezas naturales de país, su flora y su fauna, y llevar a cabo investigaciones etnográficas. El viaje de I. F. Kruzenstern alrededor del mundo, la expedición de P. M. Lazarev y F. F. Bellinghausen al continente antártico enriquecieron la ciencia geográfica con grandes conquistas.

En la ciencia avanzada y en la filosofía, opuestas a la concepción religiosa del mundo que dominaba entonces, se desarrollaron sucesivamente las tradiciones materialistas que arrancaban de Lomonósov.

En unas condiciones que se caracterizaban por el dominio del régimen de servidumbre, por la preponderancia de la concepción religiosa del

mundo y por la amplia difusión del idealismo, al pensamiento filosófico progresivo se le planteaba en Rusia la tarea de oponer las ideas materialistas, basadas en las conquistas de las ciencias, al idealismo y a la mística. En este aspecto, la propagación de las ideas científico-naturales y filosóficas de Lomonósov y de otros sabios progresivos de Rusia y Occidente en la sociedad rusa desempeñó un papel muy importante.

La atención de los hombres rusos avanzados de aquel tiempo se concentraba en los grandes acontecimientos políticos e ideológicos de Occidente, especialmente en la revolución burguesa de Francia de fines del siglo XVIII, así como en la Ilustración y en el materialismo franceses. Los filósofos progresivos rusos debían familiarizar a la intelectualidad rusa con las ideas filosóficas de Occidente y, ante todo, debían fijar su propia actitud hacia las ideas de la Francia revolucionaria del siglo XVIII. El pensamiento social avanzado ruso, y con él la filosofía, sufrió entonces, como sufriría más tarde, la fecunda influencia del movimiento revolucionario europeo occidental, especialmente de la revolución francesa de 1789-1794, de las ideas revolucionarias y de la filosofía materialista de la Francia del siglo XVIII.

El hundimiento del régimen feudal en los países de Europa Occidental y la desintegración del régimen de servidumbre en Rusia y otros países de Europa Oriental plantearon con toda agudeza al pensamiento sociológico una serie de problemas, entre ellos el de las leyes del proceso histórico-social, el del papel de las transformaciones en la vida social, el de la importancia de los factores políticos e ideológicos en esas transformaciones, etc. Los ilustrados rusos, especialmente Radíschev y más tarde los decembristas, trataron de resolver esos problemas aunque no siempre de un modo venturoso.

Entre las tareas fundamentales del pensamiento filosófico avanzado de fines del XVIII y principios del XIX que se planteaban en Rusia, al igual que en Occidente, figuraban la fundamentación filosófica del ateísmo, la lucha teórico-ideológica contra la teología y la crítica multifacética de la religión. La solución de estas tareas de la filosofía rusa de aquella época correspondió a los pensadores ilustrados materialistas, especialmente a Radíschev y a sus discípulos.

Los ilustrados rusos del último tercio del siglo XVIII, *D. S. Anichkov* (1733-1788), *S. E. Desnitski* (muerto en 1789), *Y. P. Kozelski* (hacia 1727-1794), *P. S. Baturin* y otros, fueron descollantes filósofos y pensadores sociales.

Estos y otros ilustrados rusos criticaron algunos aspectos del régimen de servidumbre, se manifestaron contra las crueles vejaciones que infligían los terratenientes a los campesinos, exigieron la abolición gradual de las relaciones de servidumbre y, finalmente, denunciaron la venalidad de los funcionarios y de los jueces, la ignorancia y altanería de los nobles, así como su veneración por todo lo extranjero. Sin embargo, los ilustrados rusos no llegaron todavía a rechazar en forma revolucionaria el régimen de servidumbre en su conjunto ni sacaban las conclusiones revolucionarias que se desprendían de sus propias críticas. Sus esperanzas en una limitación y suavización del régimen de servidumbre, en la supresión del comercio con seres humanos, en la abolición de los privile-

gios de casta, en la restricción del poder de los terratenientes sobre los campesinos, etc., las depositaban en el "monarca ilustrado", "en el filósofo sentado en el trono" o en el humanitarismo de los nobles. Algunos ilustrados, como Desnitski, Novikov y Fonvizin, eran partidarios de la monarquía constitucional.

La concepción del mundo de algunos ilustrados rusos del siglo XVIII se caracterizaba por su tendencia materialista. El materialismo reaparecía así en los mejores representantes de la Ilustración (Kozelski, Baturin, etc.).

Entre las obras filosóficas de los ilustrados rusos del siglo XVIII revisten un interés especial las siguientes: *Disertación de teología natural sobre el principio y el origen de la adoración divina natural* (1769), de Anichkov, profesor de la Universidad de Moscú; los tratados del hombre de ciencia y escritor ruso Kozelski titulados *Proposiciones filosóficas* (1768) y *Reflexiones de dos indios, Kalam e Ibraguim, sobre el conocimiento humano* (1788); el trabajo de Baturin *Investigación del libro de los errores y de la verdad* (1790); la obra de autor anónimo *Sobre el mundo, su principio y su antigüedad* (1785), etc.

Las concepciones materialistas de muchos ilustrados rusos no eran muy consecuentes ni se mantenían hasta el fin. Algunos oscilaban entre el materialimo y el idealismo. Por regla general, los ilustrados revestían su materialismo con un ropaje teísta. Muchos veían en Dios al ser omnipotente que mantiene al universo, pero a la vez pensaban que los objetos y fenómenos naturales existen objetivamente, al margen del hombre, que la naturaleza se desarrolla conforme a sus propias leyes, etc. En unas condiciones de dominio espiritual casi absoluto de la Iglesia, como las existentes en Rusia en el siglo XVIII, los ilustrados se veían obligados a citar en sus obras a Dios y su sabiduría infinita, sobre todo al hablar de la "creación del mundo" o de la "inmortalidad del alma". Sin embargo, los ilustrados más consecuentes no recurrían a la ayuda de una potencia divina al explicar los fenómenos naturales, sino que explicaban la naturaleza por ella misma. Esto no podía pasar inadvertido a la "mirada vigilante" de los clérigos que catalogaban a los ilustrados teístas entre los materialistas y ateos.

Pese a que en el siglo XVIII estaba prohibida y se perseguía en Rusia la propagación abierta de las ideas materialistas y ateas, los eminentes ilustrados rusos de esa época, Kozelski, Baturin, Desnitski, Anichkov (en su disertación) y otros, se pronunciaban en la prensa, sujeta a censura, contra la preponderancia de la Iglesia y de la teología y en defensa de sus opiniones materialistas sobre la infinitud del universo y la pluralidad de los mundos. Defendían, asimismo, las teorías heliocéntricas de Copérnico y Galileo y condenaban a la Inquisición católica, así como a la escolástica medieval, con sus estériles disputas. Como enemigos de la filosofía religioso-idealista y mística que dominaba en Rusia, estos pensadores, siguiendo a los ilustrados materialistas franceses, criticaron, no siempre consecuentemente, las concepciones idealistas de los cartesianos, leibnizianos y otros filósofos idealistas. Los ilustrados rusos asestaron duros golpes al misticismo masónico que se había difundido en Rusia durante la segunda mitad del siglo XVIII. Finalmente, rechazaron las doctrinas místico-religiosas de la "revelación" y de la "predestinación divina" de todos los acontecimientos.

Los ilustrados rusos del siglo XVIII se oponían a la subordinación de la filosofía a la teología y exhortaban a los filósofos a ocuparse de las cosas terrenas, no de las del cielo, a buscar las causas de las "múltiples cosas" (Anichkov). A juicio de ellos, la filosofía, "madre de todas las ciencias" (Popovski), formula los "principios más generales", o "pura y exclusivamente los conocimientos generales de las cosas y de los asuntos humanos" (Kozelski).

Movidos por la aspiración de que se incorporara a la filosofía un amplio número de personas, los ilustrados rusos se propusieron que la filosofía se escribiera y se enseñara no sólo en latín, sino en las lenguas nativas de los diversos pueblos. Con este motivo decía el pensador ilustrado N. N. Popovski: "La edad de la filosofía no llegó a su fin con Roma; en los siglos posteriores no renunció a hablar con todos los pueblos en sus lenguas respectivas. Y le causamos gran bochorno y agravio, pensando que sus ideas no pueden ser explicadas en ninguna otra lengua que no sea el latín." [3]

Al mismo tiempo, los ilustrados rusos apreciaban en alto grado a los materialistas antiguos —a Demócrito, Epicuro, Lucrecio Caro y otros—; los citaban con frecuencia y se remitían a ellos considerándolos como firmes autoridades; asimismo, utilizaban ampliamente los trabajos filosóficos y científico-naturales de Bacon, Descartes, Newton, Priestley, Leibniz, Boyle, Euler, Bernoulli y otros sabios europeos.

Los ilustrados rusos seguían atentamente la trayectoria de desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales en Francia, Alemania, Inglaterra y otros países. El filósofo Kozelski citaba frecuentemente en sus trabajos a Helvecio, Rousseau, Montesquieu y otros eminentes representantes de la filosofía francesa del siglo XVIII. Kozelski tradujo del francés al ruso toda una serie de artículos de la *Enciclopedia* publicada por Diderot y sus amigos. Dichos artículos los dio a conocer en dos libros que vieron la luz con los títulos de *Artículos sobre la filosofía y sus partes, tomados de la Enciclopedia Francesa,* y *Artículos sobre la filosofía moral y sus partes.* El pensador ilustrado ruso Popovski tradujo y publicó en ruso el *Ensayo sobre el hombre,* de Pope, y los *Pensamientos sobre educación,* de Locke.

Todo lo anterior demuestra que los ilustrados rusos seguían con atención los avances de las ciencias naturales y de la filosofía fuera del país y que estudiaban y asimilaban las ideas más adelantadas del pensamiento filosófico y científico-natural de Europa Occidental.

Aproximándose a la solución materialista del problema fundamental de la filosofía, muchos ilustrados rusos del siglo XVIII partían del criterio de que lo espiritual, la conciencia, se halla determinado por lo material, es decir, por la naturaleza. Baturin, Kozelski y otros ilustrados rusos, compartiendo las ideas materialistas sobre la naturaleza, afirmaban que la naturaleza, el mundo material —o como ellos decían, corpóreo— existe eternamente, al margen de la conciencia y de la voluntad de los hombres, y que ese mundo no puede transformarse en nada; vale decir, la cantidad de materia existente en el mundo no aumenta ni disminuye.

En su *Investigación del libro de los errores y de la verdad,* insistía

[3] *Obras escogidas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XVIII,* ed. rusa, t. I, pág. 90, Leningrado, 1952.

Baturin en que la sustancia "incorpórea" no podía ser el fundamento de la sustancia corpórea. La tesis de que "la nada es algo" era, a juicio suyo, "absolutamente irrazonable".[4]

Los pensadores ilustrados-materialistas rusos empezaron a enfocar la naturaleza en estado de movimiento. "La existencia —escribía Kozelski— es un estado capaz de acción o pasión... La acción de una cosa significa una alteración de su estado, cuya causa reside en la propia cosa alterada..." [5]

Aunque algunos ilustrados-materialistas rusos apreciaban altamente los descubrimientos científicos de Newton, sin embargo, objetaban su idea del espacio como receptáculo vacío de materia. En verdad, afirmaba Kozelski, "el espacio, concebido al margen de los cuerpos, es una pura nada; concebido en los cuerpos, es extensión... El lugar de una cosa no es más que el modo peculiar de coexistir con otras..." [6]

Las ideas de los ilustrados rusos del siglo XVIII sobre la materia, acerca de sus propiedades y cualidades, y sobre el movimiento, tenían un carácter mecanicista. Este último se reducía para ellos a un desplazamiento mecánico y no veían la diversidad de formas de la materia sujeta a movimiento.

En el dominio de la teoría del conocimiento, muchos de ellos se apoyaban en la teoría sensualista de Locke.

Siguiendo al filósofo inglés, Anichkov, Kozelski, Baturin y otros ilustrados rusos afirmaban que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, en los cuales se reflejan las cosas. "Nuestros sentidos —decía Anichkov— son considerados justamente como las puertas a través de las cuales llegan a nuestra alma los aspectos que abstraemos de las cosas exteriores y como el punto del que procede después todo conocimiento." [7]

Muchos ilustrados rusos daban una importancia fundamental a la experiencia, al experimento, y rechazaban la doctrina idealista cartesiana de las "ideas innatas". Oponiéndose a los cartesianos, afirmaba Anichkov: "...Que haya ideas innatas de las cosas en nosotros, es algo que no podemos admitir." [8] "Pues, ¿cómo podría juzgar el hombre si no fuera conforme a los sentidos? Si el hombre no tuviera sentidos, no podría juzgar ni razonar acerca de nada",[9] escribía Baturin.

Algunos ilustrados señalaron la necesidad de combinar los datos empíricos con las inferencias racionales. "De la misma manera que comprendemos las cosas que están presentes por medio de la sensación, así también mediante la imaginación nos representamos la forma antes que los conceptos de las cosas; pero gracias a la memoria sabemos que los conceptos que volvemos a reproducir por medio de la imaginación son los mismos que ya antes poseíamos." [10]

[4] *Obras escogidas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XVIII*, ed. cit., t. II, pág. 419.
[5] Ibídem, t. I, pág. 447.
[6] Ibídem, pág. 450.
[7] Ibídem, pág. 143, nota.
[8] Ibídem, pág. 136.
[9] Ibídem, t. II, pág. 409.
[10] Ibídem, t. I, pág. 459.

Pero, al igual que otros muchos metafísicos materialistas del siglo XVII, los ilustrados rusos no podían aún fundamentar científicamente el proceso cognoscitivo, el paso de la sensación al pensamiento.

A diferencia de la filosofía leibniziano-wolffiana y de la doctrina cartesiana de las "ideas innatas", Kozelski, Baturin y otros ilustrados rusos resolvieron el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo partiendo de posiciones materialistas.

Aunque en algunas de sus obras vacilaba Anichkov entre el materialismo y el idealismo, sin embargo, se oponía a la tesis idealista cartesiana de la independencia del alma respecto del cuerpo, así como a la doctrina leibniziano-wolffiana de la "armonía preestablecida". Escribía Anichkov: "Así, pues, el sistema de la armonía preestablecida, que rechaza la dependencia del alma respecto del cuerpo en cuanto a los movimientos que se producen en él y, a la inversa, la dependencia del cuerpo respecto del alma en lo tocante a los deseos que surgen en ella, es un sistema falso, y la explicación de los adeptos de este sistema no puede considerarse filosófica, ya que los fundamentos y principios en que basan sus opiniones son desconocidos, dudosos y arbitrarios." [11]

Anichkov se inclinó en favor del punto de vista de los peripatéticos Estratón, Dicearco y Aristarco que afirmaban que el alma es un producto del cuerpo y que, a su vez, depende del cuerpo y muere con él.

Anichkov ocupaba un puesto oficial como profesor en la Universidad, que se hallaba entonces sujeta a un control muy riguroso por parte del gobierno y de la Iglesia. Por esa razón, hizo la reserva de que su punto de vista (su "sistema de la afluencia física") no contradecía la doctrina teológica de la inmortalidad del alma.

Los pensadores ilustrados-materialistas rusos excluían del campo de la filosofía a la "teología natural", rechazaban la doctrina idealista de la armonía preestablecida y de la perfección del mundo, la teoría de las mónadas espirituales como fundamento del universo, etc.

Algunos ilustrados rusos como Kozelski, por ejemplo, impugnaron también los principios wolffianos de la "filosofía moral" y su doctrina de la "no resistencia al mal" por entender que eran infundados desde un punto de vista científico y, además, nocivos.

Por esta razón, no responden a la verdad las afirmaciones del archimandrita Gabriel, autor de una *Historia de la filosofía* (1839-1840), de E. Radlov, T. Shpet y otros historiadores reaccionarios de la filosofía rusa, según las cuales Kozelski, Anichkov y otros pensadores avanzados rusos del siglo XVIII defendían y propagaban una filosofía idealista religiosa como la wolffiana.

En unas condiciones de dominio de la ideología feudal-religiosa y de preponderancia de la Iglesia revestían una gran importancia las manifestaciones ateas de Anichkov, Baturin y otros ilustrados rusos.

Como los ilustrados franceses del siglo XVIII, los ilustrados-materialistas rusos explicaban el origen de las creencias religiosas por la ignorancia humana, por el temor del hombre primitivo ante lo fenómenos incomprensibles de la naturaleza.

[11] *Obras escogidas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XVIII*, ed. cit., t. I, pág. 181.

En su *Disertación teológico-natural...*, escribía Anichkov: "Embargada por el temor, la imaginación presenta las cosas de un modo extraño al hombre ignorante y débil; por ello, como los animales, siente temor, se espanta y tiembla, y llega a pensar que en cada objeto con que topan sus sentidos hay un ser invisible, que arma a todas las criaturas y a todas las cosas contra él." [12] Allí mismo señalaba también que "los dioses Júpiter, Saturno, Marte, Neptuno, los sátiros y el gran número de los restantes dioses del cielo y del averno nacieron del temor de los pueblos ignorantes".[13]

Otras causas de las creencias religiosas de los pueblos primitivos eran para Anichkov la "ignorancia" y la "imaginación" o fantasía desenfrenada surgida de la incapacidad de comprender tales o cuáles fenómenos naturales. Esta explicación del origen de la religión, pese a su unilateralidad, representaba en el siglo XVIII un importante paso de avance en el campo de la filosofía. En su *Disertación,* afirmaba Anichkov que "en la Trinidad no podemos comprender naturalmente a Dios sin ayuda de la revelación" y que "es contrario a la naturaleza humana creer aquello que no puede presentarse en el pensamiento ni en la imaginación"; finalmente, afirmaba que "todas las perfecciones atribuídas a Dios proceden de ideas humanas; por ello, no corresponden a su esencia ni pueden probar sus perfecciones".[14]

Más todavía; Anichkov se atrevió a establecer ciertas comparaciones entre la doctrina cristiana (acerca del paraíso, del infierno y de los santos) y la doctrina pagana, y a comparar asimismo las figuras bíblicas de Sansón y Goliat con los héroes mitológicos de los antiguos griegos. Todo ello provocaba, en general, la ira de los profesores reaccionarios y del clero. De ahí que la *Disertación* de Anichkov fuese acogida por ellos con la mayor hostilidad y fuera quemada en la plaza pública.

También otro profesor de la Universidad de Moscú, S. E. Desnitski, enjuició críticamente a la religión. Desnitski consideraba a la Iglesia como una fuerza "que se oponía a la ciencia" y veía la esencia de las antiguas creencias religiosas en las ideas nacidas del temor a la muerte que es propio del hombre.

En la defensa del materialismo y en la crítica de la religión desempeñaron un papel muy importante, en el siglo XVIII, los manuscritos que se difundían secretamente. La obra anónima *Espejo de la impiedad y de la ignorancia,* descubierta por los investigadores soviéticos en Kostromá en 1941, data del siglo XVIII y ataca a la religión. Su autor sostenía audazmente que la afirmación de la "Sagrada Escritura" de que el mundo ha sido creado por Dios es una pura invención. El mundo existe por sí mismo, decía el autor anónimo; los asuntos de este mundo no se hallan sujetos a ninguna dirección o intervención divinas. Admitir la existencia de Dios significa oponerse a la experiencia, a la razón, a la conciencia.

"Si las acciones de este mundo —decía el autor del *Espejo de la piedad*— dependieran de una intervención de Dios; si su omnipotencia no

[12] *Obras escogidas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XVIII*, t. I, pág. 118.
[13] Ibídem, pág. 119.
[14] Ibídem, pág. 132

admitiera las contingencias de la creación, el mundo sólo significaría placer para el hombre; el mundo sería belleza y alegría. Pero el mundo no contribuye a la felicidad humana. No observamos en él la más leve huella de la perfección y de la belleza, pues sus vanidades, penas y desgracias no permiten demostrar la belleza del mundo; incluso se acepta al mundo, como sucede en la mitología cristiana, como destierro, desierto o exilio. Pero esto no es todo: ¿las desgracias, los vicios y castigos no se erigen sobre monstruosidades?... Y esto no es falso; el mundo sólo encierra tristes acciones apenas compatibles con la creación. ¿Acaso puede sacudir la felicidad a las criaturas junto con la belleza, es decir, con su placer? Así; pues, el mundo no depende de Dios en cuanto Dios." [15]

Defendiendo la idea de un condicionamiento causal universal de los fenómenos de la naturaleza, el autor del *Espejo* llega a la conclusión de que "la existencia de Dios por su propia voluntad significa una existencia sin ninguna causa; pero este absurdo es incompatible con la grandeza divina. Por tanto, Dios no existe." [16]

Resumiendo sus reflexiones en torno a Dios, el autor del *Espejo* ponía fin a ellas con esta afirmación de carácter ateo: "Todo esto se ha dicho para persuadir de la verdad de que Dios no existe y de que todas las causas que aquí se han expuesto demuestran su imperfección. Que Dios es imperfecto, es una verdad. Pues si los actos de la razón y de la voluntad tienen límites, si no se es su creador y promotor, ello significa que se es imperfecto. Pero lo imperfecto no es Dios, pues la imperfección es incompatible con la perfección. Por consiguiente, Dios no existe..." [17]

Los ilustrados rusos del siglo XVIII daban gran importancia a los problemas sociológicos. Desnitski sostenía que la humanidad se desarrolla progresivamente y que a lo largo de su trayectoria histórica ha pasado por cuatro fases. En la primera, los hombres llevaban una vida nómada, se dedicaban a la caza y a recoger los frutos que ofrecía la naturaleza; en la segunda, se ocuparon de la ganadería; en la tercera, se consagraron a la agricultura o "cultivo del trigo" y en la cuarta pasaron al "estado comercial". Esta última fase era para Desnitski la forma superior de la vida social. En la idealización del llamado "estado comercial" y de la propiedad privada se manifestaba el trasfondo burgués de las concepciones de S. E. Desnitski, trasfondo que caracterizaba a algunos ilustrados rusos del siglo XVIII.

Desnitski abordó el problema del origen de la propiedad privada desde un punto de vista histórico. Como Rousseau, afirmaba que la propiedad privada no había existido siempre; no se encuentra en las primeras fases de desarrollo de la humanidad y sólo aparece en una fase posterior; primero surgió la propiedad mobiliaria y más tarde la propiedad inmueble. Para Desnitski la propiedad privada era sagrada e inviolable. En aquellos tiempos, este principio tenía aún cierta significación histórica progresiva, ya que estaba dirigido contra los señores feudales que disponían a su antojo de la propiedad de los siervos.

[15] *Obras escogidas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XVIII*, t. II, pág. 542.
[16] Ibídem, t. II, pág. 542.
[17] Ibídem, t. II, pág. 545.

También explicó históricamente el problema del origen de la familia o del "matrimonio", refutando la doctrina tradicional de la Iglesia, según la cual la familia monogámica ha existido desde que el hombre fue "creado por Dios". Desnitski afirmaba que en las épocas primitivas había imperado el matrimonio por grupos, pasándose después a la poligamia y, finalmente, a las relaciones monogámicas. El origen mismo del matrimonio lo vinculaba Desnitski con las "ventajas económicas", así como con las exigencias económicas y las necesidades. Al pasar de la caza a la ganadería y, más tarde, a la agricultura, los hombres se habituaron a la "vida rural", levantaron viviendas permanentes y, a la par con ello, modificaron profundamente el "matrimonio".

Desnitski insistía en que el fundamento de la familia radica en la actividad económica conjunta del hombre y de la mujer. Y escribía: "La causa del primitivo matrimonio, ya organizado, no fue tanto el amor mutuo de los cónyuges como las ventajas que el hombre y la mujer obtenían de esta vida en común." [18] Aunque formuló interesantes atisbos sobre el origen de la familia, Desnitski no podía comprender aún —y, en verdad, no lo llegó a comprender nunca— que la aparición de la familia monogámica se halla unida a la aparición de la propiedad privada sobre los medios de producción.

Algunos pensadores ilustrados del siglo XVIII se pronunciaron contra la opresión nacional, contra la política expoliadora de los colonizadores ingleses, españoles, holandeses y otros, y criticaron las falsas teorías según las cuales los pueblos coloniales no están preparados para ser independientes, siendo los colonizadores, por tanto, los encargados de llevarles los frutos de la civilización. Estos pensadores condenaban la intolerancia religiosa y el fanatismo, las persecuciones por motivos religiosos, las cruzadas y demás manifestaciones del fanatismo religioso. También condenaban las guerras de rapiña y el maquiavelismo en política, a la vez que situaban en primer plano las "buenas costumbres", la "prudencia" y el "respeto" mutuo en las relaciones entre los Estados.

Los más eminentes ilustrados del siglo XVIII comprendían la importante función del trabajo en la vida social y señalaban que debía ser distribuido equitativamente entre todos los miembros de la sociedad. Pensaban asimismo que los intereses personales de los hombres debían ser racionales y que, lejos de entrar en contradicción con los intereses sociales, debían subordinarse a ellos. Las relaciones humanas deben basarse en principios racionales, mutuamente ventajosos, decía Kozelski, "pues el estado social humano, o comunidad, exige que nos hagamos el bien y nos prestemos ayuda los unos a los otros".[19]

Aunque estas y otras concepciones sociológicas de los ilustrados rusos del siglo XVIII se caracterizaban por su limitación desde un punto de vista histórico y no llegaban a extraer conclusiones revolucionarias, sin embargo, significaron un avance en el desarrollo del pensamiento social, puesto que señalaban la necesidad de introducir cambios sociales, a la par que subrayaban la gran importancia de la ilustración en la vida social.

[18] *Obras escogidas de pensadores rusos de la segunda mitad del siglo XVIII*, t. I, pág. 262.
[19] Ibídem, pág. 486.

Entre los ilustrados rusos del último tercio del siglo XVIII ocupa un lugar especial *Nicolás Ivanovich Novikov* (1744-1818), fundador y director de las primeras revistas satíricas aparecidas en Rusia, *El Avispón* (1769-1770), *El Pintor* (1772-1773) y otras.

Novikov puso al desnudo con gran fuerza, brillantez y expresividad, las llagas del régimen de servidumbre, la opresión de los siervos de la gleba por los terratenientes. Al frente de su revista *El Avispón* figuraban como epígrafe estas palabras, tomadas de una parábola de Sumarokov: "Ellos trabajan y vosotros emponzoñáis su trabajo." Estas palabras estaban dirigidas a los terratenientes.

En sus revistas, Novikov publicaba frecuentemente artículos anticlericales; criticaba la ignorancia y la codicia del clero, exponía las ideas científicas avanzadas (como la teoría heliocéntrica, la doctrina de la pluralidad de los mundos, etc.) y, finalmente, condenaba el arte de la Cábala, la astrología, la quiromancia y demás "doctrinas" místicas.

En dichas revistas de Novikov se defendían ideas estéticas avanzadas, imbuidas de humanismo, y se condenaba la altanería de los nobles, la ociosidad, el egoísmo, etc. Con todo, Novikov no llegó a rechazar totalmente el régimen de servidumbre.

Siendo como era un pensador idealista en el dominio de la sociología, Novikov atribuía un papel decisivo en el progreso social a la instrucción y a la educación, al saber científico y a una buena legislación. En sus revistas moscovitas publicó algunos trabajos de F. Bacon y de los ilustrados franceses, entre ellos Diderot. Sin embargo, a diferencia de Kozelski, Baturin y de otros pensadores ilustrados-materialistas, Novikov se inclinaba del lado del idealismo y en la década del 80 ingresó en una logia masónica.

De 1779 a 1789, Novikov publicó muchos libros sobre temas científicos, literarios y filosóficos, organizó el comercio librero en algunas ciudades rusas y contribuyó a la preparación de maestros para las escuelas públicas. La labor ilustrada de Novikov despertó un profundo disgusto entre las autoridades zaristas. En 1792 fue arrestado y, sin previo juicio, se le recluyó en la fortaleza de Schlüsselburg, de la que sólo pudo ser libertado después de la muerte de Catalina II. Su prolongada reclusión en las terribles condiciones de aquella fortaleza minaron su salud hasta tal punto que, después de recobrar su libertad, Novikov ya no pudo reanudar su anterior actividad social.

El más alto representante del pensamiento revolucionario y de la filosofía materialista en Rusia, a finales del siglo XVIII, es Radíschev.

Alejandro Nikolaiévich Radíschev (1749-1802) nació en el seno de una familia noble en la aldea de Verjnoie Ablazovo, provincia de Sarátov (actualmente, región de Penza). Durante su infancia se educó bajo la dirección de profesores de la Universidad de Moscú hasta que más tarde ingresó en el cuerpo de pajes. Formando parte de un grupo de estudiantes rusos estudió de 1766 a 1771 en la Universidad de Leipzig, donde, por su propia cuenta, asimiló profundamente las obras de los ilustrados franceses y de otros filósofos de Europa Occidental. Tanto Radíschev como los demás estudiantes rusos de la Universidad prestaron una atención especial al célebre trabajo de Helvecio titulado *Del espíritu*. Después de

regresar a Rusia, Radíschev sirvió en diversas instituciones oficiales y se consagró a la carrera literaria.

En 1773 tradujo al ruso las *Observaciones sobre la historia de Grecia* de Mably, acompañándolas con unas notas suyas en las que sostenía audazmente que "la autocracia es el estado más opuesto a la naturaleza humana". Hacia 1781-1783 aproximadamente escribió su *Oda a la Libertad*, imbuida de un odio irreconciliable a la autocracia y al régimen de servidumbre, en la que hacía un llamamiento a la revolución popular. En 1790 vio la luz su famosa obra revolucionaria *Viaje de Petersburgo a Moscú*, en la que criticaba amplia y agudamente la servidumbre de la gleba y la autocracia. Esta obra le valió ser recluido en la fortaleza de Pedro y Pablo, y ser condenado a muerte por el Senado, pena que le fue conmutada por la de diez años de destierro en Ilimsk (Siberia).

Pero en el destierro siberiano Radíschev no renunció a sus ideas avanzadas. Allí escribió su trabajo filosófico *Sobre el hombre, su muerte y su inmortalidad* y otras obras.

Hasta el final de su vida, Radíschev permaneció aferrado a la idea de que era necesario destruir el régimen de servidumbre. De vuelta ya del destierro después de la muerte de Catalina II, Radíschev formó parte de una comisión encargada de redactar nuevas leyes y, por conducto de ella, intentó llevar adelante una serie de proyectos de leyes que trataban de aliviar la situación de los campesinos. Estos proyectos de Radíschev fueron acogidos furiosamente por los miembros de la comisión, que eran a su vez terratenientes feudales. Finalmente, llevado a la desesperación por el zarismo y sus sátrapas, Radíschev acabó por suicidarse.

Radíschev fue quien inició en Rusia la tendencia revolucionaria del pensamiento social y él mismo fue también un heraldo de la lucha liberadora contra el zarismo y el régimen de servidumbre. Aunque era un revolucionario noble, bastante alejado todavía del pueblo, sin embargo, salió en defensa de los campesinos, puso sus esperanzas en ellos y formuló ideas revolucionarias que desarrollarían posteriormente los demócratas revolucionarios del siglo XIX.

Apreciando altamente la gesta revolucionaria de Radíschev, Lenin escribía en su artículo *Acerca del orgullo nacional de los grandes rusos:* "Nada nos duele más que ver y sentir las violencias, la opresión y el escarnio a que los verdugos zaristas, los nobles y los capitalistas someten a nuestra hermosa patria. Tenemos el orgullo de que esas violencias hayan originado la resistencia en nuestro medio, entre los grandes rusos, de que *ese* medio haya destacado a un Radíschev, a los decembristas, a los intelectuales plebeyos revolucionarios de la década del 70..." [20]

Radíschev, que simpatizaba ardientemente con las ideas avanzadas de la revolución burguesa de Francia y con la lucha liberadora del pueblo norteamericano, aspiraba en sus obras a dar un fundamento sociológico a la necesidad de un régimen democrático y de su instauración por la vía revolucionaria. Basándose en la teoría del "derecho natural" y del "contrato social", Radíschev interpretaba esta teoría, a diferencia de muchos sociólogos burgueses, en un espíritu democrático.

[20] V. I. Lenin, *Acerca del orgullo nacional de los grandes rusos*. V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXI, pág. 85.

En su *Oda a la Libertad* escribía que el poder no debe pertenecer a los tiranos ni a los usurpadores, sino al pueblo mismo y que no debe estar al servicio de los parásitos, sino de los trabajadores:

> En el poder de todos veo el mío,
> creando la voluntad de todos creo la mía;
> tal es la ley en la sociedad.[21]

Radíschev sostenía que "al venir al mundo, un hombre es igual en todo a otro. Todos tenemos los mismos miembros; todos poseemos razón y voluntad... Por tanto, quien quiera privar a otro de los beneficios de su condición civil es su enemigo." [22] De aquí extraía Radíschev la conclusión revolucionaria de que el pueblo puede anular el "contrato" tácito violado por los zares, es decir, tiene derecho a derrocar revolucionariamente a la monarquía que pisotea los intereses y derechos del pueblo.

Refiriéndose al ejemplo revolucionario de Cromwell y a la represión que desató el poder real en Inglaterra contra el pueblo, Radíschev expresaba en su *Oda a la Libertad* la esperanza de que el pueblo en armas, tarde o temprano, llegara a aniquilar en todas partes a la tiranía:

> Se alza por doquier la tropa combatiente,
> toda ella armada con la esperanza;
> en la sangre coronada del atormentador,
> todo el mundo se apresura a lavar su honra.
> Por todas partes veo resplandecer la aguda espada
> y vuela la muerte en distintas formas,
> flotando sobre la orgullosa cabeza.
> ¡Alborozaos, templados hombres!
> El derecho de la naturaleza a vengarse
> ha llevado al rey a la muerte.[23]

Las ideas de Radíschev reflejaban las limitaciones de clase propias de los revolucionarios nobles. Reconociendo como reconocía la necesidad de destruir de un modo revolucionario el régimen feudal basado en la servidumbre y la monarquía, sin embargo, Radíschev no descartaba la posibilidad de valerse también de reformas para aliviar con ellas la suerte del pueblo. Entre ellas figuraba, sobre todo, la liberación de los campesinos del yugo de la servidumbre mediante la renuncia voluntaria de los terratenientes a sus privilegios de casta y a la esclavización habitual de sus semejantes.

Pero todo el curso de la vida económica y política de Rusia y de Europa Occidental, junto con el impetuoso crecimiento de la indignación de los campesinos contra el régimen de servidumbre y los bárbaros castigos a que los sometían las autoridades zaristas, llevaron a Radíschev a la conclusión de que ni el zar ni los terratenientes estaban dispuestos a renunciar voluntariamente a sus privilegios de casta, al régimen de servidumbre, ni a otorgar una verdadera libertad a los campesinos. Por tanto,

[21] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, ed, rusa, Moscú, 1952, pág. 477.
[22] Ibídem, págs. 101-102.
[23] Ibídem, pág. 480.

a los campesinos oprimidos no les quedaba otra solución que asegurarse por sí mismos una existencia libre y acomodada y, para ello, derrocar violentamente a los tiranos e instaurar un nuevo régimen.

"¡Ah!, si los esclavos, cargados de pesadas cadenas —escribía Radíschev—, furiosamente desesperados, machacaran nuestras cabezas con el hierro que traba su libertad, las cabezas de sus amos inhumanos, y regaran con nuestra sangre sus campos sembrados, ¿qué perdería el Estado con ello? Muy pronto, surgirían de sus filas grandes hombres para defender a la gente maltratada, pero ellos pensarían de otro modo acerca de sí mismos y carecerían del derecho a oprimir. Esto no es un sueño; mi mirada atraviesa la espesa cortina de los tiempos que oculta el futuro a nuestros ojos; al mirar, atravieso todo un siglo." [24]

El régimen social futuro se lo imaginaba Radíschev como una república democrática, basada en el libre consentimiento de los habitantes del país. En esa nueva sociedad debía desaparecer, a juicio suyo, la división en estamentos y la gran propiedad privada, bajo cuyo régimen una gran cantidad de hombres mueren en la miseria. La propiedad debía distribuirse más o menos equitativamente en la sociedad. En aquellas condiciones de atraso feudal de Rusia, Radíschev no podía comprender que, al mantenerse la propiedad privada (aunque fuese la pequeña propiedad) sobre los instrumentos y los medios de producción, la división en clases y la explotación del hombre por el hombre tendrían que reaparecer forzosamente en la sociedad.

En sus concepciones sociales Radíschev, defensor de los intereses de los campesinos y de otras clases oprimidas, llegaba a veces más lejos que sus predecesores: Lomonósov y los ilustrados. Apreciando en alto grado las ideas de Montesquieu, de Rousseau y de otros ilustrados de Europa Occidental del siglo XVIII, Radíschev no compartía la teoría de Montesquieu de la "división de poderes" ni aceptaba tampoco la tesis roussoniana de que el régimen democrático sólo puede darse en los países pequeños y de que la monarquía es para los grandes países la mejor forma de gobierno.

"Con sus especulaciones —escribía Radíschev— Montesquieu y Rousseau hicieron mucho daño. El primero encontró que la división del poder era algo ficticio, refiriéndose con ello a las repúblicas antiguas, a los gobiernos asiáticos y a Francia. Se olvidó de sus propios vecinos. El otro, sin apoyarse en la historia, pensó que un buen gobierno sólo puede darse en un país pequeño y que en los grandes debe imperar la violencia." [25] La crítica de algunas tesis de las teorías sociológicas de Montesquieu y de Rousseau apuntaba contra las concepciones feudales de Catalina II, que trataba de utilizar dichas tesis para defender y exaltar a la monarquía en Rusia.

Radíschev impugnó la teoría de Aristóteles, con la que se armaban en aquel tiempo los ideólogos de la esclavitud y de la servidumbre, conforme a la cual "la propia naturaleza ha creado al género de los mortales de manera que una parte de ellos, que es, además, una parte mucho mayor, haya de vivir necesariamente en un estado de esclavitud". A juicio de Radíschev, la esclavitud no se debe a la propia naturaleza humana, como

[24] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, pág. 191.
[25] Ibídem, pág. 570.

pensaba Aristótcles, ni al clima, como suponía Montesquieu, sino a las condiciones históricas y sociales. "Su causa reside en el género de vida que se lleva, o en circunstancias que se imponen a la fuerza, o en la inexperiencia, o en la violencia de los enemigos de la justa y legítima elevación de la naturaleza humana, que someten a ésta por medio de la fuerza y de la perfidia a la ceguera y a la esclavitud; que debilita a la razón y al corazón humanos, imponiendo los duros grilletes del desprecio y de la opresión que ahoga las fuerzas del espíritu eterno. No os justifiquéis a vosotros mismos, opresores y malhechores de la humanidad, diciendo que estos terribles lazos representan el orden que exige la sumisión. Si os compenetrarais cuanto podéis —¡y podéis mucho!— con toda la cadena de la naturaleza, otras serían vuestras ideas..." [26]

A diferencia de muchos ilustrados rusos que consideraban la aparición de los grandes hombres en el escenario de la historia como un hecho casual, Radíschev expresó el profundo atisbo de que sólo surgen cuando se dan condiciones favorables para ello, cuando se da la correspondiente necesidad social. En su tratado *Sobre el hombre, su muerte y la inmortalidad*, y en otras obras, sostenía que el gran hombre de un tipo y carácter determinados aparece siempre que lo exige la vida. Ermak, Stepán Razin, Pedro I, Lomonósov, Galileo, Kepler, Newton, Juan Huss y Descartes no aparecieron casualmente, sino como fruto de ciertas condiciones históricas. "La historia demuestra que las circunstancias históricas sirven de ocasión para que se desenvuelvan los grandes talentos; en la creación de ellos la naturaleza nunca se estanca: Gengis Khan y Stepán Razin no habrían sido lo que fueron de haberse encontrado en situaciones distintas a las que se encontraron. Cromwell, que llegó a conquistar el Protectorado, mostró allí grandes dotes políticas, de la misma manera que había dado pruebas de elevadas cualidades militares en la guerra; pero, recluido en el estrecho círculo de la vida monástica, hubiera pasado por un hombre inquieto e ingenioso, que habría sido azotado frecuentemente. Repetimos: son las circunstancias las que crean al gran hombre." [27]

Siendo como era idealista en el dominio de la sociología, Radíschev atribuía una función primordial a la conciencia humana, al lenguaje, a la opinión pública y a la ilustración en el desarrollo de la sociedad. Las leyes del desarrollo social las identificaba con frecuencia con las leyes de la naturaleza, interpretándolas de un modo naturalista.

Pero, al igual que Helvecio y otros materialistas franceses, Radíschev vislumbró el importante papel de las necesidades de la vida material en el desenvolvimiento de la sociedad. En su *Ensayo sobre la legislación* escribía: "Al venir al mundo, cada hombre es igual a otro: nace débil, desnudo, hambriento y sediento; de ahí que su primera aspiración o deber natural sea el de procurarse alimento y conservarse, y que su primer derecho sea el de utilizar las cosas necesarias para compensar su carencia. Este derecho que nos ha sido dado por la naturaleza nunca podrá ser destruido, ya que tiene su base en la necesidad natural. Si lo olvidamos por un instante, nuestra destrucción será inevitable. Tal es el fundamento de la ley natural." [28]

[26] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, pág. 282.
[27] Ibídem, pág. 402.
[28] Ibídem, pág. 553.

Radíschev se pronunció contra los prejuicios y las doctrinas racistas, y defendió, en cambio, el principio progresivo de la igualdad de todos los pueblos, así como su derecho a ser libres y a disfrutar de una organización social independiente. Condenó también la opresión colonial europea en los países de Oriente y la esclavitud en Norteamérica, de la que decía irónicamente: "Llamamos feliz a un país donde cien altivos ciudadanos nadan en la opulencia, mientras otros millares de ellos carecen de un sustento seguro y de un techo propio que les proteja del calor y del frío extremos." [29]

Radíschev saludó la lucha del pueblo norteamericano por su independencia nacional y apreció en alto grado las ideas republicanas de Franklin, ideas que contraponía al llamado "despotismo ilustrado".

Las ideas revolucionarias de Radíschev en materia social se conjugaban con sus concepciones materialistas sobre la naturaleza. Basándose en las conquistas de la ciencia de su tiempo y en las tradiciones materialistas de Lomonósov y de los enciclopedistas franceses, Radíschev dio un impulso a la filosofía materialista, oponiéndola al idealismo, a la religión y al misticismo masónico. Compartía las ideas materialistas de Lomonósov sobre la naturaleza, aunque no los aceptaba íntegramente.

Pese a sus elementos teístas, las ideas de Radíschev apuntaban contra el idealismo, la religión y la Iglesia.

Afirmaba que los funcionarios eclesiásticos habían sido siempre los inventores de los grilletes con los que, en las diferentes épocas, se había aherrojado a la razón humana y que ellos "le habían cortado las alas para que no pudiera volar hacia las cumbres de la grandeza y de la libertad".[30]

En su *Oda a la Libertad* ponía de relieve que la Iglesia actuaba de acuerdo con el zarismo y que, con su apoyo, se afanaba por someter espiritualmente el pueblo al poder zarista.

> El poder zarista defiende la fe,
> y la fe respalda al poder del zar;
> mano a mano, a la sociedad oprimen.
> La una, empeñada en maniatar a la razón;
> el otro aspira a aniquilar la voluntad,
> exclamando: "¡Por nuestro provecho mutuo!" [31]

Calificando de "especulaciones delirantes" y de "funesta vía" las reaccionarias concepciones políticas y filosóficas de los masones, Radíschev señalaba que habían escogido un camino peligroso para la ciencia y la razón, así como para la humanidad. "Aún no han llegado al límite extremo del librepensamiento —escribía refiriéndose a los masones— cuando ya muchos empiezan a caer en la superstición. Examinad estas novísimas creaciones misteriosas y recordaréis los tiempos de la escolástica y de las disputas verbales, cuando la razón humana sólo se preocupaba de las palabras, sin parar mientes en su significación, y cuando se consideraba que era un problema filosófico que el investigador de la verdad debía resolver,

[29] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, págs. 139-140.
[30] Ibídem, pág. 158.
[31] Ibídem, pág. 479.

el problema de averiguar cuántas almas podían detenerse en el filo de una aguja."[32]

Radíschev sometió a crítica la doctrina religiosa y mística de la inmortalidad y de la transmigración de las almas, afirmando que sólo los infortunios y los sufrimientos de los hombres engendran esas supersticiones y esperanzas en una vida de ultratumba. "No debe sorprendernos que aquellos a los que la naturaleza se muestra extraña, por así decir, que aquellos que jamás la miran fijamente se imaginen que son inmortales. No debe sorprendernos que los abrumados por la desgracia o los acosados por el dolor, por la enfermedad o el tormento busquen un refugio más allá de esta vida." [33]

En su tratado *Sobre el hombre, su muerte y la inmortalidad,* Radíschev expuso también, junto a sus tesis ateas sobre la mortalidad del alma, algunas concepciones de los filósofos idealistas, especialmente de Herder y Mendelson, que defendían el dogma teológico de la inmortalidad del alma. Sin embargo, Radíschev sostenía que la inmortalidad del alma no podía ser demostrada por la experiencia, mientras que la tesis de su mortalidad tenía un carácter científico y era irrefutable. Al exponer los argumentos en pro de la mortalidad hacía notar especialmente que con ellos se estaba en el terreno de "conjeturas" y "ensueños" que no podemos llamar hechos y que sólo pueden aceptarse por vía de la fe.

También criticó la doctrina de Pitágoras y sus adeptos sobre la transmigración de las almas, así como las místicas tesis de Swedenborg y Saint-Germain acerca de la inmortalidad del alma. Sin embargo, en algunas de sus obras se traslucían la inconsistencia de sus ideas materialistas y las contradicciones inherentes a su concepción de la relaciones entre el alma y el cuerpo. Pero, en general, Radíschev dio una solución materialista al problema fundamental de la filosofía al escribir que "el ser de las cosas es independiente del conocimiento de ellas y existe por sí mismo".[34]

Defendiendo la concepción materialista de la naturaleza y considerando que el "mundo material" es la fuente de todo conocimiento, Radíschev señalaba que en la naturaleza no existe nada fuera de lo "corpóreo". Y escribía: "Fija tu pensamiento y eleva tu imaginación; si piensas con un órgano corporal, ¿cómo puedes representarte algo que no sea corpóreo? Si desnudas tus especulaciones de las palabras y de los sonidos, lo corpóreo se presentará en toda su plenitud, pues tú eres cuerpo; todo lo demás es pura conjetura." [35]

Radíschev intentó dar una definición de materia diciendo que a todas las cosas circundantes "se les llama cuerpos y que al concepto general o abstracto de ellas se le ha dado el nombre de sustancia o materia".[36]

Radíschev partía del reconocimiento de la existencia objetiva de la materia, así como de sus cualidades y propiedades: extensión, forma, pesantez, divisibilidad, atracción y repulsión, movimiento, colores, etc. La atracción y la repulsión dependen, a juicio suyo, de la masa del cuerpo. A diferencia de los idealistas, comprendía Radíschev que la forma no pue-

[32] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas,* pág. 85.
[33] Ibídem, pág. 352.
[34] Ibídem, pág. 315.
[35] Ibídem, pág. 294.
[36] Ibídem, pág. 332

de existir al margen de lo material, o sustrato corpóreo, que la forma y el sustrato material existen en unidad indisoluble y que la forma se halla determinada por el contenido. Pensaba también que la materia no puede existir ni es concebible fuera del tiempo y del espacio. E insistía en que "todo cuanto existe sólo puede existir en alguna parte, pues aunque el espacio es un concepto abstracto, existe en realidad no como materia, sino como una derivación de ella".[37]

También se opuso Radíschev a la concepción idealista subjetiva del tiempo. Tiempo y espacio no son ideas "innatas". En verdad, la representación de ellos surge como resultado de la acción de los objetos exteriores sobre los órganos sensoriales del hombre. "*General* en todas las representaciones es el *espacio; general* en todos los conceptos es el *tiempo*, pero *lo más general* en estos elementos *generales* es el *ser*. Sea cual fuere el ente que te imagines o representes encontrarás, *primero*, que necesita *ser*, ya que sin esto no podría existir ni ser pensado; *segundo*, que necesita el *tiempo*, pues todas las cosas que se hallan en relación o están unidas hay que entenderlas como *simultáneas o sucesivas; tercero*, que necesita el *espacio*, pues la existencia de todos los seres que se presentan ante nosotros consiste en que, actuando sobre nosotros, dan origen al concepto de espacio..." [38]

Radíschev no compartía la tesis newtoniana del espacio vacío. A su modo de ver, todo espacio está lleno de una u otra forma de materia. En el éter veía una forma muy sutil de materia, que llena todo el espacio universal. Negaba asimismo la existencia de un reposo absoluto en la naturaleza y afirmaba que el movimiento se halla unido siempre a la materia y es indestructible. Oponiéndose a los filósofos que sostenían que el movimiento no es propio de la materia, sino que Dios se lo comunica desde fuera, Radíschev escribía que "el movimiento existe en el mundo y es propio de la materia, pues resulta inseparable de ella"; "la materia se mueve y vive" —decía también— y agregaba: "la inacción es sólo materia de tu cabeza caliente, pura niebla y sombra".[39] El movimiento lo concebía como desplazamiento mecánico, y el problema de la fuente del movimiento lo dejaba sin solución. En ésta, como en otras ideas filosóficas suyas, se ponía de manifiesto la limitación mecanicista de todo el materialismo del siglo XVIII.

En el dominio de la teoría del conocimiento, Radíschev se situaba firmemente en las posiciones del materialismo. Al rechazar la doctrina idealista cartesiana de las "ideas innatas" sostenía que todos nuestros conceptos, juicios e incluso las ideas más abtractas se fundaban en la naturaleza, es decir, tenían un origen sensible.

Al condenar el racionalismo idealista cartesiano, Radíschev se percataba también del carácter unilateral del empirismo. A su modo de ver, el verdadero conocimiento surge de la experiencia y de la razón, de las percepciones sensibles y del pensamiento. "Conocemos las cosas por partida doble: primera, conociendo los cambios que producen las cosas en la facultad de conocer; segunda, conociendo los nexos de las cosas con las

[37] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, pág. 345.
[38] Ibídem, pág. 337.
[39] Ibídem, pág. 342.

leyes de la facultad de conocer y con las leyes de las cosas. Al primer conocimiento le damos el nombre de *experiencia,* y al segundo, el de *reflexión.*" [40]

Radíschev daba el nombre de "sensibilidad" o "experiencia sensible" a la acción de los objetos exteriores sobre los órganos sensoriales. Por lo que toca a las relaciones entre las cosas, dichas relaciones son conocidas, según él, por medio de la razón y constituyen la "experiencia racional". Con ayuda de la memoria, los hombres recuerdan los "cambios sufridos por nuestra sensibilidad". La representación no es otra cosa que una "información acerca de la sensibilidad".

Las ideas las concebía Radíschev como "modificaciones de nuestro entendimiento producidas por las relaciones de las cosas entre sí", mientras que la reflexión humana consiste en el "uso de la inteligencia o razón". Después de señalar que el proceso del conocimiento humano va de la experiencia a la reflexión, Radíschev llegaba a la conclusión de que "la reflexión misma no es sino algo que se añada a la experiencia y que sólo mediante ésta podemos percatarnos del ser de las cosas".[41] De donde el insistente llamamiento del filósofo: "¡Ateneos a la experiencia y sacad buen provecho de ella!"

Radíschev creía firmemente en la capacidad de la razón humana para conocer el mundo y penetrar en los secretos de la naturaleza. Sustentaba la tesis materialista de que "el hombre tiene la facultad de conocer las cosas"; "posee la *facultad del conocimiento*" y tiene la capacidad de utilizar las fuerzas de la naturaleza para sus propios fines.

Frente a los idealistas, que separaban al hombre de la naturaleza y lo contraponían a ella, Radíschev sostenía que el hombre, al igual que los animales, es un producto de la naturaleza y se halla sujeto a sus leyes. "Al hombre no lo rebajamos —decía— porque descubramos que por su constitución se asemeja a otras criaturas o porque mostremos que, en lo esencial, se rige por las mismas leyes que ellas. Pero ¿cómo podría ser de otro modo? ¿Acaso no es un ser material?" [42]

Pero, a la vez, Radíschev consideraba que las teorías materialistas vulgares que identificaban el pensamiento con la materia eran teorías sin fundamento desde un punto de vista científico. El desarrollo del pensamiento lo hacía depender directamente del desarrollo de la materia orgánica, del cerebro, y afirmaba que "nuestra alma o facultad pensante no es materia por sí misma, sino lo propio de algo ya estructurado" y que el cerebro es el órgano del pensamiento. No estaba de acuerdo con los materialistas de los siglos XVII y XVIII que reducían mecánicamente la actividad de la razón a sensaciones, comprendiendo, por el contrario, la diferencia entre estos dos grados del conocimiento.

Tampoco compartía Radíschev las concepciones hilozoístas de algunos pensadores materialistas de los siglos XVII y XVIII, pues para él la sensibilidad era una propiedad exclusiva de la materia orgánica, altamente organizada. Y se oponía también a La Mettrie, que identificaba el hombre y los seres vegetales: "No diremos, como algunos filósofos, que el

[40] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas,* pág. 315.
[41] Ibídem, pág. 316.
[42] Ibídem, pág. 298.

hombre es un ser vegetal, pues si bien es cierto que hay grandes semejanzas entre uno y otro, la diferencia entre ambos es inmensa." [43]

Según Radíschev, el hombre es "hermano de leche de cuanto vive en la tierra",[44] pero se distingue de sus "ascendientes animales directos" en que sus manos se han liberado. Compartía la idea de Helvecio de que "las manos del hombre fueron la guía de su razón". La liberación de la mano humana "es ante todo la cualidad distintiva del hombre"; gracias a ello "se ha formado para una actividad intelectiva". Pero esto no es todo, ya que el hombre es un ser social, es decir, "ha nacido para vivir en comunidad", y su fuerza no reside en un extraño y fantástico individualismo, sino en su convivencia con otros hombres. Sin embargo, mostrándose idealista en el terreno de la sociología, Radíschev ve lo que diferencia al hombre de los animales en el hecho de que la naturaleza le ha dotado de razón y de lenguaje.

En sus trabajos, especialmente en su tratado *Sobre el hombre, su muerte y la inmortalidad*, Radíschev sustentaba la tesis del condicionamiento casual y de la mutabilidad de todos los fenómenos de la naturaleza, incluido el hombre como ser pensante. En dicha obra vinculaba todos los objetos y fenómenos de la naturaleza orgánica y de la inorgánica en un todo único, que se desarrolla desde lo simple a formas cada vez más complejas.

A diferencia de las burdas teorías metafísicas e idealistas del preformismo, conforme a las cuales en la naturaleza orgánica no existe desarrollo alguno, sino pura y sencillamente un crecimiento cuantitativo, a la vez que la aparición de "gérmenes" preformados que existen eternamente, Radíschev concebía el desarrollo de la naturaleza como una "escala de seres". Esta "escala" consiste en una serie continua de seres que gradualmente van mostrando una mayor complejidad y que, al llegar a cierto grado de desarrollo, se transforman en seres animados, los cuales adquieren, a medida que se eleva su complejidad, las propiedades de la excitabilidad, de la sensación y de la conciencia, hasta alcanzar en el hombre el lenguaje, el pensamiento y la capacidad de vivir en sociedad.

En oposición a las doctrinas teológicas de Bonnet sobre la "escala de los seres", Radíschev expresaba la idea del origen natural de la naturaleza viviente y de su desarrollo gradual. Radíschev coronaba su "escala de los seres" con el hombre y prescindía por completo de los ángeles, de Dios y de otros seres sobrenaturales semejantes, que llenaban la "escala" de Bonnet.

Después de rechazar el preformismo, al que llamó "filosofía seminal", fruto de la "imaginación poética más bien que de una aguda reflexión", Radíschev sustentó firmemente la teoría de la epigénesis, según la cual en el desarrollo gradual del germen surgen nuevas formaciones. También impugnó Radíschev la teoría idealista del vitalismo que postulaba la existencia de una "fuerza vital". Compartiendo las ideas evolutivas más avanzadas del siglo XVIII, Radíschev expuso la hipótesis de la dependencia del ser vivo respecto del medio exterior y se acercó a la idea de la herencia

[43] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, pág. 298.
[44] Ibídem, págs. 297-298.

de los caracteres adquiridos por el organismo bajo el influjo de sus condiciones de existencia.

"La naturaleza viene en este caso en ayuda del hombre —argumentaba Radíschev—. Veamos, por ejemplo, los animales que queremos establecer en otro clima. El animal que ha sido trasladado apenas podrá habituarse a ese nuevo clima, pero sus hijos se adaptarán mejor y, a la tercera generación, sus descendientes se considerarán verdaderos nativos de esa región en la que sus abuelos se consideraban extraños." [45]

Los atisbos dialécticos aislados de Radíschev en su concepción de la naturaleza no fueron desarrollados y articulados por él en un sistema. En general, puede decirse que no traspasó los límites del materialismo mecanicista, que era una doctrina filosófica avanzada para aquel tiempo.

La teoría revolucionaria de Radíschev, sus concepciones sociales avanzadas y su filosofía materialista representan la más alta conquista de la filosofía y de todo el pensamiento social de Rusia en el siglo XVIII.

Las ideas antifeudales y materialistas de A. N. Radíschev influyeron fecunda y profundamente sobre pensadores y hombres de ciencia avanzados del siglo XIX en Rusia como I. P. Pnin, A. P. Kunitsin y otros. Dichas ideas las hicieron suyas los revolucionarios nobles decembristas.

2. La filosofía en Ucrania durante la segunda mitad del siglo XVIII. G. S. Skovoroda.

La reunificación de Ucrania con Rusia contribuyó al desenvolvimiento económico y cultural del pueblo ucraniano, así como a la ampliación de los vínculos culturales y al intercambio espiritual entre los dos pueblos hermanos.

El pensamiento social progresivo de Ucrania se desarrolló en el siglo XVIII, junto con el pensamiento social avanzado ruso, contra sus enemigos comunes: la autocracia zarista, los terratenientes y los conquistadores extranjeros.

En aquel tiempo, el pensamiento social avanzado ucraniano se hallaba vinculado tanto al auge del movimiento campesino en la Ucrania oriental, dirigido contra la servidumbre a que se hallaban sometidos los campesinos y los cosacos pobres por el gobierno zarista, como a los movimientos antifeudales y de liberación nacional de la Ucrania occidental, que apuntaban contra los señores polacos. El movimiento "haidamaki" de los años 30-50 del siglo XVIII y la poderosa sublevación campesina de 1768 —la "koliivshina"— tuvieron una gran importancia para el florecimiento del pensamiento social ucraniano. Profunda repercusión tuvo en Ucrania la guerra campesina librada en Rusia en los años de 1773-1775 bajo la dirección de Emelián Pugachev. Los movimientos campesinos empujaron a los mejores ucranianos a la lucha contra el zarismo y el régimen de servidumbre y dieron bríos al pensamiento social de carácter antifeudal y anticlerical. Pero la falta de cohesión y de organización de los campesinos, sus prejuicios patriarcales y sus ilusiones religiosas y monárquicas

[45] A. N. Radíschev, *Obras filosóficas y político-sociales escogidas*, pág. 324.

imprimieron su huella en el pensamiento político-social y en la filosofía de la época y determinaron sus limitaciones y su inconsecuencia.

La situación contradictoria de los campesinos —hostiles por un lado al orden feudal y a los altos dignatarios de la Iglesia dominante, y por otro, embrutecidos y atrasados en su mayoría, sin lanzarse aún a una lucha abierta contra el zarismo y el régimen de servidumbre— halló expresión en la concepción del mundo de G. Skovoroda.

Gregorio Savvich Skovoroda (1722-1794) fue un eminente filósofo ilustrado ucraniano de la segunda mitad del siglo XVIII. Era hijo de cosacos pobres. Estudió en la Academia Moguilia de Kíev, pero la abandonó en 1750, renunciando entonces a la carrera eclesiástica para emprender un viaje por diversos países europeos. De regreso a la patria, después de pasar tres años en el extranjero, fue profesor del seminario de Pereiaslav y del Colegio de Járkov; más tarde se convirtió en un predicador errante. Skovoroda se dirigía con especial cariño a las "gentes sencillas", y solía decir: "Mi destino es el de los pobres." A la realidad social de la servidumbre la llamaba "mundo malvado".

A la pluma de Skovoroda se deben diversas obras filosóficas: *Narciso, La serpiente de Israel, Conversación amistosa sobre el mundo espiritual* y muchas otras. Ninguna de ellas fue impresa mientras vivió su autor, pero fueron copiadas a mano y difundidas con el mayor celo. Skovoroda era enemigo de la Iglesia oficial dominante. Enfrentándose a los dogmas eclesiásticos, aceptó el sistema heliocéntrico de Copérnico y se refirió a él en sus obras.

Contrariamente a la teología, que hablaba de las recompensas del "más allá", el pensador ucraniano exhortaba a alcanzar la felicidad terrena, que, a juicio suyo, no podía ser separada de la ilustración. El conocimiento, decía Skovoroda, es la "cumbre de la virtud" y la ignorancia es la "muerte espiritual".

En el terreno de la filosofía, Skovoroda era en lo fundamental idealista. Afirmaba que en cada mundo existen dos naturalezas: una, espiritual e invisible, pero activa, que es el principio creador, la "esencia divina" (es decir, la ley y la razón del mundo), y otra corpórea, visible y pasiva, que es una sombra mudadiza de la primera.

En la filosofía de Skovoroda se ponían de manifiesto ciertos elementos panteístas. A juicio suyo, Dios se funde con la naturaleza. "...Dios y su mundo, y el hombre son *uno*".[46]

Si se exceptúan sus mejores obras literarias, sus ideas ilustradas revestían la forma de alegorías y símbolos bíblicos y, con frecuencia, contenían elementos místicos. Sin embargo, rechazaba los dogmas y los ritos de la Iglesia.

En la concepción del mundo de Skovoroda se daban ideas progresivas que marchaban por la vía del materialismo. Admitía Skovoroda que la naturaleza se compone de un número infinito de mundos y que cada uno de ellos vive por sí mismo, con arreglo a sus propias leyes. El mundo del hombre (o "microcosmos") es una parte de la naturaleza (o "macrocosmos") y, en gran medida, se halla sujeto a sus leyes. Pero Skovoroda

[46] G. S. Skovoroda, *Obras completas*, t. I, pág. 308, San Petersburgo, 1912.

sustentaba, a su vez, la concepción idealista de un tercer mundo o "mundo de los símbolos", concebido como cierto "principio racional".

Skovoroda se oponía a los infundios religiosos sobre los milagros y sobre la intervención de Dios en la vida de la naturaleza, acercándose a la concepción materialista de que la naturaleza se desarrolla conforme a sus propias leyes. "Alzarse contra su imperio (el de la naturaleza. *Red.*) y contra sus leyes significa una temeridad titánica y desventurada." [47] En Skovoroda encontramos con frecuencia la idea de que la naturaleza es la causa de sí misma. "...Al engendrar, esta madre no recibe nada de nadie, sino que ella por sí sola engendra; [Por eso], también recibe el nombre de padre y principio." [48] Pensaba Skovoroda que tanto el "macrocosmos" como el "microcosmos" son cognoscibles y que en los fenómenos de las cosas se descubre su "principio", su "naturaleza", su "sujeción a leyes". Pero, a la vez, era frecuente que atribuyese a la naturaleza y al hombre los principios divinos vinculados con el "mundo de los símbolos" y en los cuales veía una de las fuentes del conocimiento.

Skovoroda, enemigo del régimen de servidumbre y del yugo monárquico, desarrolló sus ideas ilustradas en el campo de la sociología y de la ética. Afirmaba que la felicidad no se encuentra en los palacios reales ni en el rango social o en un nombre ilustre, ni tampoco en la riqueza, sino en el conocimiento de sí mismo y en la subordinación a la "bendita naturaleza".[49] Decía también que la verdadera felicidad no es egoísta y que cuantos más sean los "participantes" de ella, será tanto "más dulce y efectiva".

Aspiraba Skovoroda a una sociedad de la que estuvieran desterradas la ociosidad, la pobreza, la esclavitud, la guerra, etc., y en la que todos los hombres trabajasen. "El trabajo es la corriente viva y continua de la máquina." [50] En sus reflexiones sobre los problemas éticos, exhortaba a seguir el ejemplo de las "abejas obreras" y a no imitar el de los zánganos.

Este pensador y gran patriota ucraniano creía que solamente unido al pueblo ruso podría alcanzar su pueblo una nueva vida, una vida feliz. "...En la gran Rus veo todo lo nuevo: nuevos hombres, nuevas criaturas, nuevas obras y nueva gloria. ¡Oh, qué alegre, gozoso, amable, amoroso y libre me sentiré entonces!" [51]

Sin embargo, su ideal social, revestido frecuentemente de un ropaje teológico, no era claro y preciso, sino utópico e ilusorio, ya que Skovoroda consideraba que la ilustración y el perfeccionamiento moral de sí mismo eran los medios principales para alcanzar la felicidad humana. El pensador ucraniano no señalaba vías reales, efectivas, para que el pueblo lograra su emancipación social.

En las concepciones de Skovoroda se entrelazaban ideas progresivas con ideas ya caducas, patriarcales; su protesta contra el régimen social vigente se mezclaba con las ilusiones que depositaba en la posibilidad de transformarlo por medio del conocimiento de sí mismo y del autoperfec-

[47] G. S. Skovoroda, *Obras completas*, t. I, pág. 361, San Petersburgo, 1912.
[48] Ibídem, pág. 217.
[49] Ibídem, págs. 227, 361 y otras.
[50] Ibídem, pág. 324.
[51] *El Telescopio*, fasc. XXVI, pág. 155, 1835.

cionamiento moral; los elementos materialistas se combinaban con la solución idealista del problema fundamental de la filosofía, las referencias a la doctrina de Copérnico con los pasajes de la Biblia, etc.

No obstante, G. S. Skovoroda, en cuanto fue un gran escritor y filósofo ilustrado, que condenó el régimen de explotación y que se dirigía a las gentes sencillas tratando de llevarlas por el camino del saber, de la ilustración y de la acción, ejerció una influencia fecunda sobre la evolución posterior del pensamiento social avanzado y de la cultura del pueblo ucraniano.

También desempeñó un importante papel en la trayectoria de desarrollo del pensamiento social progresivo, incluido el filosófico, en la Ucrania de fines del siglo XVIII y principios del XIX, el eminente escritor ilustrado *Ivan Petrovich Kotliarevski* (1769-1838), quien en sus obras, *La Eneida de Virgilio* y *Natalka-Poltavka*, criticó diversos aspectos del régimen de servidumbre, exigió la difusión de la instrucción y expresó algunas concepciones ateas, pero sin llegar a posiciones materialistas ni a conclusiones revolucionarias. G. S. Skovoroda e I. P. Kotliarevski fueron los precursores de toda una pléyade de revolucionarios demócratas y de pensadores materialistas progresivos de la Ucrania del siglo XIX.

3. Las ideas filosóficas de R. J. Boscovich, hombre de ciencia yugoslavo del siglo XVIII.

Mientras que en Francia, Inglaterra y Rusia imperaba en el siglo XVIII la concepción atomista de la materia entre los sabios avanzados —los físicos y los químicos—, en la Europa Central, sobre todo en Alemania, gozaba de amplia difusión la doctrina conocida con el nombre de teoría *dinamicista*. A fines del siglo XVIII estalló una enconada lucha entre los partidarios del atomismo y del dinamicismo. En el plano filosófico revistió el carácter de lucha entre el materialismo y el idealismo. La doctrina atomista, sustentada consecuentemente, se basaba en el reconocimiento de la primacía de la materia; de acuerdo con ella, los átomos eran partículas materiales. El dinamismo, defendido consecuentemente, atribuía dicha primacía a fuerzas inmateriales; según él, la materia era un producto derivado, surgido de la acción mutua de dos fuerzas opuestas, la atracción y la repulsión.

La lucha entre los partidarios del atomismo y del dinamicismo se desplegó en torno a problemas concretos de las ciencias naturales, especialmente en torno al problema de la naturaleza de los elementos químicos y el carácter de su acción mutua.

Los materialistas, partidarios a su vez del atomismo, eran mecanicistas en su mayoría; consideraban la actividad química como una combinación y disgregación de átomos, que se conservaban inmutables. En cambio, los dinamicistas afirmaban que la actividad química se debía al hecho de que elementos distintos se penetraban mutuamente, formando en virtud de su fusión una sustancia absolutamente nueva. A juicio de los dinamicistas, las partículas ínfimas de la sustancia compuesta tenían la misma composición y contenían todas sus partes componentes. Y afirmaban también: por muy pequeña que sea una partícula compuesta, dentro

de ella no existen átomos singulares, distintos entre sí; por esta razón, por más que se divida una sustancia compuesta, siempre podrán obtenerse partículas de ella cada vez más pequeñas.

El físico, astrónomo y filósofo yugoslavo *Roger José Boshcovich* o *Boscovich* (1711-1787) intentó combinar el dinamicismo con el atomismo. Boscovich nació en Dubrovnik (Dalmacia) y desplegó su actividad principalmente en Italia y Francia. Su obra principal es su *Teoría de la filosofía natural, expresiva de la ley única reguladora de las fuerzas de la naturaleza* (1758). A Boscovich se debe la doctrina de los centros de fuerza, que es un atomismo dinámico bastante peculiar. Como señalaba él mismo, en su sistema se combinaban la doctrina leibniziana de las mónadas y la teoría newtoniana de las fuerzas. "De la teoría de Leibniz —escribía— he tomado los elementos primarios, simples y absolutamente inextensos; del sistema de Newton, las fuerzas interdependientes que cambian al cambiar las distancias entre los puntos; pero de Newton he tomado también las fuerzas que obligan a los puntos a aproximarse (a las que se llama habitualmente fuerzas de atracción), así como las fuerzas que obligan a los puntos a separarse (es decir, las llamadas fuerzas de repulsión)." [52]

El aspecto fundamental de la doctrina de Boscovich reside en su reconocimiento de la existencia de los llamados "dinamitos", o sea centros peculiares de fuerzas que constituyen, a su modo de ver, el fundamento último de todos los cuerpos. "Estos puntos absolutamente indivisibles e inextensos, diseminados por el vacío infinito, son para mí —escribía Boscovich— los elementos primarios de la materia."

Estas fuerzas que tienen por centros a esos elementos primarios no las concebía Boscovich como un tipo de acción, sino como la tendencia misma de dos puntos cualesquiera a aproximarse o alejarse mutuamente. Esas fuerzas cambian de tal modo que los átomos y los cuerpos formados por ellos se atraen entre sí cuando se hallan a una distancia relativamente grande. A una distancia menor, cambian alternativamente la esfera de atracción, que se debilita gradualmente, y la esfera de repulsión, que aumenta cada vez más. Finalmente, a una distancia muy pequeña, sólo subsiste la fuerza de repulsión que impide que los átomos se combinen entre sí. La esfera de repulsión, que según Boscovich rodeaba a los átomos, era comparada por él a la esfera de acción de los disparos lanzados por un destacamento de soldados.

Aunque Boscovich negaba que los átomos fueran extensos y aunque los consideraba como puntos materiales sin dimensiones, no creía que por ello estuvieran desprovistos de existencia objetiva. Dichos centros de fuerzas no los concebía como puntos metafísicos, sino como puntos físicos, que actuaban sutilmente sobre nuestros sentidos, provocando en ellos un movimiento que se transmitía al cerebro, originando en él una sensación. La doctrina de Boscovich no encontró apoyo entre los hombres de ciencia de su tiempo. Sólo mucho más tarde se vio que algunas tesis suyas anticipaban genialmente ideas importantísimas de la física moderna. Mendeleev opuso las ideas de Boscovich a las burdas concepciones mecanicistas

[52] R. J. Boscovich, *Philosophiae Naturalis Theoria, reducta ad Unicam Legem Virus in Natura Existentium*, t. I, 1759.

del átomo que lo consideraban como una partícula material inerte, exenta de toda actividad interna. "Puesto que la concepción actual de la materia es por completo distinta de lo que tenían presente los metafísicos antiguos —escribía Mendeleev—, conviene que señalemos, a título de ejemplo, los rasgos esenciales de la doctrina de Boscovich, al que actualmente se le considera en todas partes como el fundador, en cierto sentido, de las modernas ideas sobre la materia." [53]

Después de exponer sucintamente las teorías de Boscovich, dice Mendeleev: "Tomando en cuenta las hipótesis existentes sobre la materia, Maxwell califica con razón de "extremada" a esta hipótesis; ahora bien, en las concepciones actuales de la materia se repiten muchos de los elementos de la doctrina de Boscovich, con la diferencia fundamental de que en vez de considerarse a los átomos como puntos matemáticos, dotados de las propiedades inherentes a la masa, se les atribuye corporeidad, como son corpóreos las estrellas y los planetas físicos, los cuales pueden considerarse como puntos matemáticos en el examen de algunos aspectos de su interdependencia." [54]

A pesar de que Boscovich concebía la fuerza separada de la materia y privaba a los átomos de su corporeidad, su doctrina pudo adelantarse considerablemente a su época gracias a las ideas antimecanicistas que contenía. Pensaba Boscovich que las leyes del movimiento cambiaban desde el punto de vista cualitativo en las diferentes regiones; admitía asimismo la posibilidad de una estructura armónica del universo y rechazaba la idea de la independencia del espacio, del tiempo y de la inercia respecto de la materia en movimiento. Sin embargo, en sus ideas filosóficas generales, Boscovich se inclinaba hacia el idealismo. En su concepción del mundo había no pocos elementos especulativos que se hallaban en contradicción con las ideas científicas sobre la naturaleza contenidas en su "filosofía natural".

4. La filosofía en Polonia a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Los pensadores ilustrados-materialistas

La *Rech Pospólita* (Polonia) era un Estado feudal, basado en la servidumbre, desgarrado por las contradicciones de clase y nacionales. La prestación personal, verdaderamente insoportable, minaba la economía campesina y llevaba a la decadencia económica del país. Los campesinos respondían a la explotación feudal con su huida de las haciendas de los *panis* (los señores polacos), con el incendio de ellas o, finalmente, con sublevaciones cada vez más frecuentes.

[53] D. I. Mendeleev, *Obras escogidas*, ed. rusa, t. II, pág. 371, 1934. Al llegar a este punto, Mendeleev hace la siguiente observación: "Para más detalles debe recurrirse a la edición de la Academia Yugoslava *(Rad Jugoslavenske Academije znanosti i umjetnosti,* libros LXXXVII, LXXXVIII y XC, en Zagreb, 1887-1888); uno de los tomos está dedicado íntegramente a exponer la vida y la doctrina de Boscovich, cuyo nombre, junto con el de Copérnico, constituye un legítimo orgullo de los eslavos occidentales, ya que estos sabios padres marcharon delante de su tiempo y dieron mucho a la ciencia."

[54] Ibídem.

A finales del siglo XVIII tuvieron lugar varios repartos del Estado multinacional de la *Rech Pospólita*. Una parte de Polonia y Lituania y otra de las tierras letonas fueron anexadas al Imperio Ruso, mientras que Prusia y Austria se apoderaban de otras regiones polacas. Bielorrusia y Ucrania Occidental, que a la sazón formaban parte de la *Rech Pospólita*, fueron incorporadas a Rusia.

En el transcurso de los tres repartos de Polonia (en 1772, 1793 y 1795) surgió el movimiento polaco de liberación nacional que, más tarde, en el siglo XIX, habría de desarrollarse como parte integrante de la lucha por la transformación social burguesa del país. En su fase inicial, este movimiento se hallaba encabezado por la nobleza polaca *(shliajta)*, que aspiraba a implantar ciertas reformas políticas dirigidas contra las altas capas aristocráticas. Una gran parte de los nobles (los *shliajtichi)*, siendo como eran ajenos a los intereses de los trabajadores, se oponía a cualquiera de las reformas agrarias tan necesarias para los campesinos.

A fines del siglo XVIII, las capas aburguesadas de la nobleza encontraron un aliado en la incipiente burguesía de las ciudades polacas. El bloque noble-burgués libró una lucha contra las supervivencias feudales en el régimen político de la *Rech Pospólita*.

La sublevación acaudillada por Kosciuszko en 1794 marcó el punto culminante del movimiento polaco de liberación nacional en el siglo XVIII.

Los principales ideólogos del bloque noble-burgués eran en aquel tiempo Estanislao Staszyc y Hugo Kollontai, quienes, desde posiciones ilustradas, sometieron a crítica al régimen terrateniente feudal, aunque de esa crítica no llegaron a extraer conclusiones revolucionarias.

Staszyc y Kollontai desarrollaron las ideas filosóficas materialistas dirigidas contra la ideología católica. Su materialismo se revestía de un ropaje teísta, ya que uno y otro reconocían la existencia de una causa primera e infinitamente poderosa de todos los fenómenos del mundo circundante. Pero, en esencia, dicho concepto de "causa primera" se ocultaba tras el concepto de naturaleza considerada en su conjunto, como algo distinto de sus manifestaciones concretas.

En la formación de las ideas filosóficas de los ilustrados-materialistas polacos ejercieron cierta influencia sus nexos ideológicos con los representantes de la Ilustración francesa. Así, Staszyc había mantenido relaciones personales con los enciclopedistas franceses durante su estancia en París.

Hugo Kollontai (1750-1812) procedía de una familia de nobles pobres. Desde la Comisión de educación en la que trabajaba implantó, junto con Juan Sniadetski —otro filósofo polaco progresivo—, una serie de reformas avanzadas en el campo de la educación pública, dirigidas contra la preponderancia de la Iglesia. Hasta 1791 Kollontai fue el jefe del partido progresivo conocido como "partido de las reformas".

Durante la sublevación encabezada por Kosciuszko, Kollontai se hizo republicano y fue uno de los participantes activos de dicho movimiento. Su participación en la vida política la combinó con un intenso trabajo teórico. Sus principales obras filosóficas las escribió en la cárcel donde le recluyó el gobierno austríaco durante ocho años, después de la derrota de Kosciuszko y de un nuevo reparto de Polonia.

Las obras fundamentales de Kollontai son las siguientes: *Orden físico-moral, o ciencia de los derechos y de los deberes humanos, que se deducen de las leyes eternas, inmutables y necesarias de la naturaleza* (1794-1802), *Examen crítico de los fundamentos históricos del principio del género humano* (edición de 1842), *Cartas anónimas* (1788-1789) y *Ultima advertencia a Polonia* (1790).

Kollontai pensaba que la filosofía debía basarse en los datos científicos concretos y llegar a ser una generalización de ellos. Afirmaba también que la naturaleza existe eternamente y la definía como un conjunto de cuerpos materiales, unidos por una cadena infinita de nexos causales, nexos multiformes e irreductibles a los nexos puramente mecánicos.

En una segunda variante del *Orden físico-moral*, Kollontai exponía los principios fundamentales de su teoría del conocimiento. A las sensaciones las llamaba "las primeras llaves del saber". Los intentos de hallar "esencias" sobrenaturales eran para él un empeño absolutamente fantástico y estéril.

Kollontai expuso la idea de que existe un progreso histórico del saber humano y señaló que el empleo de diversos instrumentos y aparatos ampliaba considerablemente los límites del conocimiento sensible.

Siendo como era un enemigo del agnosticismo, el materialista polaco subrayaba que la esencia de las cosas puede ser conocida plenamente a través de sus fenómenos. Al mismo tiempo, trataba de superar las limitaciones de un estrecho empirismo concediendo gran importancia al pensamiento racional y reconociéndole una relativa autonomía. El filósofo polaco suponía que al analizar la experiencia sensible la razón se convence de la existencia de una "causa primera" de todas las cosas, como llamaba él a las leyes más esenciales de la naturaleza, consideradas en su unidad.

Para Kollontai, los fenómenos psíquicos eran una propiedad del sistema nervioso, y el pensamiento, un producto del cerebro humano, al que llamaba "órgano creador de representaciones".

Desde sus posiciones ilustradas burguesas, Kollontai hizo mucho en el terreno de la crítica de la religión. Criticó la doctrina teológica de la revelación divina y de la "Sagrada Escritura" como fuentes de conocimiento; señaló las contradicciones de los textos bíblicos; refutó los infundios sobre la existencia de almas inmateriales y, por último, afirmó que la religión no tenía ningún derecho a inmiscuirse en la solución de los problemas de las ciencias naturales. Afirmaba Kollontai que la religión y la Iglesia predicaban la ignorancia y que, como aliados de la camarilla gobernante, desempeñaron un papel reaccionario en la vida social.

Por el modo de concebir la vida social Kollontai era idealista. Siguiendo una vía puramente lógica, trataba de deducir de las leyes de la "naturaleza humana" las leyes de la vida social; ello le condujo a la conclusión idealista de que el fundamento de la vida social reside en la psique humana. Entre las leyes naturales de la "naturaleza humana" incluía el sentimiento de la autoconservación y la tendencia a satisfacer nuestras propias necesidades. A su modo de ver, de esas leyes emanaba, en última instancia, una serie de derechos y deberes y, ante todo, el derecho de propiedad. Al sostener el carácter "natural" de esos derechos, Kollontai idealizaba en el fondo las relaciones capitalistas.

El pensador polaco trataba de demostrar cómo había surgido forzosamente la profunda divergencia existente entre las exigencias de la organización social, derivada de las "leyes naturales", y las relaciones sociales concretas de su tiempo. Sin proponérselo se aproximaba así a la idea de la mutabilidad de las leyes de la historia humana, exponiendo con este motivo valiosas intuiciones. Las verdades históricas, escribía, "sólo pueden ser descubiertas mediante una paciente observación de los actos humanos y de las acciones de la naturaleza, tal como se manifiestan en los hechos que nos describe la historia...; el filósofo o el legislador... nunca podrán conocer ni comprender la verdadera situación de los hombres primitivos... si pretende deducirla de su propio saber, del estado actual de la sociedad, o de las leyes y costumbres bajo cuyo dominio vive él y a las cuales se halla habituado".[55]

Kollontai se opuso a las concepciones teológicas acerca del origen del Estado, y aunque no comprendía el carácter clasista de éste, creía, sin embargo, que había surgido como resultado de los conflictos entre los hombres por la propiedad de la tierra y como un medio para frenar las "pasiones inflamadas".

Al condenar al feudalismo, por ser un régimen "teocrático", y a la Iglesia, como fuerza que tendía a perpetuar las relaciones feudales, Kollontai suponía falsamente que el feudalismo había nacido pura y simplemente como fruto del "engaño y de la violencia".

Sostenía Kollontai que el régimen feudal debía ser sustituido por un rígimen "justo", en consonancia con las "leyes naturales", entendiendo por él a la sociedad burguesa. Defendía asimismo el principio de la igualdad de derechos de las naciones y el principio de la intangibilidad de la soberanía nacional. Sin embargo, las limitaciones aristocráticas de sus ideas se manifestaban en el hecho de que no iban más allá de la reivindicación de la libertad personal de los campesinos, sin que se les dotara de tierras, ni más allá tampoco de la reivindicación de una monarquía constitucional hereditaria con unas Cortes estamentales.

Otro gran representante de la ilustración y del materialismo polacos fue, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, *Estanislao Staszyc* (1755-1826). Sus obras principales son: el poema didáctico-filosófico *El género humano* (1793-1795), sus *Reflexiones sobre la vida de Juan Zamoiski* (1787), la *Advertencia a Polonia* (1790) y el "Prefacio" que escribió en 1786 para una versión polaca de *Las épocas de la naturaleza*, de Buffon.

En el dominio de la teoría del conocimiento, Staszyc se opuso a la doctrina de las "ideas innatas", acercándose a la gnoseología materialista. "Al nacer, el hombre no sabe nada y no piensa en nada... —escribía Staszyc en sus *Reflexiones*—. No tiene ningún conocimiento innato y todas sus sensaciones las obtiene por medio de los sentidos." [56]

Pero, a la vez, Staszyc —como Kollontai— se negaba a reducir el pensamiento a una combinación de sensaciones.

En cuanto a la religión, Staszyc la fustigaba como al enemigo más furioso de la ciencia y del progreso, considerándola como un instrumento de los terratenientes, con ayuda del cual hundían al pueblo en la igno-

[55] *Obras escogidas de pensadores progresistas polacos*, Moscú, 1956, t. I, pág. 426.
[56] Ibídem, t. I, pág. 102.

rancia para mantenerlo esclavizado. En su poema filosófico *El género humano*, Staszyc ponía en labios de los señores feudales el siguiente programa de acción para sus aliados, es decir, para el clero: "...Id a convencer al pueblo con ayuda de la religión de que la casta de los autócratas fue creada por la voluntad de Dios y que los demás hombres están destinados a ser esclavos... ¡Infundidle paciencia, corromped sus almas e inspiradles temor y apocamiento!" [57] Sin embargo, Staszyc no era un ateo consecuente; vale decir, no renunció por completo a sus concepciones teístas.

Staszyc admitía la idea del desarrollo de la naturaleza. "Ha cambiado la superficie de nuestra Tierra, las aguas, las plantas y los animales de ella —escribía—. Así ha sucedido desde siempre; así sucede ahora y así sucederá en el futuro." [58]

Apoyándose en un vasto material histórico basado en hechos, y especialmente en los trabajos de M. V. Lomonósov sobre historia de Rusia, Staszyc trató de presentar los fenómenos sociales desde el punto de vista de su origen y desarrollo. Señalaba que las nuevas fuerzas sociales que llegan a escalar y a consolidar una posición más elevada dejan de ser, andando el tiempo, un factor progresivo, ofrecen "la más dura resistencia y se convierten en una traba para el régimen nuevo que le sucede". Empero, las "castas" sociales dominantes se ven obligadas al principio, para servir sus propios fines, a contribuir al auge de aquellas capas sociales que, pese a los esfuerzos de la camarilla gobernante para impedir su crecimiento, avanzan en su desarrollo y luchan por establecer su propio dominio.

Staszyc expuso algunas tesis dialécticas que se hallaban en contradicción con su materialismo, fundamentalmente metafísico.

Para Staszyc la lucha de los oprimidos contra sus opresores era el contenido esencial del progreso histórico de la humanidad. Sin embargo, al intentar esclarecer el carácter antagónico del desarrollo social, mantenía la tesis idealista de que esta lucha tenía por base la oposición entre el "partido" del saber y las "castas" del oscurantismo y la ignorancia.

Aunque sustentaba, en general, una concepción idealista de la historia, tuvo algunos atisbos materialistas sueltos en sus trabajos sociológicos. Señaló, por ejemplo, que las "ocupaciones económicas" de los hombres influyen en su vida política. Con su periodización de la historia, Staszyc intentó fijar por épocas el predominio y la sucesión de las diferentes "ocupaciones económicas" de los hombres, pero no pudo cumplir su propósito, ya que en fin de cuentas afirmaba que los cambios operados en la vida y en el modo de pensar de los hombres dependen del desarrollo de su razón.

La doctrina ética de Staszyc se basaba en los principios del "derecho natural" y del "contrato social". En sus reflexiones partía del individuo abstracto, dotado de sentimientos, de necesidades y de un anhelo de felicidad. La existencia humana es imposible fuera de la sociedad. El tema principal de la ética de Staszyc es la preeminencia de los intereses sociales sobre los personales y la imposibilidad de alcanzar la felicidad humana al

[57] *Obras escogidas de pensadores polacos progresistas*, t. I, pág. 246.
[58] Ibídem, pág. 212.

margen de la felicidad colectiva. El filósofo polaco utilizó estas ideas en su lucha contra la camarilla aristocrática.

Durante el período más brillante de su actividad, Staszyc veía en la república democrático-burguesa la organización social ideal. A juicio suyo, la igualdad, la libertad y la propiedad son las derivaciones "más importantes y más elementales" de los derechos humanos. Al condenar la propiedad feudal, Staszyc idealizaba la propiedad burguesa. Exigía la libertad personal para los campesinos y su derecho a poseer tierras.

A fines del siglo XVIII y principios del XIX, los hermanos Sniadetski, eminentes filósofos y hombres de ciencia polacos, se aliaron a Kollontai y a Staszyc en su lucha contra la religión y el idealismo.

Juan Sniadetski (1756-1830) fue gran astrónomo, matemático y filólogo, así como miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de Polonia. En 1802, publicó un trabajo dedicado a divulgar las ideas científicas de Copérnico, en el que sostenía el carácter objetivo de las leyes astronómicas descubiertas por el gran sabio polaco. En sus obras *Sobre la filosofía* (1819) y *De la metafísica* (1819) criticó el apriorismo kantiano; sin embargo, no pudo someter el agnosticismo de Kant a una crítica efectiva, ya que él mismo hacía concesiones a las ideas agnósticas.

Endzhei Sniadetski (1768-1838) era médico, fisiólogo y químico. En su principal obra, *Teoría de las sustancias orgánicas* (1804-1811), sostuvo la tesis de la circulación continua y las sustancias entre el organismo y el medio como la manifestación más esencial de la vida. Consideraba el sabio polaco que la vida "es un cambio incesante de formas y, en cada forma, un cambio continuo de materia".[59] El trabajo de E. Sniadetski fue uno de los primeros intentos de la ciencia europea encaminados a crear una teoría biológica general basada en la observación de los hechos y con un carácter materialista. Oponiéndose a los vitalistas, defendió la teoría de la epigénesis, es decir, la teoría de la formación gradual de los tejidos y de los órganos del embrión. Esta teoría fue la que precedió históricamente a la de la evolución. Pero, al mismo tiempo, E. Sniadetski no se vio libre de errores de carácter agnóstico.

Durante la ofensiva de la reacción feudal (allá por la década del 20 del siglo XIX), los hermanos Sniadteski defendieron a las ciencias naturales frente a los ataques del clero. Sin embargo, ellos mismos hicieron algunas concesiones a la religión en aquel tiempo y se inclinaron hacia la doctrina de las "dos verdades".

A comienzos de la década del 20 del siglo XIX, bajo la terrible opresión nacional ejercida por las potencias que se habían repartido el país, se crearon círculos clandestinos de revolucionarios nobles. Estos círculos entraron en contacto político con los formados por aristócratas revolucionarios rusos, es decir, por los futuros decembristas.

Los revolucionarios nobles polacos no constituían un grupo homogéneo desde el punto de vista filosófico. Algunos, como J. Zhukovski, seguían las tradiciones materialistas de la época de la Ilustración; otros, como M. Mojnatski, trataban de utilizar la filosofía idealista alemana y, ante todo, la filosofía de Schelling, para dar un fundamento teórico a las concepciones estéticas del romanticismo revolucionario.

[59] *Obras escogidas de pensadores polacos progresistas*, t. I, pág. 673.

5. La filosofía en Rumania durante el siglo XVIII y principios del XIX.

A lo largo de los siglos, la historia del pueblo rumano se caracteriza por una lucha casi ininterrumpida en pro de su independencia nacional y de su liberación del yugo feudal. Esta lucha adquirió una intensidad especial a partir del siglo XV, época en que el desarrollo político y cultural rumano se vio detenido por las continuas invasiones turcas, y más tarde por el yugo impuesto por los turcos tanto al pueblo rumano como a los pueblos vecinos (búlgaros, servios, etc.).

Los primeros trabajos teóricos aparecieron en Rumania en el siglo XVII.

Eminente sabio y pensador rumano fue *Dimitri Cantemir* (1674-1723), hospodar de Moldavia y uno de los hombres más cultos de su tiempo que se dedicaron a la filosofía y a la sociología.

En el primer período de su actividad escribió en latín un tratado de lógica.

Desde sus posiciones patrióticas, Cantemir criticó acerbamente en sus obras la política proturca seguida por una parte de los boyardos y por algunos gobernantes. De ellos decía Cantemir: "Trenzan coronas de espinas para el pueblo y brazaletes de cadenas." [60] Afirmaba también la "necesidad de tratar con simpatía a los pobres" y comparaba la vida de los siervos con la de los mártires devorados por las llamas: "La vivienda del pobre es como el fuego y su vida parece una llama ardiente." [61] Los campesinos eran para él "las abejas que cargan con el duro trabajo de mantener a la sociedad." [62] Y a los boyardos los caracterizaba como alimañas, es decir, como insaciables opresores o, dicho con sus propias palabras, como "causantes de incurables heridas". Consideraba, por último, que debían ser castigados en la forma más severa, pues "es contra natura e inadmisible que se salve el opresor y defendamos al ofensor". [63]

Fue en su juventud cuando Cantemir dedicó más atención a los problemas filosóficos; en la fase ya madura de su actividad se ocupó preferentemente de cuestiones histórico-sociales. En su *Historia jeroglífica* (1705), novela política en forma alegórica, trazaba un cuadro realista de su época, a la vez que planteaba y resolvía una serie de problemas filosóficos, especialmente los relativos a la teoría del conocimiento, a la lógica, a la sociología, etc. También abordaba en dicha obra cuestiones relacionadas con la teoría del Estado, las libertades públicas, la situación de los campesinos, etc.

En su *Descrieria Moldovi* ("Descripción de Moldavia"), al examinar la situación económica de Moldavia, señalaba Cantemir que la opresión turca era el principal obstáculo para el desarrollo económico y para la explotación de las riquezas del país. Su *Chronicul vechimei Romano-Moldo-Vlahilor* ("Crónica de la antigüedad de los romanos-moldavos") era un vasto trabajo que ponía de manifiesto el ardiente patriotismo de Cantemir.

[60] D. Cantemir, *Obras*, t. VI, pág. 329 (en rumano).
[61] Ibídem, págs. 153 y 154.
[62] Ibídem, pág. 165.
[63] Ibídem, págs. 26 y 108.

Sus contemporáneos apreciaban en alto grado su *Historia del ascenso y de la caída del Imperio Romano*, obra de gran valor científico. Este trabajo, que revelaba la amplia formación de Cantemir, fue uno de los primeros que se escribieron en aquella época en Europa sobre el Imperio turco.

En un fragmento de dicha obra que llevaba el título de *Indagación sobre la naturaleza de la monarquía*, Cantemir presentaba erróneamente a la historia universal como una continua sucesión de monarquías; sin embargo, aspiraba a esclarecer el "carácter natural de la aparición, del florecimiento, de la decadencia y, finalmente, del hundimiento de ellas". El último Estado con el que llegaba a su cima del desarrollo histórico era, a juicio suyo, la "monarquía del norte", es decir, la Rusia de Pedro I.

En el terreno filosófico, Cantemir adoptaba, en general, una posición religiosa e idealista, pero a la vez formulaba algunas ideas materialistas. Así, por ejemplo, desarrollaba la idea de que tanto en la naturaleza como en la sociedad rige el determinismo: "Cada cosa —afirmaba— tiene una causa originaria, verdadera y natural." [64] También en su teoría del conocimiento se encuentran algunas ideas materialistas, como la de que los datos sensibles y las experiencias son de gran valor para el conocimiento. "Todos los conocimientos derivan de lo que nos enseñan los sentidos." [65] La experiencia sensible, el estudio de las cosas y la argumentación basada en los datos inmediatos empíricos; he ahí, según Cantemir, la vía del conocimiento verdadero. "La experiencia y el examen de las cosas pueden ser más verdaderos que cualquier especulación y el testimonio de la observación de las cosas mismas es más firme que todas las conjeturas." [66]

Cantemir reconocía la cognoscibilidad de los fenómenos del mundo real. "No hay ningún hombre que dude de que el conocimiento y la mente sagaz ponen al descubierto, basándose en los principios ya conocidos, todo lo creado y todo cuanto puede crear la corriente incesante de la naturaleza de acuerdo con sus propias leyes." [67]

Por sus ideas avanzadas y por su actividad científica, Cantemir ocupa un lugar preeminente en la historia del pensamiento social progresivo de Rumania y Moldavia.

Durante el período de desintegración del feudalismo y del nacimiento de las relaciones capitalistas de producción —es decir, desde la segunda mitad del siglo XVIII—, se fortalecieron las tendencias progresivas del pensamiento político y social en tierras rumanas. Dicho período se prolongó largo tiempo y se caracterizó asimismo por la aparición de vigorosos movimientos de los campesinos siervos, en los que la lucha contra el sistema feudal se combinaba con la lucha por la liberación nacional y la independencia política, que constituían una condición muy importante para el desarrollo ulterior de las tierras rumanas.

En el siglo XVIII, a la opresión y a la explotación ejercidas por la aristocracia rumana y húngara se agregaba también en Transilvania la do-

[64] D. Cantemir, *Obras*, t. VI, pág. 198, 1883. Véase también *Textos acerca del desarrollo del pensamiento político-social en Rumania*, t. I, pág. 55, 1954 (en lengua rumana).

[65] Ibídem, pág. 34.

[66] Ibídem, pág. 49.

[67] Revista *Estudios*, Núm. 1, 1951, pág. 219 (en rumano).

minación absolutista de los Habsburgo. Por otra parte, el desarrollo de las relaciones capitalistas contribuía a que se intensificara la explotación de los campesinos siervos, lo que condujo a la lucha común de los siervos rumanos y húngaros contra sus opresores. En este aspecto tuvo una significación ideológica especial el programa que inspiró a los insurgentes encabezados por Jora, Closka y Crishan (1748-1785). En el ultimátum dirigido por los sublevados rumanos y húngaros a los nobles se exigía concretamente la abolición de la servidumbre. En dicho ultimátum se presentaban entre otras las siguientes reivindicaciones:

"*a)* Que no haya más aristocracia y que cada noble, si puede obtener un empleo del Imperio, viva de él;

"*b)* Que los terratenientes nobles abandonen para siempre sus tierras patrimoniales;

"*c)* Que paguen impuestos como los pagan las gentes sencillas;

"*d)* Que las tierras de los nobles se repartan entre el pueblo." [68]

Engañados por su fe en la "bondad" del emperador, estando como estaban mal armados y faltos del apoyo de la burguesía urbana, los campesinos fueron derrotados.

Durante el juicio a que fue sujeto, Crishan criticó audazmente las instituciones feudales al describir la vida insoportable de los siervos, obligados a trabajar para los nobles "sin recibir siquiera un pedazo de pan".[69]

La formación de las relaciones capitalistas en Transilvania dio lugar, a fines del siglo XVIII y primeros decenios del XIX, al vigoroso movimiento ideológico conocido por el nombre de *Escuela Ardeliana,* entre cuyos principales representantes figuraban Samuel Micu-Clain (1745-1806), Jorge Sincai (1754-1816), Pedro Maior (1760-1821) y Juan Budai-Delianu (hacia 1760-1820). En sus trabajos, los representantes de dicha escuela se afanaban por dar un fundamento teórico a las demandas de la burguesía rumana encaminadas a que se le concediera los mismos derechos que a las clases feudales dominantes, que disfrutaban de una serie de privilegios en la nación transilvana. Desde posiciones ilustradas criticaban a las instituciones feudales y a la ideología imperante. Sus concepciones filosóficas eran diferentes. Micu-Clain, Sincai y Maior sustentaban un eclecticismo semejante, en el terreno filosófico, al idealismo de los wolffianos, mientras que en sus ideas políticas se inclinaban hacia una política de reformas, compatible con el absolutismo "ilustrado". Por lo que se refiere a Budai-Delianu, autor del poema épico *Ziganiada* (La Gitaniada), escrito en los años de 1800 a 1812 e imbuido de un espíritu anticlerical y teísta, sus ideas se aproximaban a las de los ilustrados franceses. La parte final del poema era un ardiente llamamiento a la lucha contra la opresión feudal y nacional: "¡Libertad o muerte! [70] Micu-Clain, Sincair y Maior esperaban la libertad de manos del emperador "ilustrado" y Budai-Delianu expresaba en su poema la idea de que la culpa de los males de aquel tiem-

[68] *Textos acerca del desarrollo del pensamiento político-social en Rumania,* pág. 76.

[69] Ibídem, t. I, pág. 76.

[70] J. Budai-Delianu, *Ziganiada,* pág. 430, ESPLA RNR (en lengua rumana). Bucarest.

po no había que buscarlos en la época, sino en el hombre mismo, ya que por estar dotado de razón y de fuerza nadie le oprimiría, si él no quisiera.[71] Budai-Delianu denunciaba a los opresores de todas las nacionalidades —a los seglares como a los eclesiásticos— y expresaba su indignación y su dolor por la miseria y la falta de derechos de las masas. Junto a estas ideas ilustradas, en los versos del poema resonaba también un eco del espíritu revolucionario de los campesinos sublevados bajo la dirección de Jora.

Micu-Clain, Sincai y Maior adoptaron una actitud crítica hacia el feudalismo. Según Micu-Clain, la servidumbre es una "forma de esclavitud pagana",[72] bajo la cual el pueblo es "siervo y esclavo, oprimido e ignorante, pobre y desdichado".[73] Sincai asumió la defensa de quienes "gimen bajo el duro yugo de los señores de la tierra",[74] al mismo tiempo que denunciaba a las altas capas del clero. Los representantes de la Escuela Ardeliana propugnaban la instrucción del pueblo y publicaron muchos libros: manuales de filosofía y obras históricas, filológicas y literarias, así como trabajos de divulgación científica, etc.

Arremetiendo contra el oscurantismo religioso y contra el Papado, escribía Maior que la infabilidad del Papa no era más que una "superstición o fábula", ya que "si el Papa fuera infalible, para qué nos atiborramos el cerebro de tantas doctrinas...; bastaría escribir a Roma para recibir de allí, por carta o bula, todas las ciencias".[75] Oponiéndose a las supersticiones, Sincai señalaba que todo lo que acaece tiene una causa natural y que "todos los cuerpos tienen sus cualidades, sus fuerzas y efectos propios".[76] El principal atributo de las cosas es el movimiento: Sin movimiento, todo este mundo sería un caos total, en el que no habría vida, fuerzas, perfección ni belleza." [77]

Aunque los representantes de la Escuela Ardeliana no llegaron a liberarse por completo de la concepción teológica del mundo, los elementos ilustrados, materialistas y anticlericales contenidos en sus ideas demuestran el carácter avanzado de su concepción del universo.

El proceso de desintegración del feudalismo, que a fines del siglo XVIII se inició en tierras rumanas, se intensificó desde principios del XIX. La resistencia de los campesinos valaquios y de la incipiente burguesía al régimen feudal, así como al yugo turco, dio origen a una aguda lucha por la liberación social y nacional, que se reflejó brillantemente en la insurrección popular encabezada por *Teodo Vladimirescu* (1780-1821). Los llamamientos y las cartas de este jefe de la insurrección de 1821 expresaban el programa ideológico de los participantes en dicho movimiento. Vladi-

[71] J. Budai-Delianu, *Ziganiada*, pág. 240.
[72] *Breve relación de la historia rumana* (manuscrito), pág. 493.
[73] Cita tomada del libro de N. Iorga, *Historia de la literatura rumana*, t. III, pág. 197, Bucarest, 1933 (en rumano).
[74] G. Sincai, *Anales del pueblo rumano y de otros muchos pueblos*, t. II, págs. 239, 1866 (en lengua rumana).
[75] P. Maior, *Procanon*, Bucarest, 1894 (en lengua rumana). Véase también *Textos acerca del desarrollo del pensamiento político-social en Rumania*, t. I, pág. 92.
[76] G. Sincai, *Doctrina natural para combatir la supertsición popular*. Véase también *Textos acerca del desurrollo del pensamiento político-social en Rumania*, págs. 85-87.
[77] Ibídem.

mirescu escribía que "la causa de nuestras constantes desdichas y de nuestros terribles tormentos está en la alianza de los boyardos locales con los hospodares enviados hace ya largo tiempo a nuestra tierra".[78]

El odio de Vladimirescu hacia los boyardos se manifestaba con una claridad especial en su primer llamamiento al país (20-25 de enero de 1821), en el que no sólo estigmatizaba el saqueo y la explotación practicados por los boyardos, sino que exhortaba al pueblo a incorporarse a la lucha, afirmando que no hay ninguna ley que pueda prohibir "devolver mal por mal". Vladimirescu atribuía al pueblo un papel decisivo en la vida política del país y nos ha legado esta admirable definición: "La patria es el pueblo, no la banda de expoliadores."

La lucha contra la explotación boyarda se vinculaba en Vladimirescu a la lucha por la liberación nacional y esta posición jamás la abandonó. En los momentos críticos vividos por el país, al entrar los turcos en Bucarest para aplastar la insurrección, Vladimirescu escribió: "...Debemos aliarnos con nuestros hermanos campesinos preocupándonos ahora y en el futuro de nuestra salvación y de la de nuestra patria, hermanos míos *panduros*...,[79] búlgaros, servios, es decir, compatriotas nuestros..." [80] Vladimirescu inició la lucha del pueblo rumano por su liberación nacional y social en el siglo XIX. Conocía personalmente a algunos de los organizadores del movimiento decembrista ruso, y en su ideología se daban no pocos rasgos propios de los decembristas.

En vísperas de la insurrección acaudillada por Teodoro Vladimirescu, y también en el transcurso de ella, *Jorge Lazer* luchó apasionadamente por el fortalecimiento de las bases de la cultura nacional.

Poco después de su llegada de Transilvania, de donde había salido a causa de las persecuciones del absolutismo de los Habsburgo, Lazer abrió una "academia de ciencias filosóficas y matemáticas" con el apoyo de algunos boyardos avanzados. Al inaugurar la escuela (en 1818), distribuyó un manifiesto en el que planteaba la necesidad de fomentar la cultura nacional y, sobre todo, de enseñar en lengua rumana.

"Es vergonzoso —escribía Lazer— que un pueblo y una nación tan antiguos y renombrados, tan gloriosos y dotados de todos los frutos de la tierra... no dispongan de buenas escuelas y academias en las que se enseñe en su propia lengua y que sean más débiles e inferiores y estén sujetos a mayor escarnio que todos los demás pueblos y lenguas del globo terrestre." [81] En su actividad social y literaria, Lazer mostró reiteradas veces interés por la filosofía y, especialmente, por la ética. Pero sus ideas filosóficas tenían, en general, un carácter ingenuo o reveleban la influencia de concepciones religiosas.

Los escritores avanzados de Moldavia, Constantino Negruzzi y otros, conocían las ideas de los decembristas y tradujeron las obras de Alejandro

[78] C. Arichescu, *Documentos relativos a la historia de la revolución rumana de 1821*, págs. 139-140, Craiova, 1874 (en rumano).

[79] Así llamaban a los soldados insurgentes de las tropas de Tudor Vladimirescu.

[80] C. Arichescu, *Documentos relativos a la historia de la revolución rumana de 1821*, pág. 33.

[81] *Textos acerca del desarrollo del pensamiento político-social en Rumania*, t. I, 133. Véase también *Convorbiri literare* ("Conversaciones literarias"), tomo XXX, pág. 1142 (en lengua rumana).

Pushkin y de otros escritores rusos. El escritor valaquio Dinicu Golescu, autor de unos *Apuntes de viaje* en los que mostraba una vehemente compasión por los sufrimientos de los siervos, se hallaba influido por Radíschev.

En las postrimerías de la década del 20 y principios de los años 30 creció en las provincias rumanas el interés de las personalidades públicas de espíritu ilustrado por las ciencias naturales. Esta corriente ideológica de carácter científico-ilustrado se desarrolló principalmente en torno a la Sociedad de médicos y hombres de ciencia, fundada en Iasi en 1833 por un grupo de médicos (Miguel Zota y Jacobo Chijac) y de científicos-naturalistas (Jorge Asaki, Teodoro Stamati y Federico Bell).

Así, pues, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX se difundieron por las tierras rumanas ideas antifeudales ilustradas y concepciones científico-naturales próximas al materialismo.

6. La filosofía en Hungría en el siglo XVIII y principios del XIX.

La dominación secular del feudalismo en Hungría, entrelazada con la opresión política ejercida por la dinastía austríaca de los Habsburgo y el lento desarrollo del capitalismo, que siguió principalmente el "camino prusiano", no contribuyó a que el pensamiento filosófico se desenvolviera en Hungría.

Los ideólogos oficiales del régimen fascista de Horthy afirmaban falsamente que la filosofía era algo extraño al "buen sentido" y al "modo concreto de pensar" del pueblo húngaro y que este pueblo no se hallaba muy dotado para la especulación.

Pero las causas de que el pensamiento filosófico húngaro se haya desarrollado con relativa lentitud no deben buscarse en una "indiferencia peculiar" del pueblo húngaro hacia la filosofía, sino en ciertos rasgos específicos de su trayectoria histórica.

Todos los grandes movimientos históricos y culturales europeos progresivos tuvieron también su repercusión en Hungría. Así, por ejemplo, ya en la época del Renacimiento, Janus Pannonius (1434-1472), poeta humanista húngaro, exponía ideas avanzadas en sus bellas obras poéticas, escritas en latín. Aunque era obispo, criticaba en sus versos a los monjes necios y supersticiosos y a los escolásticos ignorantes, a la vez que ensalzaba al materialista Epicuro. Los movimientos ideológicos progresivos, vinculados con la Reforma, se reflejaron en la obra de *Janos Apáczai Csere* (1625-1659), quien, siguiendo el ejemplo de Ramus, Descartes y de otros críticos de la escolástica, quiso crear una nueva lógica, antiescolástica *(Pequeña lógica húngara,* de 1654). Sus ideas sobre la ilustración y la actividad educativa se hallaban relacionadas con las ideas y la labor del pensador checo Juan Amós Comenius.

Estos inicios filosóficos en la Hungría de los siglos XVI y XVII no ejercían ni podían ejercer una influencia en gran escala, tanto más cuanto que el desarrollo independiente de la vida literaria y científica húngara estaba sujeto a limitaciones en aquel tiempo. Esto se hallaba determinado por el hecho de que la invasión turca y la dominación austríaca hubieran

frenado durante siglos el incremento de las fuerzas productivas húngaras, la formación de las grandes ciudades y de los centros culturales, etc.

El primer movimiento ideológico que influyó profundamente en los escritores y pensadores fue en el siglo XVIII la Ilustración francesa, que contribuyó a la preparación ideológica de la revolución burguesa de Francia. El desarrollo del pensamiento político-social y filosófico progresivo se puso de manifiesto a fines del siglo XVIII no sólo en la obra de algunos eminentes pensadores solitarios, sino también en un movimiento ideológico y político relativamente amplio que, pese a su fracaso, influyó grandemente en la marcha de la lucha de clases en Hungría y al que se conoce como la Ilustración húngara. Aunque las condiciones sociales de Francia y Hungría eran distintas en aquel tiempo, había bastantes semejanzas entre ellas; precisamente sus diferencias y semejanzas, consideradas conjuntamente, son las que determinan la fisonomía peculiar de la Ilustración húngara.

La crisis del feudalismo afectó por igual a la economía de Hungría y a la de Austria. Sin embargo, las condiciones necesarias para pasar al asalto decisivo del sistema feudal y para realizar la revolución burguesa no habían madurado aún, en la segunda mitad del siglo XVIII, como habían madurado en Francia en esa época. La tarea misma de derrocar al feudalismo, que se planteó en Francia en el siglo XVIII, se combinaba en Hungría, al igual que en otros países de Europa Oriental, con la tarea de luchar por la independencia nacional. En esta compleja situación, sólo los pensadores más eminentes y progresivos acertaron a comprender que, para tener éxito, los movimientos liberadores tenían que combinar la lucha contra los señores feudales por la liberación de los campesinos y la lucha contra los opresores austríacos por la independencia nacional.

La Ilustración húngara se hallaba vinculada, en sus inicios, a la actividad de *Dierd Besenvei* (1747-1811). Apoyándose en las ideas progresivas de la Ilustración francesa, Besenyei defendía los intereses nacionales del pueblo húngaro. En su tratado filosófico *Indagaciones de la razón*, escrito en 1805 y prohibido por la censura, exponía en forma de diálogo los fundamentos de la concepción materialista del mundo; en su obra *El ermitaño de Bicar* concedía gran atención a los problemas éticos, formulados en las doctrinas filosóficas de Holbach y Helvecio. Besenyei tradujo también una parte bastante extensa del *Sistema de la naturaleza*, de Holbach, pero su versión no llegó a ver la luz.

La obra más importante y original de Besenyei, con ideas de carácter filosófico, es la novela titulada *Viajes de Tarimen*. En ella ponía al desnudo el papel reaccionario del clero, de la monarquía absoluta y del estamento noble. Decía Besenyei que la religión era la ideología más irracional y que el clero era el estamento más peligroso. Al mofarse de que hombres absolutamente inútiles fueran aceptados para dirigir la vida política del país sólo por pertenecer a la casta de los nobles, Besenyei atacaba las bases mismas del feudalismo. Al mismo tiempo disipaba las ilusiones puestas en la monarquía, lo cual significaba una proeza tan grande como la de Diderot en Francia, tomando en cuenta las condiciones de aquel tiempo en Hungría, cuando la idea de un reino nacional tenía aún muchos partidarios entre la burguesía.

Inmediatamente después de esta actividad de Besenyei, los ilustrados húngaros comenzaron a vincular más íntimamente las ideas de la Ilustración con la actuación política práctica contra el absolutismo feudal. Las revueltas campesinas, la necesidad de desarrollar el capitalismo y la influencia de la revolución burguesa de Francia influyeron activamente sobre las capas más avanzadas de la sociedad húngara. A fines del siglo XVIII, los intelectuales plebeyos organizaron secretamente la "Sociedad de la Libertad y de la Igualdad", que se proponía preparar y realizar la revolución antifeudal y establecer una república burguesa. El inspirador y organizador de este movimiento fue el monje *Ingnacio Martinovich* (1755-1795). El papel histórico de Martinovich no se ha investigado aún suficientemente; se ha supuesto que era un agente de José II. Sin embargo, es indudable que en un período posterior desempeñó un papel revolucionario, como lo demostró con su muerte de mártir; en efecto, junto con sus compañeros, fue ejecutado en el campo de Krovav.

En su trabajo *Memorias filosóficas o la naturaleza desvelada* ("Mémoires philosophiques ou la nature devoilée"), Martinovich exponía los principios materialistas y ateos de los filósofos ilustrados franceses. Refiriéndose a la lucha entre el materialismo y el idealismo, escribía en dicha obra: "Por la esencia de su pensamiento, los filósofos se dividen en dos campos: los de un grupo opinan que todas las ideas que se forman en el hombre son resultado de las impresiones de los objetos que existen fuera de nosotros; los del segundo grupo quieren elevarse por encima del materialismo y del idealismo y se empeñan en convencernos de que existen ideas puramente intelectuales", es decir, "ideas absolutamente independientes de los sentidos".

A causa de las limitaciones históricas inevitables en aquel tiempo, las concepciones materialistas de Martinovich, incluidas las relativas a los problemas gnoseológicos, eran mecanicistas; sin embargo, sus limitaciones mecanicistas no le impidieron formular la idea de la universalidad del movimiento. "Los cambios —escribía— no se interrumpen ni un instante en la naturaleza; no podemos conocer ninguna sustancia sin movimiento; los cambios crean la vida activa en el universo."

El movimiento revolucionario-ilustrado húngaro de fines del siglo XVIII terminó en un descalabro; sin embargo, puso de manifiesto un nexo íntimo entre las aspiraciones sociales avanzadas y la filosofía materialista progresiva.

El terrible suplicio de los jefes de este movimiento, la implantación de la más rígida censura y la persecución implacable de las ideas de la Revolución Francesa no sólo aplastaron todos los brotes revolucionarios, sino que frenaron la propagación de la filosofía y del pensamiento político-social avanzados.

La influencia de la Ilustración francesa sobre los pensadores húngaros a principios del siglo XIX dejó paso a la del clasicismo alemán, especialmente en el terreno del arte y de la estética. Tal es la dirección que siguió, por ejemplo, el famoso pensador húngaro Ferenc Kazinczy.

Sin embargo, no faltaron pensadores que siguieran las ideas de la Ilustración francesa, incluso después del aplastamiento del movimiento revolucionario-ilustrado húngaro de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Entre ellos destacaba también, además de Besenyei, *Mihály Csokonai Vitez* (1773-1805). Csokonai seguía las huellas de Rousseau y en su obra poética trataba de armonizar los aspectos racionalistas de la ética epicúrea con las ideas roussonianas. En su poema *La tarde* exponía poéticamente la tesis roussoniana del origen de la desigualdad entre los hombres, y cantaba los tiempos en que "los pobres no eran despreciados por las leyes".

> Todos eran iguales y todos en la igualdad nacían.
> Los altivos señores, que adornan sus casas con escudos,
> aún no dominaban a los callados esclavos.

En cambio, ahora, se lamenta el poeta:

> Por doquier el "tuyo" y el "mío". ¡Cuántos más bellos eran
> los tiempos en que de todo podía decirse "nuestro"!

En su última gran obra *Las almas inmortales,* Csokonai exponía de un modo artístico la concepción materialista de la vida y de la muerte.

Las ideas ilustradas y materialistas de Besenyei, Martinovich y Csokonai fueron desarrolladas por los pensadores avanzados húngaros en la primera mitad del siglo XIX.

7. La filosofía materialista en Rusia durante el primer cuarto del siglo XIX. Los decembristas-materialistas.

En el transcurso del primer cuarto del siglo XIX, el pensamiento político-social y filosófico avanzado fue impulsado en Rusia por los revolucionarios nobles, conocidos como los decembristas.

"El movimiento de liberación —escribía V. I. Lenin en 1914— pasó en Rusia por tres fases principales, respondiendo a las tres clases fundamentales de la sociedad rusa que imponían su sello en el movimiento: 1) período aristocrático, aproximadamente desde 1825 a 1861; 2) período plebeyo o democrático-burgués, de 1861 a 1895 aproximadamente, y 3) período proletario, desde 1895 hasta nuestros días." [82]

Lenin consideraba a los decembristas y a Herzen como a los paladines más eminentes del período aristocrático del movimiento de liberación. En ellos apreciaba, ante todo, sus ideas republicanas, así como su lucha contra la autocracia y el régimen de servidumbre.

El papel dirigente en las sociedades secretas de los futuros decembristas lo asumieron los destacados pensadores y revolucionarios P. I. Péstel, K. F. Ryleev, S. Muraviov-Apóstol y otros. Los grandes escritores rusos A. S. Griboiédov compartían también las ideas de los revolucionarios nobles, es decir, de los decembristas.

A los decembristas les corresponde el gran mérito historico de ser los primeros en lanzarse en Rusia a una insurrección armada contra la autocracia zarista y el régimen de servidumbre. En diciembre de 1825,

[82] V. I. Lenin, *Del pasado de la prensa obrera en Rusia.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. XX, pág. 223.

en la Plaza del Senado de Petersburgo, y en el sur del país, en Vasilkov, los oficiales revolucionarios, miembros de las sociedades secretas, se lanzaron a la insurrección armada.

A diferencia de las sublevaciones campesinas espontáneas, no iluminadas por una conciencia política y caracterizadas todavía por su naturaleza zarista, la insurrección de los decembristas estaba dirigida abiertamente contra el zarismo y se desarrolló bajo la bandera de las ideas avanzadas, revolucionarias. Lenin escribía que "en 1825, Rusia vio, por vez primera, un movimiento revolucionario contra el zarismo y (que) este movimiento estaba constituido casi exclusivamente por nobles".[83]

La concepción del mundo y la actuación de los decembristas respondían, ante todo, a los desplazamientos sociales, operados en el régimen de servidumbre, a la agudización de las contradicciones de clase entre los campesinos y los terratenientes y al auge del movimiento espontáneo de las masas populares contra la opresión servil. El decembrista Trubezkoi decía: "La situación de Rusia es tal que inevitablemente se producirá, andando el tiempo, una revolución. Esta opinión la baso especialmente: 1) en las frecuentes revueltas de los campesinos contra los terratenientes y en su duración, a la vez que en el aumento de ellas; 2) en las quejas generales contra las extorsiones por parte de los funcionarios en las provincias y, por último, 3) en la suposición de que la creación de las colonias militares se convertirá también, con el tiempo, en causa de la revolución." [84]

La guerra patriótica que libró el pueblo ruso en 1812, la derrota que las tropas rusas infligieron a los ejércitos napoleónicos y la liberación de algunos países de la tiranía de Napoleón fueron de gran importancia para la formación del pensamiento revolucionario de los decembristas.

Después de la guerra patriótica de 1812 una nueva ola de insurrecciones campesinas se extendió por Rusia. Durante el período de 1801 a 1825 se produjeron en el país 825 levantamientos, con la particularidad de que para aplastar a algunos de ellos se tuvo que recurrir a grandes contingentes militares.

Las ideas revolucionarias de Radíschev, opuestas al régimen de servidumbre, fueron una valiosa fuente ideológica para la concepción del mundo de los decembristas. Muchos decembristas tenían la obra de Radíschev *Viaje de Petersburgo a Moscú*, obra que, a su vez, copiaban y difundían. También influyeron fecundamente en la conciencia de los decembristas las lecciones de "derecho natural" dadas por el profesor Kunitsin, continuador de Radíschev.

Otra importante fuente ideológica en la formación del pensamiento de los decembristas fue el legado político y teórico de los pensadores avanzados de la Europa Occidental del siglo XVIII y principios del XIX, especialmente las ideas de la Ilustración revolucionaria francesa y del materialismo. Asimismo dejaron su huella en la conciencia de los revolucionarios nobles los acontecimientos que siguieron en Francia, Italia y Grecia a la revolución burguesa de Francia.

[83] V. I. Lenin, *Informe sobre la revolución de 1905*. V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXIII, pág. 234.

[84] *La insurrección de los decembristas. Documentos*, 1925 t. I, pág. 9.

La concepción del mundo de los decembristas quedó expresada con toda nitidez en documentos como *La verdad rusa,* de P. I. Pestel (de la "Sociedad del Sur"); *Manifiesto al pueblo ruso* (de la "Sociedad del Norte"), *Catecismo ortodoxo,* de Sergio Muraviov-Apóstol; *Reglas de los eslavos unidos* y *Proyecto de Constitución,* de Nikita Muraviov, y *Meditaciones,* de Ryleev.

Los decembristas se planteaban el objetivo de derrocar la autocracia y de abolir el régimen de servidumbre por medio de una insurrección armada. Siendo como eran revolucionarios nobles, temían la activa participación del pueblo en la lucha liberadora, y temían, a su vez, la vuelta en Rusia de los "tiempos de Pugachev". Esto ponía de relieve las limitaciones aristocráticas de la concepción del mundo de los decembristas.

Los decembristas más revolucionarios, encabezados por P. I. Pestel y K. F. Ryleev, estaban convencidos de la necesidad de establecer en Rusia un régimen republicano y de abolir la servidumbre una vez derrocado el zarismo. En *La verdad rusa,* en el *Manifiesto al pueblo ruso* y en otros documentos se proclamaba la necesidad de abolir la esclavitud y de privar a la nobleza del "odioso privilegio de la propiedad sobre otros hombres", de acabar con las implacables levas forzosas y de poner fin a la división social en estamentos y al "régimen de Arakcheev".[85] Se proclamaba igualmente la libertad de palabra y de reunión, las libertades de prensa y de cultos, la actividad pública de los tribunales, la inviolabilidad de la propiedad privada y, por último, la necesidad de desarrollar las fuerzas materiales y espirituales del país.

"Los éxitos de la enseñanza general, que cada vez se extienden más y más por todas partes —escribía Pestel—, los bellos conceptos sobre las relaciones mutuas entre todos los miembros y sectores del Estado y el espíritu de la época que anhela una libertad basada en las leyes, todo ello nos mueve a desear que la esclavitud sea abolida totalmente en Rusia y que no se olvide al útil estamento campesino, sobre todo cuando Rusia aspira a instaurar un firme orden legal y logra para todos los demás sectores y estamentos un mejoramiento de su posición y estado." [86]

Remitiéndose a la teoría del "derecho natural" y del "contrato social", el decembrista N. Muraviov fundamentaba la necesidad de poner fin al poder ilimitado del absolutismo ruso y de instaurar una monarquía constitucional.

"La experiencia de todos los pueblos y de todos los tiempos ha demostrado —escribía Muraviov— que el poder autocrático es tan funesto para los gobernantes como para la sociedad y que este poder no concuerda con las reglas de nuestra santa fe ni con los principios del sentido común. No puede admitirse que el *libre albedrío* de un hombre sea fundamento de gobierno ni que todos los derechos se hallen en un lado y todos los deberes en otro. La obediencia ciega, basada tal vez únicamente en el temor, no es digna de un soberano razonable ni tampoco de ejecutores

[85] Al nombre de Arakcheev, político reaccionario de la Rusia zarista, va ligada toda una época de despotismo policíaco y de arbitrariedades de un militarismo brutal. En las colonias militares, creadas conforme a un proyecto de Arakcheev, los campesinos del Estado cumplían obligaciones militares. *(N. del T.)*

[86] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas,* t. II, pág. 120, Leningrado, 1951.

razonables. Al situarse por encima de las leyes, los soberanos olvidan que con ello se ponen fuera de la ley, fuera de la humanidad, y que no es posible admitir que apelen a las leyes cuando se trata de otros e ignoren que existen cuando se trata de ellos mismos. Una de dos: o son justas las leyes, y en ese caso no quieren someterse a ellas, o son injustas, y entonces, ¿por qué quieren que otros las obedezcan? Todos los pueblos europeos tienen leyes y libertades. Pero el pueblo ruso merece, más que todos ellos, unas y otras." [87]

Siendo como eran ardientes patriotas, los decembristas se opusieron a las reaccionarias teorías cosmopolitas, que hacen que los hombres se vuelvan "indiferentes hacia el mejoramiento de la vida de su propio Estado", y sostuvieron que el cosmopolitismo y el patriotismo se excluyen mutuamente, ya que el primero no es más que "un pretexto deseable y cómodo para eludir los deberes para con la patria" (Zavalishin).

Por sus ideas filosóficas, los decembristas no formaban una corriente única, sino que también influía considerablemente en ellos la tendencia materialista. I. D. Yakushin, P. I. Borisov, A. P. Bariatinski, N. A. Kriukov, V. F. Raevski y otros muchos abordaron la explicación de los fenómenos naturales y el problema de la cognoscibilidad del mundo desde un punto de vista materialista, y sometieron a crítica los dogmas idealistas y religiosos. P. I. Pestel, K. F. Ryleev, N. I. Turguenev, A. A. Bestuzhev, P. F. Vygodovski y otros decembristas vacilaban entre el materialismo y el idealismo, entre el ateísmo y la religión, aunque al enfocar algunos problemas se acercaban al materialismo, formulaban ideas anticlericales y criticaban el misticismo y a la Iglesia. En las ideas de este sector de los decembristas prevalecían los elementos teístas.

P. S. Bobrischev-Pushkin, E. P. Obolenski y otros eran idealistas. En el destierro fundaron una "congregación religiosa", poco numerosa, de la que se mofaron los decembristas.

Antes de ser detenidos, muchos decembristas-materialistas se vieron obligados a destruir los trabajos y apuntes suyos que podían presentarlos como librepensadores y ateos. Ello explica que hayan llegado a nosotros muy pocos trabajos suyos de contenido materialista y ateo.

Los decembristas-materialistas conocían bien y apreciaban en alto grado las doctrinas de los pensadores antiguos y de los materialistas europeos occidentales de los siglos XVI-XVIII, y se apoyaban en las conquistas de las ciencias naturales en el mundo entero.

A la vez que valoraban altamente a la filosofía como ciencia, los decembristas condenaban los intentos escolásticos e idealistas de reducirla a una sofística, divorciándola de la vida práctica. A juicio de I. D. Yakuskin, la filosofía no debe fundirse con la teología, sino resolver, ante todo, los problemas de qué es la vida, de qué es el hombre y de cuál es su lugar en la naturaleza y su misión en la sociedad. De acuerdo con A. Kriukov, la filosofía está llamada a resolver los problemas de la vida social. Los decembristas-materialistas se manifestaron contra la religión y la mística, combinando la lucha por el derrocamiento del "trono terreno" con la crítica del "trono celestial".

[87] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas*, t. I, pág. 295.

Al calificar a la religión de "freno del pueblo" y de "escudo del zar" destinado a humillar a la "osada razón", Raevski se mofaba de los infundios de los teólogos acerca de una vida ultraterrena:

> Nadie nos ha probado qué nos espera más allá de la tumba;
> ni los miles de magos ni los libros de Moisés,
> ni los admirables varones que hablan a la escandalosa chusma,
> ni el genio de Leibniz en las páginas de su *Teodicea*.[88]

En nuestra época, decía Vygodovski, la Biblia es absolutamente inútil; los terratenientes y fabricantes la aprovechan para sus fines egoístas, para engañar a crédulos e ignorantes.

Y el ateo A. P. Bariatinski escribía:

> Ahonda en la naturaleza, interroga a la historia,
> y comprenderás, al fin, que por la gloria propia de Dios,
> al ver el mal que cubre el mundo entero,
> aunque Dios existiera, habría que rechazarlo.[89]

Refutando las lucubraciones acerca de una creación divina del mundo, los decembristas-materialistas sostenían que el mundo ha existido eternamente y que nadie lo ha creado.

En su obra *Qué es la vida* insistía Yakushin en que el fundamento del universo no está en unas esencias espirituales, sino en ciertas partículas materiales ínfimas, llamadas por él "unidades", que se hallan sujetas a un constante movimiento. "Tanto el cristal como la planta y el animal se forman por el movimiento de las unidades combinadas en cierto orden; pero en estos fenómenos no son perceptibles para nosotros las unidades mismas ni su movimiento; por medio de los sentidos externos sólo conocemos la existencia de los objetos que tienen cada uno sus rasgos distintivos... En determinado tiempo, cada unidad posee el género de movimiento que le es propio, con el cual suscita determinado movimiento en las unidades más cercanas, convirtiéndose en su movimiento propio en ese tiempo; en virtud de ello, las unidades, o bien se acercan en cierto orden, pudiendo formar un todo algo perceptible para nosotros, o bien se alejan unas de otras, quedando imperceptibles para nosotros." [90]

Partiendo de la teoría atomista, P. I. Borisov afirmaba en un artículo suyo sobre el origen de los planetas, en el que analiza el trabajo titulado *Ideas sobre los fundamentos de la ciencia de la exploración terrestre*, que los objetos del universo se formaron de ínfimas partículas materiales, es decir, de átomos diseminados por el espacio universal, sujetos a un movimiento de progresión y rotación. A juicio suyo, "la hipótesis más probable de todas las existentes sobre el origen de la esfera terrestre y de otros cuerpos semejantes es la que dice que los átomos originarios, que componen nuestro planeta, estaban diseminados al principio por los espa-

[88] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas*, t. II, pág. 358.
[89] Ibídem, pág. 440.
[90] *Apuntes, artículos y cartas del decembrista I. D. Yakuskin*, Moscú, 1951, pág. 190.

cios inconmensurables; que en virtud de una ley inquebrantable de la naturaleza describieron movimientos de progresión y de rotación y que al aproximarse mutuamente a la distancia en la que ya se manifiesta la influencia de la fuerza de atracción los átomos se unieron formando combinaciones diversas. Esto continuó mientras que los átomos homogéneos y heterogéneos, que tenían entre sí cierta afinidad, entraban en nuevas combinaciones, formando diversos cuerpos, que también se movían y giraban alrededor de sí mismos; finalmente, al encontrarse juntos en virtud de la fuerza de atracción, formaron determinado planeta." [91]

Borisov afirmaba que todos los planetas se han formado del polvo cósmico (o átomos) con absoluta sujeción a leyes y sin ninguna intervención exterior; en virtud de esas mismas causas o leyes sostenía que pueden formarse nuevos mundos y aparecer la vida en ellos.

Los decembristas-materialistas pensaban que todos los cuerpos cósmicos, así como los objetos y las cosas, se hallan en un movimiento continuo. A juicio de ellos, el movimiento es inseparable de la materia; el reposo es ajeno a la naturaleza. La causa de todo movimiento —escribía Borisov— "se llama fuerza y reside en las unidades mismas, las cuales se hallan dotadas de la capacidad de moverse y de suscitar el movimiento de las unidades vecinas". [92]

Según Yakuskin, la vida y el pensamiento obedecen a las leyes del movimiento de la materia. "...En todas sus manifestaciones, desde el hongo hasta el hombre, la vida muestra diversos grados de desarrollo, y exactamente de la misma manera que la luz aparece con un alto grado de calor, así también surge el pensamiento cuando la vida alcanza un desarrollo superior." [93] Pero, al hablar del movimiento inherente a todo el mundo material, los decembristas lo reducían en general al desplazamiento mecánico.

Aspirando a fundamentar la teoría materialista del conocimiento, los decembristas combatieron resueltamente la concepción idealista de las "ideas innatas". Veían el punto de partida del conocimiento en las sensaciones surgidas como resultado de la acción del mundo exterior sobre los sentidos, afirmando que "si se corta la comunicación entre el cerebro y los nervios, dejamos de sentir". Pensar o razonar, escribía Kriukov, significa siempre sentir.

Decía Yakuskin que el hombre ha sido provisto por la naturaleza de un "aparato muscular" que al desarrollarse forma el "aparato cerebral" o "sensible". De aquí extrae la conclusión de que "el pensamiento, al depender como depende directamente de este aparato, aparece gracias al desarrollo de la vida..." [94]

Los decembristas partían del criterio de que todos nuestros conceptos se adquieren exclusivamente por medio de las impresiones externas y que, por esta razón, todos nuestros impulsos proceden de fuera. Las percepciones sensibles, provocadas por la acción de los objetos exteriores, son reelaboradas por la razón en forma de conceptos, de ideas. Para la razón

[91] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas*, Leningrado, 1951, t. III, pág. 79.
[92] *Apuntes, artículos y cartas del decembrista I. D. Yakuskin*, pág. 190.
[93] Ibídem, pág. 192.
[94] Ibídem, pág. 195.

humana no existen límites —según ellos— en el conocimiento de la naturaleza.

N. A. Kriukov opinaba que en el conocimiento de la realidad desempeñan un papel importante el análisis, el arte de descomponer un objeto en sus partes integrantes, el arte de definir sus propiedades y rasgos específicos y, finalmente, la capacidad de elevarse del análisis a la síntesis, a las conclusiones y a las amplias generalizaciones científicas.

V. Raevski expresó en forma poética su fe en la cognoscibilidad humana del mundo:

> ¡Oh, mortal! ¿Te atreves a quejarte de tu oficio?
> El poder de la mente, el espíritu vigoroso y el don de la libertad
> ¿no te elevan acaso sobre las tinieblas terrestres?
> Dime: ¿no te atreves a desvelar lo oculto,
> a encender osadamente el fuego prometeico,
> a medir con la razón la rotación de los mundos
> y a suprimir la fuerza maravillosa y el fuego de los truenos?
> ¿No te atreves a descubrir caminos infinitos
> y a elevar en el espacio, en el éter,
> alzando la vista al Sol, al átomo apenas visible? [95]

Por sus concepciones sociales, los decembristas eran idealistas-ilustrados. Suponían que el "espíritu de la época", es decir, la opinión pública y la ilustración, determinan en última instancia la vida social y el progreso, a la vez que su carácter y su sentido.

Si comparamos esta tesis de los decembristas con las concepciones religiosas dominantes entonces, conforme a las cuales la Providencia divina fija el destino de la humanidad, dicha tesis tenía un carácter progresivo para su tiempo, pese a su fundamento idealista.

Los decembristas incorporaron a sus teorías sociológicas la idea de que era necesario realizar transformaciones radicales en la vida de los pueblos. Además, tuvieron profundos atisbos sobre el papel de las ideas avanzadas en la preparación de la revolución. Así, por ejemplo, escribía M. S. Lunin: "En su desarrollo gradual, las ideas políticas adoptan tres formas. Primero son ideas abstractas que anidan en algunas mentes y en los libros; después se convierten en pensamiento popular y fluyen en las conversaciones; por último, se transforman en un sentimiento popular, exigen ser satisfechas plenamente y, al encontrar resistencia, son resueltas por medio de una revolución." [96]

Interpretando en un sentido revolucionario las teorías del "derecho natural" y del "contrato social", los decembristas veían en el pueblo la fuente del poder supremo y consideraban el derecho del pueblo a ser libre como un derecho natural e imprescriptible, y la libertad como la fuente del trabajo creador, del bienestar social y de la tranquilidad. Pestel decía en *La verdad rusa* que "después de haber recibido de la naturaleza iguales derechos y de hallarse en la sociedad civil con el mismo fin, los hombres no deben ser diferentes, de tal modo que unos gocen de ventajas y privilegios que otros ni siquiera podían soñar".[97]

[95] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas*, t. II, pág. 354.
[96] M. S. Lunin, *Obras y cartas*, Petersburgo, 1932, pág. 14.
[97] P. I. Pestel, *La verdad rusa*, San Petersburgo, 1906, pág. 166.

Al criticar las concepciones monárquicas reaccionarias de Karamzin sobre el proceso histórico ruso, los decembristas expresaban la idea de que la historia no podía reducirse a la genealogía de la familia real. "La historia la hacen los pueblos", no los zares, escribía N. Muraviov. La historia no debe reconciliarnos con la injusticia social —agregaba— ni "sumergirnos en el sueño moral del quietismo... Entre el bien y el mal no debe haber paz, sino una *batalla eterna;* los ciudadanos virtuosos deben forjar una alianza eterna contra los errores y los vicios." [98]

Oponiéndose a los historiadores reaccionarios, los decembristas de espíritu más revolucionario sostenían que la fuerza más poderosa de los Estados reside precisamente en el pueblo y consideraban su bienestar y su prosperidad como una riqueza nacional. "Hasta ahora —decía N. Bestuzhev— la historia sólo se ocupaba de reyes y de héroes; la política tomaba en cuenta exclusivamente las ventajas de los gobiernos; las ciencias sociales sólo versaban sobre la administración y multiplicación de las finanzas; en cambio, nada sabían del pueblo, de sus necesidades, de su fortuna o de sus calamidades. Por esto, veíamos el verdadero destino de los Estados en el brillo exterior de las cortes y creíamos que el bienestar de todo el pueblo estaba en la amplitud del comercio y en la riqueza de los comerciantes y de los bancos. Pero hoy necesitamos saber otras cosas: sólo la época actual ha comprendido que la fuerza de los Estados dimana del pueblo, que su bienestar es una riqueza pública y que, sin su prosperidad, la riqueza y la pompa de otros estamentos no son más que una llaga que lleva consigo la desorganización social." [99]

Al estudiar la historia del pasado y observar los acontecimientos de su época tanto en Rusia como en Occidente, algunos decembristas empezaron a advertir la lucha de clases en la sociedad. Pestel decía abiertamente que "la tendencia principal de este siglo consiste en la lucha entre las masas populares y la aristocracia de todo género, tanto la basada en la riqueza como la que se basa en los derechos hereditarios".[100]

Ciertos decembristas expresaron ideas tan justas como aquella de que "con el pueblo todo es posible y sin él nada lo es" (N. Kriukov); pero, en general, no llegaron a comprender el papel del pueblo como creador de la historia. Esto quedó demostrado asimismo por el hecho de que al preparar la insurrección no se dirigieran a las masas populares.

Al luchar por la abolición de la servidumbre, los decembristas comprendían que las relaciones burguesas, ya implantadas en los países de Europa Occidental y en los Estados Unidos, comparadas con el régimen de servidumbre tenían un carácter progresivo para Rusia. Sin embargo, empezaron a ver que las "libertades" burguesas tienen un carácter limitado y no se extienden a las gentes sencillas, que "exhalan un tufillo a avaricia", "saben a dinero", etc. Muchos decembristas condenaron airadamente la monstruosa explotación de los obreros fabriles en los países capitalistas. Tal era también la opinión que sustentaba A. S. Pushkin.

"Desde hace algún tiempo —escribía Pushkin—, los Estados Unidos de América llaman la atención, en Europa, de los hombres que más piensan...

[98] *La herencia literaria*, t. LIX, fasc. 1, págs. 582 y 585, 1954.
[99] N. A. Bestuzhev, *Artículos y cartas*, Moscú-Leningrado, 1933, pág. 93.
[100] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas*, t. II, pág. 166.

Llenos de asombro han visto a la democracia con su abominable cinismo, con sus crueles prejuicios y su tiranía insoportable. Todo lo que hay de noble, de desinteresado y de sublime en el alma humana es aplastado por un implacable egoísmo y por el ansia de comodidad (de *confort*) . . . ; esclavitud de los negros en medio de la civilización y de la libertad; persecuciones genealógicas en un pueblo sin aristocracia; avidez y envidia, por parte de los electores; apocamiento y servilismo, por parte de los gobernantes; el talento, por respeto a la igualdad, forzado a un voluntario ostracismo; los ricos, vestidos con andrajoso caftán para no ofender en la calle a los altivos pordioseros, a los que desprecian en secreto; tal es el cuadro de los Estados Unidos de América, desplegado recientemente ante nosotros." [101]

Muchos decembristas se oponían resueltamente a las disensiones y enemistades nacionales, se pronunciaban en favor de la independencia nacional de Polonia y denunciaban la discriminación racial, especialmente la que sufrían los negros norteamericanos.

Refiriéndose a los Estados Unidos, escribía Lunin: "Después de proclamar solemnemente la igualdad de todos los hombres ante la ley como principio fundamental de su Constitución, dicen lo contrario con la horca y ponen un toque de color en la justificación de crímenes que ofenden a la humanidad. Al marcar incluso las tumbas de los negros, estos paladines de la igualdad humillan también al prójimo más allá de la vida terrena." [102]

Los primeros decembristas rusos, N. Bestuzhev e I. Yakuskin, combatieron la teoría maltusiana de la superpoblación, teoría impregnada de odio a la humanidad que estos decembristas tachaban de "aristocrática" y de ajena al pueblo. Con el ejemplo de Inglaterra, Bestuzhev demostró el carácter absurdo del maltusianismo, afirmando que las desventuras de los trabajadores no procedían de su "excesivo número", sino del hecho de que no podían compararse con los ricos propietarios.

Las concepciones filosóficas y sociológicas de los mejores representantes del movimiento decembrista eran una digna continuación de las tradiciones de Radíschev.

En el primer cuarto del siglo XIX, antes de que Herzen, Ogarev y Belinski salieran a la palestra pública, los decembristas fueron los más ilustres exponentes de la filosofía materialista y de la ideología revolucionaria en Rusia.

Las obras de Pushkin y Griboiedov, cuya concepción del mundo y labor creadora se desarrollaron bajo el influjo del movimiento decembrista, reflejaban brillantemente el odio de los revolucionarios nobles contra la tiranía zarista y el régimen de servidumbre, y dejaban oír audazmente ideas antifeudales, libertarias y, a veces, ateas.

Después de la derrota de la insurrección de los decembristas, se extendió por Rusia la reacción más implacable. El gobierno zarista trataba de extirpar en el país todo lo que recordase a los decembristas. Sobre aquellos tiempos escribió Herzen: "En los valles de la esclavitud y del tormento sólo se escuchaba la vasta y sonora canción de Pushkin; esta canción pro-

[101] A. S. Pushkin, *Obras completas*, en diez tomos, Moscú-Leningrado, 1949, t. VII, págs. 449-450.

[102] *Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas*, t. III, pág. 195.

longaba una época pasada, llenaba el presente con sus notas viriles y enviaba su voz hasta el porvenir lejano." [103]

La insurrección de los decembristas sufrió un descalabro, pero marcó el comienzo del movimiento revolucionario consciente en Rusia encaminado a la destrucción del zarismo y a la abolición del régimen de servidumbre.

"Estrecho es el círculo de estos revolucionarios —escribía Lenin—. Estaban terriblemente lejos del pueblo. Pero su labor no ha sido estéril." [104]

Los decembristas despertaron a Herzen, Ogarev y a otros jefes revolucionarios rusos que lucharon contra el zarismo y la servidumbre.

*

Durante la segunda mitad del siglo XVIII y primer cuarto del XIX, Rusia y otros países de Europa Oriental —junto con la Francia revolucionaria y otros países de Europa Occidental— aportaron una gran contribución al desenvolvimiento del pensamiento social avanzado de toda la humanidad, incluida la filosofía.

En comparación con las doctrinas filosóficas anteriores, la filosofía de los ilustrados-materialistas rusos, de A. N. Radíschev, la de los decembristas-materialistas, así como la de los ilustrados polacos H. Kollontai y S. Staszyc y de otros pensadores avanzados de aquel tiempo, representó un paso hacia adelante en el desarrollo del materialismo. Las teorías filosóficas materialistas de fines del siglo XVIII y principios del XIX, surgidas en las condiciones del desarrollo capitalista, en el curso de la desintegración cada vez más profunda del régimen feudal basado en la servidumbre y en las condiciones de auge del movimiento liberador antifeudal, estaban ligadas íntimamente, por regla general, a la ideología ilustrada y, posteriormente, a la ideología revolucionaria antifeudal, a la crítica de los "pilares" económicos, políticos y espirituales de la servidumbre y, finalmente, a la lucha contra la religión y la Iglesia dominante. Aunque las ideas filosóficas y sociales de los pensadores rusos, polacos, rumanos, húngaros y de otros países de Europa Oriental eran afines, por su carácter, a las concepciones político-sociales y a la filosofía materialista de los ilustrados franceses del siglo XVIII, de las que recibieron un influjo fecundo, dichas ideas de los pensadores de Europa Oriental se distinguían por su originalidad e independencia. En virtud de las peculiaridades históricas del desarrollo social y de la lucha de clases en Rusia y en otros países de Europa Oriental a fines del siglo XVIII y principios del XIX, los exponentes de la ideología antifeudal —burguesa por su esencia— y de la filosofía materialista representaban a los círculos avanzados de la nobleza y de la intelectualidad plebeya, que luchaban contra la servidumbre, contra la monarquía y el dominio de la Iglesia. Al luchar en pro de las transformaciones sociales radicales, que respondían objetivamente a los intereses del desarrollo capitalista, los ilustrados más progresivos y los revolucionarios nobles de Rusia y de otros países de Europa Oriental, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, no idealizaban el régimen capitalista. Lejos de con-

[103] A. I. Herzen, *Obras completas y cartas*, Petersburgo, 1919, t. VI, pág. 365.
[104] V. I. Lenin, *En memoria de Herzen*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. española, t. I, pág. 817, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948.

siderarlo eterno, veían y criticaban, aunque no lo hacían todavía desde posiciones científicas, sus aspectos negativos: el carácter explotador del Estado burgués, la expansión colonial y la opresión de otros pueblos, la ruina y la monstruosa explotación de que eran víctimas las masas populares, etc.

A diferencia de los ilustrados que les habían precedido, los pensadores y jefes revolucionarios de esta época —Radíschev, los decembristas, Kollontai, Vladimirescu, Martinovich y otros— no se limitaban a las ideas racionalistas sobre la instauración del "reinado de la razón", sino que vinculaban sus esperanzas a la transformación de la sociedad mediante un cambio político revolucionario. Los pensadores revolucionarios de Rusia, Polonia y otros países de Europa Oriental del siglo XVIII y principios del XIX reflejaban, en mayor o menor grado, los anhelos y las aspiraciones de las masas y se preocupaban por la liberación y por el bienestar de los trabajadores, pero no comprendían aún que el pueblo no es sólo el objeto de las transformaciones sociales, sino también el sujeto de ellas, es decir, el creador de la historia.

En el terreno filosófico, los pensadores avanzados de este período —Kozelski, Baturin, Radíschev, los decembristas Yakuskin y Raevski, los ilustrados polacos Kollontai y Staszyc y otros filósofos— defendían la teoría materialista del conocimiento y difundían ideas materialistas sobre la naturaleza.

Siendo en lo fundamental mecanicistas, como lo habían sido también sus antecesores —los enciclopedistas franceses del XVIII—, algunos de dichos filósofos materialistas de fines del XVIII y comienzo del XIX, influidos por la tradición lomonosoviana en las ciencias naturales y por los nuevos descubrimientos científicos, empezaron a introducir el principio del desarrollo en la concepción materialista de la naturaleza y a enriquecer la filosofía materialista con nociones dialécticas espontáneas sobre el desarrollo en las diferentes esferas de la vida. Sin embargo, el materialismo metafísico de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX en los países de Europa Oriental, que se basaba fundamentalmente en la ciencia natural mecanicista, sólo destacaba algunos elementos de la dialéctica, sin poder elaborar —y efectivamente no llegó a elaborarlo— el método dialéctico.

En una época de dominio absoluto y de opresión de la religión oficial, los materialistas rusos y de otros países de Europa Oriental, siguiendo las huellas de los materialistas franceses del siglo XVIII, criticaron a la religión y a la Iglesia con ideas anticlericales que, en algunos casos, adoptaban una forma teísta. Los materialistas más consecuentes de aquel tiempo —Radíschev, los decembristas Raevski y Bariatinski, el pensador polaco Kollontai y otros— no se limitaban a los afanes ilustrados de sustituir la ideología religiosa por una concepción científica del mundo, sino que ponían al desnudo el papel social reaccionario de la religión, como fuerza hostil a las masas populares, y exigían la desaparición de la dictadura espiritual de la Iglesia junto con el régimen monárquico del que era ella un baluarte.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, el materialismo era la principal corriente del pensamiento filosófico progresivo de Rusia y otros países de Europa Oriental. Pero, además de los materialistas, había también entre los pensadores avanzados que impulsaban el pensamiento hu-

mano en el campo de la filosofía, de la política, de las ciencias naturales, del arte y de otras formas de la conciencia social, algunos pensadores que vacilaban entre el materialismo y el idealismo. Entre dichos pensadores, cuyas tendencias materialistas se veían limitadas por el teísmo, por elementos de misticismo o por el agnosticismo, figuraban algunos ilustrados rusos del siglo XVIII, Skovoroda en Ucrania, Boscovich en Yugoslavia, los hermanos Sniadetski en Polonia y otros.

Sin embargo, la labor de esos pensadores y su influencia en la vida social fueron, en general, progresivas y fecundas, ya que a los rasgos idealistas de sus respectivas concepciones del mundo se contraponían las ideas ilustradas, antifeudales y anticlericales de algunos de ellos (N. I. Novikov, G. S. Skovoroda, etc.) y la tendencia científico-natural y materialista espontánea de las ideas de otros (R. I. Boscovich, los hermanos Sniadetski, etc.) al explicar los fenómenos de la naturaleza.

A fines del siglo XVIII y principios del XIX, la creciente orientación materialista en el pensamiento filosófico de los pueblos de los países de Europa Oriental se desarrollaba en un proceso de lucha contra la ideología feudal-religiosa dominante, contra las supervivencias de la escolástica medieval y de la mística (la masonería), así como contra las tendencias idealistas de la filosofía moderna (doctrina cartesiana de las "ideas innatas", monadología leibniziano-wolffiana, teorías de los filósofos idealistas alemanes, Mendelson y otros).

El pensamiento filosófico materialista de Rusia y otros países de Europa Oriental, así como las ideas ilustradas progresivas y revolucionarias de fines del XVIII y principios del XIX, que aparecieron en esos países, se hallaban vinculadas íntimamente a las ideas político-sociales avanzadas y a las concepciones filosóficas de la época de la revolución burguesa de Francia y se basaban en la experiencia del movimiento revolucionario de finales del XVIII y principios del XIX en Europa Occidental, a la vez que en las conquistas de la ciencia mundial.

El materialismo filosófico y el ateísmo sirvieron de fundamento teórico al creciente movimiento antifeudal de liberación en Rusia y en otros países de Europa Oriental, y contribuyeron a la preparación ideológica de la lucha revolucionaria por la abolición del régimen monárquico, basado en la servidumbre.

Al igual que en otros países de aquel tiempo, el pensamiento filosófico materialista de la segunda mitad del siglo XVIII y primer cuarto del XIX, tanto en Rusia como en otros países de Europa Oriental, tenía en lo fundamental un carácter metafísico, contemplativo. Dicho materialismo no se combinaba con la dialéctica ni se extendía tampoco a la historia de la sociedad.

Entretanto, el desarrollo de la lucha de clases y del pensamiento avanzado en la sociedad, por una parte, y los nuevos descubrimientos científicos en la física, la química, la biología y otras ramas de las ciencias naturales, por otra, plantearon apremiantemente a la filosofía, desde comienzos del siglo XIX, la tarea de forjar un método científico, dialéctico, de pensamiento y de fundirlo con la teoría materialista. A la sociología de la época se le planteaba la tarea de descubrir las leyes de los diversos aspectos del desarrollo social, así como el objetivo de fundamentar teóricamente las transformaciones radicales, revolucionarias, de la vida social.

CONCLUSION

La historia de la filosofía que se ha expuesto en este volumen, desde la Antigüedad hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX, demuestra que su contenido fundamental consiste en la lucha entre el materialismo y el idealismo, y que esta lucha, al igual que toda la trayectoria de desarrollo de las ideas filosóficas, no es algo casual, sino un fenómeno sujeto a leyes, determinado, en última instancia, por el desenvolvimiento y los cambios de la base económica de la sociedad.

La lucha de clases y de grupos sociales, que expresa las contradicciones propias del desarrollo económico de la sociedad, es una ley importantísima, que en las sociedades antagónicas determina el desarrollo y la sucesión de ideas y concepciones, incluyendo a las filosóficas.

Todo el contenido de la historia de la filosofía confirma la profunda certeza de la tesis leninista de que la filosofía siempre ha sido y será una filosofía de partido, y que la lucha entre sus dos tendencias fundamentales —la línea de Demócrito (el materialismo) y la línea de Platón (el idealismo)— es el hilo de engarce a lo largo de toda su trayectoria de desarrollo.

La historia de la filosofía demuestra igualmente que el desplazamiento de las viejas ideas filosóficas por otras nuevas, la lucha del materialismo y del idealismo, de la dialéctica y de la metafísica, dependen, en gran medida, del carácter y nivel de desarrollo del saber científico en tal o cual época histórica, lo cual se halla condicionado, a su vez, por el desenvolvimiento de la producción material y por las necesidades del progreso social.

Esto atañe, en primer lugar, a la filosofía materialista, ya que desde los tiempos en que surge el conocimiento científico-natural como ciencia empírica —allá por la segunda mitad del siglo XV— hasta nuestros días, dicho conocimiento siempre ha sido y sigue siendo en la actualidad su firme fundamento.

La historia de la filosofía demuestra que "cada descubrimiento trascendental, operado incluso en el campo de las ciencias naturales, le obliga (al materialismo. *Red.*) a cambiar de forma" [1]

En el transcurso del desarrollo social, sobre la base de la lucha de clases y como resultado de los grandes descubrimientos en el campo de las ciencias naturales, se desarrolló también el materialismo filosófico, cambió de aspecto y cambiaron igualmente las formas de lucha entre el materialismo y el idealismo. A lo largo de la historia de la filosofía, desde el momento en que ésta nace en la Antigüedad hasta fines del siglo XVIII y

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, traducción española, t. II, pág. 347, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952.

principios del XIX, se dieron dos formas principales, básicas, del materialismo: el materialismo primitivo, que cobró vida en los países del antiguo Oriente y en las antiguas sociedades de Grecia y Roma, formando parte, a su vez, de la ciencia aún no indivisa de los antiguos y combinándose frecuentemente con una visión dialéctica espontánea del mundo, y, más tarde, el materialismo metafísico, que se desarrolló en los países europeos durante los siglos XVI-XVIII. Esta forma de materialismo se distinguía porque se basaba, en lo fundamental, en la ciencia natural mecánica y se combinaba con el método metafísico de pensamiento [2].

Desde los orígenes del pensamiento filosófico en los países del antiguo Oriente hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX, la historia de la filosofía demuestra que el materialismo ha sido, en general, la concepción del mundo de las fuerzas sociales avanzadas, progresivas. Así, por ejemplo, en la Antigüedad, en Grecia y Roma, el materialismo era la concepción del mundo que expresaba los intereses de las capas avanzadas de la democracia esclavista que luchaba contra la aristocracia.

También en Europa Occidental durante los siglos XVI y XVII, y especialmente en el XVIII, el materialismo era (por regla general, no siempre) la expresión de los intereses y de la concepción del mundo de las fuerzas antifeudales de la sociedad, o sea, en primer lugar, de la burguesía ascendente y de las capas de la nobleza, que habían emprendido el camino del desarrollo burgués y estaban interesadas objetivamente en el desenvolvimiento del capitalismo.

En cambio, el idealismo, como concepción del mundo, se hallaba vinculado, en la mayor parte de sus tendencias, a las fuerzas regresivas y conservadoras de la sociedad. En efecto, las doctrinas idealistas justificaban y ensalzaban, por lo general, las viejas relaciones sociales, ya caducas, desviando a los hombres de las tareas vitales planteadas por la lucha contra las fuerzas sociales reaccionarias. No obstante, hubo teorías idealistas que contenían elementos progresivos y desempeñaron un papel positivo en la historia de la filosofía.

La lucha del materialismo y del idealismo fue, en este tiempo, el hilo de engarce a lo largo de todas las ramas del saber filosófico, incluida la lógica, en la cual la tendencia materialista cobraba expresión en la lógica empapada de contenido, que arrancaba de las doctrinas filosóficas avanzadas de la India, China y Grecia antiguas, mientras que la tendencia idealista se reflejaba en la lógica escolástica, vinculada con la concepción teológica del mundo, que adquirió una difusión muy amplia en Europa Occidental en la Edad Media.

La trayectoria de desarrollo del pensamiento filosófico no es una línea recta, sino que representa un complejo proceso dialéctico, lleno de contradicciones internas. En el curso de su desarrollo, que tiene en general un carácter progresivo, se produjeron a lo largo de su historia "desviaciones" de la tendencia científica de desarrollo que había cobrado forma anteriormente. Una "desviación" peculiar de la filosofía, un "extravío" suyo respecto de la tendencia dialéctica originaria de la ciencia fue, por ejem-

[2] Por lo que toca al carácter y a las particularidades de las doctrinas materialistas, que se desarrollan en la época feudal en los países del antiguo Oriente, este problema será objeto de una indagación ulterior.

plo, la aparición del método metafísico de pensamiento en los siglos XVI-XVII. Este método se distinguía esencialmente del modo dialéctico de concebir el mundo, propio de las doctrinas filosóficas de la Antigüedad. En efecto, el método metafísico no se proponía dar una explicación multifacética de la esencia de los procesos que se operan en la naturaleza y en la sociedad, sino que se limitaba principalmente a analizar, sistematizar y clasificar los diversos fenómenos de la naturaleza y la sociedad.

Ahora bien, el método metafísico de pensamiento, propio del materialismo de los siglos XVI-XVIII, no significaba un paso atrás en la marcha del pensamiento filosófico, sino que tenía, como señalaba Engels, "en su tiempo una gran razón histórica de ser. Había que investigar las cosas, antes de poder investigar los procesos. Había que saber lo que era tal o cual objeto, antes de pulsar los cambios que se operaban en él." [3]

La diferenciación, ya iniciada, de la ciencia, originalmente indivisa y única, en diferentes ramas científicas, que dio por resultado que la mecánica quedara en primer plano, y los grandes descubrimientos de los siglos XVI y XVII en el campo de la astronomía y de la mecánica de los cuerpos terrestres (debidos a Copérnico, Galileo, Kepler, Descartes y Newton) determinaron el carácter fundamentalmente mecanicista de las ciencias naturales. El predominio de un método de investigación de la naturaleza, unilateralmente analítico, y el desconocimiento del principio de la conexión universal y del desarrollo en la naturaleza dieron un carácter metafísico a la teoría científico-natural. En consonancia con ello, también el materialismo de la época del Renacimiento, que originalmente había mostrado una vigorosa tendencia dialéctica (con Giordano Bruno), adoptó más tarde un carácter metafísico, mecanicista. Sólo en algunos sistemas materialistas de los siglos XVI-XVIII, que en lo fundamental eran metafísicos (como los de Bacon, Descartes, Spinoza, Toland, Lomonósov, Diderot, Radíschev y otros), se daban elementos de dialéctica en su concepción de la naturaleza.

Al estudiar las ciencias naturales y la filosofía de los siglos XVI-XVIII los objetos como objetos aislados entre sí, al margen de su conexión, se hizo posible la investigación de las leyes de los procesos que se operan en la naturaleza y la sociedad; es decir, el descubrimiento de la dialéctica del mundo objetivo.

A lo largo del período examinado en el presente tomo, la historia de la filosofía conoció no pocos intentos de llegar a una generalización filosófica de las conquistas científicas y de descubrir un método filosófico universal para todas las ciencias. Muchos sistemas filosóficos pretendían ser una "ciencia de las ciencias" y trataban de supeditar las ciencias naturales a sus propias concepciones filosóficas. Pero el idealismo abordaba el estudio de la naturaleza partiendo de sus concepciones especulativas, extrañas al espíritu materialista de las ciencias naturales, mientras que los sistemas materialistas, pese a sus intentos —tan fecundos para aquel tiempo— de descubrir un método científico de investigación de los fenómenos de la naturaleza, distaban de alcanzar todavía la idea del desarrollo dialéctico, razón por la cual no podían forjar aún para las ciencias de la

[3] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Trad. esp., ed. cit., t. II, pág. 368.

naturaleza y de la sociedad un verdadero método científico de investigación.

La historia de la filosofía, desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX, demuestra que la gnoseología de ese tiempo no logró superar totalmente el divorcio entre los factores empírico y racional del conocimiento. Más todavía, durante los siglos XVI-XVIII ese divorcio fue ahondándose a medida que se fortalecía el método metafísico de pensamiento. Al adquirir una posición dominante el método metafísico en las ciencias naturales y en la filosofía durante los siglos XVII y XVIII, se acentuó aún más el divorcio entre los factores sensible y racional en la teoría del conocimiento. A consecuencia de ello, aparecieron en la filosofía materialista un empirismo (en Bacon, Hobbes, etc.) y un racionalismo (en Spinoza) que se caracterizaban por su unilateralidad. A su vez, también había, entre los idealistas, filósofos empiristas, que, interpretando falsamente el empirismo, caían en el idealismo subjetivo o en el escepticismo (como Berkeley y Hume), y filósofos racionalistas (como Leibniz y otros). Sin embargo, el principio sensible, empírico, de todo conocimiento, y el factor racional, es decir, el pensamiento teórico en cuanto prolongación del sensible, se hallan unidos indisolublemente, constituyendo dos fases de un proceso único. Esta relación íntima, esta unidad de lo sensible y de lo racional no fue captada acertadamente ni descubierta por el materialismo metafísico, siendo tergiversada, por otra parte, por los filósofos idealistas, quienes daban un valor absoluto bien a lo universal, al concepto (como hacía Malebranche), bien a lo singular, a la sensación (como lo hacía Berkeley).

Al mismo tiempo, como demuestra la historia de la filosofía, en estrecha relación con la aparición de las corrientes unilaterales del empirismo y del racionalismo en la teoría del conocimiento, también algunas filosofías admitían en el campo de la lógica una división metafísica del proceso único del conocimiento en partes o aspectos independientes, lo que originaba un divorcio entre la inducción y la deducción; mientras que los empiristas exageraban unilateralmente, por regla general, el papel de la inducción, los racionalistas hacían lo propio con la deducción. En consonancia con ello, en la lógica de los siglos XVII-XVIII surgieron dos concepciones unilaterales: la lógica inductiva, que arrancaba de Bacon, y la deductiva, que tenía en Descartes su punto de partida. Ambas concepciones abordaban aisladamente los factores diversos de uno y el mismo proceso cognoscitivo, sin comprender todavía el nexo dialéctico entre la inducción y la deducción.

La historia del pensamiento sociológico del período estudiado demuestra que los ideólogos de las fuerzas sociales progresivas, aunque aspiraban también a forjar teorías sociológicas avanzadas que pudieran contribuir a la lucha contra la reacción y el estancamiento, no podían llegar aún a una concepción materialista de la historia de la sociedad.

La inconsecuencia y la limitación de los sistemas materialistas hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX se manifestaban especialmente en el hecho de que todos los filósofos materialistas de esa época, siendo como eran materialistas "por abajo", es decir, por el modo de explicar los fenómenos de la naturáleza, eran idealistas "por arriba", o sea por su interpretación de los fenómenos de la vida histórica y social.

El estudio científico de la historia de la filosofía refuta las tesis nacionalistas burguesas, "europeocentristas", conforme a las cuales Europa Occidental ha sido el único centro de desarrollo de la filosofía. La marcha seguida por la filosofía en su trayectoria histórica confirma la certeza de la tesis marxista, formulada por J. V. Stalin, según la cual cada nación aporta su contribución específica al acervo común de la cultura universal, incluida la filosofía. La historia de la filosofía demuestra palmariamente que no sólo los pueblos de Europa Occidental, sino también los de Asia, Africa y América, así como los pueblos eslavos y otros de Europa Oriental, han enriquecido con sus grandes adquisiciones el pensamiento filosófico de la humanidad.

En la historia de la filosofía se pone al descubierto la relación directa existente entre la religión y el idealismo filosófico, de una parte, y el ateísmo y el materialismo filosófico, de otra. En los países del antiguo Oriente, en la Grecia y Roma antiguas y en la sociedad feudal las tendencias ateas se dejaban sentir en las teorías filosóficas materialistas, en las "herejías" y en los movimientos de reforma que adoptaban frecuentemente una envoltura religiosa, en la lucha del saber científico contra la teología dominante, etc.

El ateísmo de la época moderna (desde los siglos XV y XVI) y su fundamento filosófico —el materialismo— se basan firmemente en las ciencias naturales de su tiempo, que refutan los mitos religiosos de la creación del mundo, de la "inmortalidad del alma", de su "origen divino", etc. El materialismo filosófico ha sido y es la base ideológica del ateísmo, con la particularidad de que cuanto más consecuente ha sido el materialismo, con tanta mayor firmeza y seguridad ha servido de fundamento al ateísmo. Con los trabajos de Leonardo de Vinci, de Nicolás Copérnico, de Giordano Bruno, de Galileo Galilei, de M. V. Lomonósov y de otros hombres de ciencia materialistas de los tiempos modernos se asestó un duro golpe a la concepción religiosa del mundo y se dio un fundamento científico-natural y filosófico al ateísmo. El ateísmo de estos grandes sabios se hallaba vinculado directamente a su concepción materialista de los fenómenos de la naturaleza.

En Francia, donde el ateísmo se hallaba ligado directa e inmediatamente a la labor de los materialistas franceses, aquél logró un alto grado de desarrollo. Lenin caracterizó la literatura atea del siglo XVIII como una literatura aguda y amena, escrita con talento, que atacaba ingeniosa y abiertamente al oscurantismo clerical dominante. En Rusia, las ideas ateas eran defendidas por los filósofos materialistas, por los investigadores de la naturaleza y por otros pensadores progresivos que se oponían a la hipocresía religiosa y a la supremacía espiritual de la Iglesia, así como a las persecuciones religiosas contra la ciencia y la educación.

Los resultados fundamentales alcanzados por las corrientes filosóficas progresivas durante el período transcurrido desde los orígenes de la filosofía hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX son los siguientes: fundamentación del principio más importante del materialismo filosófico, es decir, la tesis de la primacía de la materia y del carácter derivado de la conciencia; demostración de la cognoscibilidad del mundo objetivo y de sus leyes por el hombre; generalización materialista de las conquistas

de las ciencias naturales y elaboración de una concepción científica del universo, enemiga del idealismo y de la religión; creación del método metafísico de pensamiento, que sucedió a la dialéctica espontánea de los antiguos y que, pese a todas sus limitaciones, contribuyó a resolver los problemas fundamentales planteados a las ciencias naturales y a la filosofía de aquellos tiempos; preparación en los siglos XVII y XVIII de las premisas necesarias para que surgiera el método dialéctico de pensamiento.

Durante el período siguiente, o sea en la primera mitad del siglo XIX, el pensamiento filosófico progresivo —vinculado con las necesidades históricas de la vida social y con las exigencias de la ciencia— se enriquece con toda una serie de conquistas nuevas que llevan a las puertas mismas del materialismo dialéctico. Durante esa primera mitad del siglo XIX se forman directamente las fuentes teóricas del marxismo. Todo ello será expuesto en el segundo tomo de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

Los autores de estos índices son
A. P. Primokovski y L. V. Smirnova.

I. BIBLIOGRAFIA [1]

EN RUSO

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Marx, C., y Engels, F.: *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica,* trad. de Wenceslao Roces, Ed. Grijalbo. México, D. F., 1959.[2]

— *La ideología alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* trad. rusa, 2ª ed., tomo III. Moscú, 1955.

* — *Manifiesto del Partido Comunista.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I. Moscú, 1951.

— *Cartas escogidas,* trad. rusa. Leningrado, 1953.

— *Sobre el arte.* Recopilación. Trad. rusa. Moscú-Leningrado, 1937.

Marx, C.: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Introducción. C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* 2ª ed., t. I. Moscú, 1955.

* — *Miseria de la filosofía.* Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú.

— *Trabajos preparatorios de "La Sagrada Familia".* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. cit., t. III.

* — *El Capital,* trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1946.

— *Contribución a la crítica de la economía política.* Moscú, 1953.

* Engels, F.: *Anti-Dühring,* trad. de W. Roces. México, D. F., 1945.

* — *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.* C. Marx y Federico Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1952.

* — *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.

* — *Del socialismo utópico al socialismo científico.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.

— *Dialéctica de la naturaleza.* Moscú, 1955.

* — *Introducción a la "Dialéctica de la naturaleza".* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.

* Lenin, V. I.: *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948.

* — *¿A qué herencia renunciamos?* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. II, Ed. Cartago. Buenos Aires, 1948.

* — *Federico Engels.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. II, ed. cit.

* — *El desarrollo del capitalismo en Rusia.* Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1950. (También en *Obras completas,* ed. cit., t. III.)

— *El problema nacional en nuestro programa.* V. I. Lenin, *Obras completas,* 4ª edición, t. VI.

[1] En el índice de este tomo se da la bibliografía fundamental de historia de la filosofía tanto de obras originales como traducidas al ruso, así como una breve relación de trabajos sobre historia de la filosofía de investigadores extranjeros en su lengua de origen. La bibliografía en ruso se presenta en el siguiente orden: 1) obras de los clásicos del marxismo-leninismo relacionadas con la totalidad del presente volumen o con algunos de sus capítulos; 2) trabajos de las figuras más destacadas del marxismo, y 3) trabajos de investigación y síntesis sobre historia de la filosofía, historia universal, historia de la ciencia y de la cultura e historia del marxismo.

[2] Señalamos con un asterisco las obras cuyas versiones al español han sido utilizadas en la traducción del presente tomo.

* Lenin, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo.* Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948.
* — *Acerca de algunas particularidades del desarrollo histórico del marxismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
* — *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
* — *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I. (También en V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo.* Recopilación de artículos. Ediciones en Lenguas Extranjeras, trad. esp., 2ª ed. Moscú, 1948.)
— *Notas críticas sobre la cuestión nacional.* V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. cit., tomo XX.
* — *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
* — *Carlos Marx.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. cit.
* — *La Tercera Internacional y su lugar en la historia.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
* — *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
— *Otra vez los sindicatos.* V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. cit., t. XXXII.
* — *Sobre el significado del materialismo militante.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. cit.
— *Cuadernos filosóficos.* Leningrado, 1947.
V. I. Lenin. Sobre la religión. Moscú, 1954.

Obras de las figuras más destacadas del marxismo

Dimítrov G. M.: *Obras escogidas,* dos tomos. Moscú, 1957.
Jruschov, N. S.: *Informe del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética al XX Congreso del partido* (14 de febrero de 1956). Moscú, 1956.
Mao Tse Tung: *Obras escogidas,* en cuatro tomos, trad. del chino. Moscú, 1952-1953.
* — *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. de Floreal Mazia, ed. Platina. Buenos Aires, 1959.
Plejánov, J. V.: *Sobre la concepción monista de la historia,* en *Obras filosóficas escogidas,* en cinco tomos, t. I. Moscú, 1956. *Sobre la concepción materialista de la Historia. Sobre el papel del individuo en la Historia,* en *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. II.
— *Crítica de nuestros críticos,* en *Obras,* t. XI. Moscú-Leningrado, 1928.
— *Cuestiones fundamentales del marxismo,* en *Obras,* t. XVIII. Moscú-Leningrado, 1925.
— *Historia de las ideas sociales en Rusia,* en *Obras,* t. XX-XXIV. Moscú-Leningrado, 1925-1927.
* Stalin, J.: *¿Anarquismo o socialismo?,* en *Obras,* trad. esp., t. I. Moscú, 1953.
* — *Cuestiones del leninismo.* Ediciones sociales. México, D. F., 1941.
— *El marxismo y los problemas de la lingüística* Moscú, 1954.
Thorez, Maurice: *Hijo del pueblo.* Moscú, 1950.
Togliatti, Palmiro: *El único camino justo para la humanidad.* Moscú, 1952.
Zhdánov, A. A.: *Intervención en la discusión sobre el libro de G. F. Alexandrov "Historia de la Filosofía en la Europa Occidental",* 24 de junio de 1947. Moscú, 1952.

Trabajos de investigación y síntesis

"Acerca de los defectos y errores en la exposición de la historia de la filosofía alemana de fines del siglo XVIII y principios del XX", *Bolshevik,* núms. 7-8. Moscú, 1944.
* Bernal, John D.: *La ciencia en la Historia,* ed. de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
Breve ensayo de Historia de la Filosofía, bajo la dirección de A V. Scheglov. Moscú, 1940.
Danneman, F.: *Historia de las ciencias naturales. Las ciencias de la naturaleza en su desarrollo e interacción,* t. I-III. Moscú-Leningrado, 1932-1938.

De la historia de la filosofía materialista en los siglos XVIII y XIX, recopilación de artículos. Moscú, 1952.

De la historia de la filosofía rusa. Recopilación de artículos. Moscú, 1949.

Deborin, A.: *Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico*, 6ª edición. Moscú-Leningrado, 1931.

— *Lecciones sobre historia de la filosofía*, t. I-II. Moscú, 1925.

Discusión sobre el libro de G. F. Alexándrov, *Historia de la filosofía de Europa Occidental* (16 a 25 de junio de 1947), actas taquigráficas, *Problemas de filosofía*, número 1. Moscú, 1947.

Dynnik, M. A.: "Lenin y la historia de la filosofía", en *Boletín de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.*, serie de historia y filosofía, núm. 2. Moscú, 1942.

Ensayos sobre historia de la ciencia histórica en la U.R.S.S., t. I. Moscú, 1955.

Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y político-sociales de los pueblos de la U.R.S.S., en dos tomos, dirección de G. S. Vasetski, M. T. Oivchuk, A. N. Maslin, A. F. Okúlov, Z. V. Smirnova e I. Y. Schipánov, t. I-II. Moscú, 1955-1956.

Frólov, K. M.: *La aparición del marxismo como revolución en la filosofía.* Moscú, 1953.

Höffding, H.: *Manual de historia de la filosofía moderna.* Moscú, 1924.

Hegel: *Lecciones sobre historia de la filosofía.* Libro 1º, *Obras*, t. IX. Leningrado, 1932; libro 2º, *Obras*, t. X. Moscú, 1932; libro 3º, trad. por B. Stolpner, introducción de M. B. Mitin, *Obras*, t. XI. Moscú-Leningrado, 1935.

* — *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en tres tomos, trad. del alemán de W. Roces, Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1955.

Herzen, A. I.: *El diletantismo en la ciencia. Cartas sobre el estudio de la naturaleza. Obras*, en 30 tomos, t. III. Moscú, 1954.

Historia universal, en diez tomos, t. I-II. Moscú, 1955-1956.

Historia de las ciencias naturales en Rusia, t. I, 1ª parte. Moscú, 1957.

Historia de las doctrinas políticas. Moscú, 1955.

Historia de la U.R.S.S., t. I. *Desde los tiempos más remotos hasta 1861*, bajo la dirección de M. V. Néchkina y otros. Moscú, 1956.

Historia de la filosofía, t. III, bajo la dirección de G. F. Alexándrov, B. E. Bijodski, M. B. Mitin y P. F. Yudin. Moscú, 1940-1943.

Iberveg-Heinze: *Compendio de la historia de la filosofía moderna*, fasc. I-II, 2ª ed. San Petersburgo, 1898-1899.

Kammari, M. D.: *El pueblo, creador de la historia.* Moscú, 1947.

Kédrov, B. M.: *Engels y las ciencias naturales.* Moscú, 1947.

— *Sobre las vías de desarrollo de las ciencias naturales.* Moscú-Leningrado, 1948.

Kudriávtsev, P. S.: *Historia de la física*, t. I, *Desde la Antigüedad hasta Mendeleev*, 2ª ed. Moscú, 1956.

Lange, F. A.: *Historia del materialismo y crítica de su valor en el presente*, en dos tomos, t. I-II, 2ª ed. Kiev-Járkov, 1899-1900.

Makovelski, A. O.: *Progresos de las ciencias filosóficas en treinta años de poder soviético*, en "Bol. de la Academia de Ciencias de Azerbaidján", núm. 10. Bakú, 1948.

* *El materialismo histórico*, redacción general de F. V. Konstantinov, miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., trad. directa del ruso por Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo. México, D. F., 1957.

Mitin, M.: *Problema candente de la dialéctica materialista.* Moscú, 1936.

— *Veinticinco años de ciencia filosófica en la U.R.S.S.* Moscú, 1943.

Rosenberg, F.: *Historia de la física*, 1ª parte: *Historia de la física en las edades Antigua y Media.* Moscú-Leningrado, 1934; 2ª parte: *Historia de la física en la Edad Moderna*, 2ª ed. Moscú-Leningrado, 1937. 3ª parte: *Historia de la física en el siglo XIX*, fasc. I. Moscú-Leningrado, 1935; fasc. II. Moscú-Leningrado, 1936.

Rosenthal, M. M.: *Las concepciones materialista e idealista del mundo.* Moscú, 1945.

Tannery, P.: *Ensayo histórico sobre el progreso de las ciencias naturales en Europa* (de 1300 a 1900). Moscú-Leningrado, 1934.

Vasetski, G., e Iovchuk, M.: *Ensayos sobre la historia del materialismo ruso en los siglos XVIII y XIX.* Moscú, 1942.

Vavilov, S. I.: *Trabajos sobre filosofía e historia de las ciencias naturales*, en *Obras*, tomo III. Moscú, 1956.

Wundt, W., Oldenberg, G., y otros: *Historia universal de la filosofía*, t. I-II. San Petersburgo, 1910-1912.

EN LENGUAS EXTRANJERAS [3]

Abbagnano, N.: *Storia della filosofia*, vol. I, *Filosofia antica, Filosofia patristica, Filosofia scolastica*, segunda edición, revisada, Turín, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1949.

A history of philosophical systems, ed. de V. Ferm. Nueva York, Philos. library, 1950.

Amerio, F.: *Lineamenti di storia della filosofia*, nueva ed., Turín, Soc. Ed. Intern., 1949.

Aster, E. von: *Geschichte der Philosphie*. Stuttgart, Kroner, 1949.

Becker, H., y Barnes, H. E.: *Social thought from lore to science*, vols. 1-2, 2ª ed. Washington, Harren, 1952.

Brochard, V.: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. París, Vrin, 1954.

Chambliss, R.: *Social thought*, de Hammurabi a Comte. Nueva York, Dryden, 1954.

Essays in East-West philosophy. An attempt at world philosophical synthesis, ed. y con la introd. de Ch. A. Moore. Honolulu, University of Hawaii Press, 1951.

Eucken, R.: *Die Leben an schauungen der Grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Platon bis zur Gegenwart. 20 unverand.* Berlín, ed. de Gruyter, 1950.

Fischl, J.: *Geschichte der Philosophie*, 3 t. Viena, Pustet, 1948-1950.

Fuller, B. A. G.: *A history of philosophy*, Rev. e. Nueva York, Holt, 1946.

Garin, E.: *Storia della filosofia*, vol. 1-2. Florencia, Vallecchi.

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie*, t. 1-2. Friburgo, Herder, 1954-1952.

History of philosophy Eastern and Western, vol. 1-2, ed. por S. Radhakrischnan, volúmenes 1-2. Londres, Allen and Unwin, 1952-1953.

Koyré, A.: *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. París, Vrin, 1950.

Knittermeyer, H.: *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*. Viena, Humboldt, 1953.

Lamanna, E. P.: *Storia dela filosofia*, vol. 1-2. Florencia, Le Monnier, 1952.

Lamprecht: *Our philosophical tradition. A brief history of philosophy in Western civilization*. Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1955.

Lodge, R.: *The great thinkers*. Londres, Routledge, 1949.

Luporini, C.: *Filosofi vecchi e nuovi*. Florencia, Sansoni, 1947.

Maublanc, R.: *Le rationalisme dans la philosophie française*. París, Union Rationaliste, 1950.

Mayer, F.: *A history of ancient and medieval philosoph*. Nueva York, Cincinati, American Book, 1950. *A history of modern philosophy*. Nueva York, American Book, 1951.

Meyer: *Abendländische Weltenschauung*, t. 1-3. Paderborn-Wurzburg Schöning, 1953.

Mondolfo, R.: *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*. Florencia, Nueva Italia, 1952.

Montague, W. P.: *Great visions of philosophy Varieties of speculative thought in the West from the greeks to Bergson*. Chicago. Open court, 1950.

Muhs, K.: *Geschichte des abendländischen Geistes. Grundzüge einer Kultursynthese*. Berlín, Duncker und Humboldt, 1950.

Müller, G. E.: *Amerikanische Philosophie*, 2 t. Stuttgart, Fromman, 1950.

Ramm, Th.: *Die grossen Sozialisten als Rechts-und Sozialphilosophen*. Stuttgart, Fischer, 1955.

Rivaud, A.: *Histoire de la philosophie*, tomos 1, 2 y 3. París, Presses univ. de France, 1948-1950.

Russel, B.: *A history of Western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the pre present day*. Nueva York, Sidom and Schuster, 1945.

[3] El breve índice de bibliografía extranjera comprende, principalmente, las obras generales de historia de la filosofía y algunos trabajos de los grandes pensadores del pasado, aparecidos, sobre todo, en los últimos diez años. Ha sido compuesto tomando como base el índice sistemático de trabajos generales de historia de la filosofía y del pensamiento social-político, preparado por la sección de Filosofía de la Biblioteca Central de Ciencias Sociales de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S

Schilling, K.: *Geschichte der Philosophie,* tomos 1-2. Munich, Reinhardt, 1951-1953.
Stallknecht, N. P., y Brumbaugh, R. S.: *The sepirit of Western philosophy. A historical interpretation.* Nueva York, Longmans, 1950.
Störig, H. J.: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie,* 4 t. Stuttgart, Kohlhammer, 1954.
Svitak, I.: *Cetba z dejin predmarxisticke filosofie,* t. 1-4. Praga, 1952-1954.
Tatarkiewicz, W.: *Historia filozofii,* t. 1-2, Wyd. 4-e. 1948-1949; t. 3. Wyd. 3. Krakow, 1950.
Thill, F.: *A history of philosophy,* revisada por L. Wood. Nueva York, Holt, 1951.
Tomlin, E. W. T.: *The great philosophers.* The Eastern world. Nueva York, Wyn, 1952.
Union internationale de philosophie des sciences. Congrès internationale, 2. Zurich, 1954. *Actes du Deuxième Congrès intern. de philosophie des sciences,* v. 4. Neuchâtel, 1955.
Wulf, M. de: *Précis d'histoire de la philosophie,* 9ª ed. Lourrin Nauwelaerts, 1950.

II. INDICE DE FUENTES Y DE BIBLIOGRAFIA POR CAPITULOS [4]

CAPITULO I

NACE Y SE DESARROLLA EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN LAS SOCIEDADES ESCLAVISTAS DEL ANTIGUO ORIENTE

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Marx, C.: *La dominación británica en la India.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, Ed. en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1955.
— *Apuntes sobre el libro de Lewis H. Morgan "Ancient Society"*, en "Archivo de Marx y Engels", t. IX. Leningrado, 1941.
— *Apuntes cronológicos sobre historia de la India* (664-1858). Moscú, 1947.
— *Formas de producción anteriores al capitalismo.* Moscú, 1940.
* Engels, F.: *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
* — *El origen de la familia, la propiedad privada y del Estado.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
Lenin, V. I.: *Resumen de las "Lecciones sobre historia de la filosofía de Hegel"*, en *Cuadernos filosóficos.* Leningrado, 1947.
* — *Acerca del Estado.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1948.

FUENTES

Antiguo Egipto y Babilonia

Antología de Historia del mundo antiguo, bajo la dirección de V. V. Struve. Moscú, 1956.
Código de Hammurabi [*Zakony Hammurapino*]. Praga, 1954.
Instrucciones de Ipuver. Papiro de Leyden, núm. 344. *La revolución social de fines del Imperio Medio en Egipto (hacia 1750 a.n.e.).* Introducción de V. V. Struve. Moscú-Leningrado, 1935.
Kossóvich, K.: *Cuatro artículos del Zendavesta.* San Petersburgo, 1861.
Lurie, I. M.: *Diálogo de un desengañado con su alma,* en "Trabajos de la Sección de Oriente del Ermitage", t. I. Moscú, 1939.

[4] El índice comprende: 1) obras de los clásicos del marxismo-leninismo sobre las distintas épocas históricas y doctrinas filosóficas; 2) fuentes más importantes, en ruso y en otras lenguas, de los pueblos de la U.R.S.S. y de otros pueblos, y 3) trabajos sobre la situación histórica concreta y sobre el progreso de la ciencia y de la cultura, obras de historia de la filosofía y de las ideas político-sociales y trabajos de diversos filósofos, por países, en su idioma original (ruso y lenguas de los pueblos de la U.R.S.S.) o traducidas al ruso y publicadas en la U.R.S.S.

Modo (el) de producción en Grecia y Roma según las fuentes. Leningrado, 1933.
Polibio: *Historia general en cuarenta libros,* t. I-III. Moscú, 1890-1899.
Relato de los dos hermanos, en el libro de V. M. Vikentiev: *El antiguo relato egipcio de los dos hermanos.* Moscú, 1917.
Riftin, A. P.: *Documentos jurídicos y administrativos de la antigua Babilonia en las colecciones de la U.R.S.S.* Moscú-Leningrado, 1937.
Struve, V. V.: *El diálogo del señor con el esclavo "sobre del sentido de la vida".* "La religión y la sociedad". Leningrado, 1926.

Antigua India

Asvagosha: *Vida de Buda.* Moscú, 1913.
Elmanóvich, S. D.: *El Código de Manú,* trad. del sánscrito. San Petersburgo, 1913.
Johnston, W. W.: *Fragmento de los Upanishadas. El Sabio indio Shri-Shankara-Acharia. Un ensayo de Bhagavadhida,* en *Problemas de filosofía y psicología,* volúmenes XXXI, XXXVI, XLVIII. Moscú, 1896-1899.
Kalidasa: *Dramas.* Moscú, 1916. *Sakuntala.* Moscú, 1955.
Mahabharata. Adi-Parva. Libro primero, trad. del sánscrito y comentarios por V. I. Kaliánov, dirección de A. P. Baránnikov. Moscú-Leningrado, 1950. *Mahabharata,* I. Dos poemas del libro III [*La leyenda de Nala, La fidelidad conyugal*]. Ashjabad, 1955; II. *Bhagavadhiga.* Ashjabad, 1956.
Relato de Barlaam y Josafat, príncipe indio, trad. del árabe por V. R. Rosen, dirección e introducción de I. Y. Krachkovski. Moscú-Leningrado, 1934.

Antigua China

Confucio en los himnos y en la epigrafía, trad. del chino, prólogo y comentarios de V. M. Alexéev. *Oriente. Primera recopilación. Literatura de la China y del Japón.* Moscú, 1935.
Chuang-tse [Obras de Chuan Chou]. *Chautsitsichen,* t. III. *Goiui* (Relato de los reinos). Shanghai, 1946 (en chino).
Hunsun Lun-tse [Obras de Hunsun Lun-tse]. Shanghai, 1947 (en chino).
Han Fei-tse [Obras de Han Fei-tse], ibid., t. IV.
Lao-Tse: *Tao-te-king,* en el libro de Yan Hin-shun, *La doctrina de Lao-Tse, antiguo filósofo chino.* Moscú-Leningrado, 1950.
Liuishi chuntsin (Crónica de "La Primavera y el Otoño", compuesta bajo la dirección de Liu Bu-veem). *Chutsitsichen* (Colección de obras filosóficas en ocho tomos), t. VI. Shanghai, 1954 (en chino).
Mo-tse (Obras de Mo Di). *Chutsitsichen,* t. IV.
[Popov P. S.], *Textos chinos escogidos.* San Petersburgo, 1940 (en chino).
[Popov, P. S.]: *Máximas de Confucio, sus discípulos y otros,* trad. del chino con comentarios. San Petersburgo, 1910. *El filósofo chino Men-tse,* trad. del chino y comentarios. San Petersburgo, 1904.
"Shitsi". Tsisiui, liutsia yaochi. [Sobre las seis escuelas filosóficas, prefacio al libro *Apuntes de historia* de Sim Tsian]. Pekín, 1955 (en chino).
Siun-tsi: *Fragmentos de sus obras,* en *Problemas de filosofía,* núm. 1. Moscú, 1955.
Siun-tsi [Obras de Siun-tsi]. *Chutsitsichen,* t. II.
Tsochuan (Comentarios de Tso-Tsiu-min a la crónica "La Primavera y el Ootoño"), 1955 (en chino).

Trabajos de investigación y síntesis

Avdiev, V. I.: *Historia del Antiguo Oriente,* 2ª ed. Leningrado, 1953.
Ensayos sobre historia de la U.R.S.S. El régimen de la comunidad primitiva y los Estados más antiguos en el territorio de la U.R.S.S. Moscú, 1956.
Mortillet, G. y A.: *La vida prehistórica.* San Petersburgo, 1903.
Struve, V. V.: *Historia del Antiguo Oriente,* 2ª ed. Leningrado, 1941.
Taylor, E.: *La cultura primitiva.* Moscú, 1939.
Turáev, B. A.: *Historia del Antiguo Oriente,* t. I-II. 2ª ed. Leningrado, 1936; t. III, 3ª ed. Leningrado, 1936.

Antiguo Egipto y Babilonia

Avdiev, V. I.: *La reforma en el antiguo Egipto.* Moscú, 1924.
Matie, M. E.: *Mitos del antiguo Egipto.* Moscú-Leningrado, 1956.
Memorias de la delegación soviética presentadas al XXIII Congreso Internacional de Orientalistas (Cambridge, 1954). Sección de Egiptología. Moscú, 1954.
Sneguiriov, I. L., y Frántsov, Y. P.: *El antiguo Egipto.* Leningrado, 1938.
Turaev, B. A., *El antiguo Egipto.* Petrogrado, 1922.
Turáev, B. A.: *El Oriente clásico* (I Introducción, Babilonia). Leningrado, 1924.

Antigua India

Anikéev, N. P.: *Las tendencias materialistas en la filosofía de la antigua India.* Moscú, 1957.
Chatterji, S., y Datta, D.: *Introducción a la filosofía india.* Moscú, 1955.
Dange, S. A.: *La India desde el comunismo primitivo hasta la desintegración del régimen esclavista.* Moscú, 1950.
Deborin, A.: *El materialismo y la dialéctica en la filosofía de la antigua India,* en *Problemas de Filosofía,* núm. 1. Moscú, 1956.
Mackay, E.: *La antigua cultura del valle del Indo.* Moscú, 1951.
Memorias presentadas por la delegación soviética al XXIII Congreso Internacional de Orientalistas (Cambridge, 1954). Sección de estudios de la India. Moscú, 1954.
Mináev, I. P.: *El budismo, estudios y materiales,* t. I, fasc. 1-2. San Petersburgo, 1887.
Müller, M.: *Los seis sistemas de la filosofía india.* Moscú, 1901.
Nehru, Jawaharlal: *Descubrimiento de la India.* Moscú, 1955.
Radhakrishnan, S.: *La filosofía de la India,* t. I. Moscú, 1956; t. II. Moscú, 1957.
Reisner, I. M.: *Los "Apuntes cronológicos sobre historia de la India" de C. Marx a la luz de sus primeras publicaciones y manifestaciones sobre la India,* en *Revista de la Universidad de Moscú,* serie de Ciencias Sociales, núm. 4. Moscú, 1949.
Rosenberg, O. O.: *Introducción al estudio del budismo,* parte I-II. Tokio-Petrogrado, 1916-1918.
Scherbaskoi, F. I.: *Sobre la histodia del materialismo en la India,* en la *Revista del Instituto de lenguas vivas orientales de Leningrado,* t. I. Leningrado, 1947. *La Lógica en la antigua India.* San Petersburgo, 1902. *Conquistas científicas de la antigua India,* en la recopilación "Informe sobre la labor de la Academia de Ciencias de Rusia durante 1923". Leningrado, 1924. *La doctrina filosófica del budismo.* San Petersburgo, 1919.

Antigua China

China, colección de artículos. Moscú-Leningrado, 1940.
China. Moscú, 1954. (Sección de separatas de la *Gran enciclopedia soviética,* segunda edición, t. 21. Moscú, 1953.
Go Mo-jo: *La época del esclavismo,* trad. del chino. Moscú, 1956.
Petrov, A. A.: *Van Chun, materialista de la antigua China.* Moscú, 1954. *Yan Chu, librepensador de la China antigua,* en *Estudios soviéticos sobre Oriente,* núm. 1. Moscú. 1940.
Yan Hin Shun: *La doctrina de Lao-tse, filósofo de la antigua China.* Moscú-Leningrado, 1950. *Sobre la lucha del materialismo y el idealismo en la antigua China,* en *Problemas de Filosofía,* núm. 1. Moscú, 1956. *Acerca de la historia de la filosofía china.* Moscú, 1956.
Yan Yun-go: *Chungo gudai sisian shi* [La ideología en la China antigua]. Pekín, 1954 (en chino).

CAPITULO II

NACE Y SE DESARROLLA LA FILOSOFIA EN GRECIA Y ROMA DURANTE LA EPOCA DEL REGIMEN DE LA ESCLAVITUD

OBRAS DE LOS CLÁSICOS DEL MARXISMO-LENINISMO

Marx, C., y Engels, F.: *La ideología alemana. Obras,* segunda edición, t. III. Moscú, 1955.

Marx, C.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I. Moscú, 1955.

— *Carta a Engels, del 1 de febrero de 1858.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XXII.

— *Cuadernos de historia de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica.* C. Marx y F. Engels, *Obras de juventud.* Moscú, 1956.

— *Diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la filosofía de la naturaleza de Epicuro.* Ibíd.

— *Contribución a la crítica de la economía política.* (Introducción). Moscú, 1953.

* Engels, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y del Estado.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. II. Moscú, 1951.

— *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XV.

— *Contribución a la historia del cristianismo primitivo.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* tomo XVI, 2ª parte.

* — *Anti-Dühring* (Introducción), trad. de W. Roces. México, D. F., 1955.

— *Dialéctica de la naturaleza.* Moscú, 1955.

* Lenin, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo.* (Capítulo II), ed. cit.

— *Acerca del Estado.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo,* ed. cit.

— *Resumen de las "Lecciones sobre historia de la filosofía" de Hegel.* En "Cuadernos filosóficos". Leningrado, 1947.

— *Resumen de la "Metafísica" de Aristóteles.* Ibíd.

— *Resumen del libro de Lassalle: La filosofía de Heráclito de Efeso (el Oscuro).* Ibíd.

FUENTES

ANTIGUA GRECIA

Aristóteles: *Analíticos primeros y segundos,* trad. de B. A. Fojt. Leningrado, 1952. *La Constitución de Atenas,* trad. y comentarios de S. I. Radtsiga, 2ª ed. Moscú-Leningrado, 1937. *Las categorías.* Como apéndice, la *Introducción* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles. Trad. de A. V. Kugitski. Moscú-Leningrado, 1934; *Sobre la generación de los animales,* trad. del griego, prólogo y comentarios de V. P. Kárpov. Moscú-Leningrado, 1940. *Del alma,* trad. y comentarios de P. S. Popov. Moscú, 1937. *Sobre las partes de los animales,* trad. del griego, prólogo y comentarios de V. P. Kárpov. Moscú, 1937. *Sobre la interpretación,* trad. de E. L. Radlov, San Petersburgo, 1891. *Política,* trad. de S. A. Zhebelev. Moscú, 1911. *Poética,* trad. de N. I. Novosadski. Leningrado, 1927. *Retórica,* trad. de Skvortsov. Moscú, 1894. *Física,* trad. de V. P. Kárpov, 2ª ed. Moscú, 1837. *Etica,* traducción del griego con el apéndice "Esbozo de una historia de la ética griega hasta Aristóteles", por E. Radlov. San Petersburgo, 1908.

Demóstenes: *Discursos,* trad. de S. I. Radtsig. Moscú, 1954.

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch.* 6. Aufl., tomos 1-3. Berlín, 1951-1952.

Diógenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen.* Uberz. von Otto Apelt. Mit einem Vorwort von Dr. Marie Simon. Br. I-III. Berlín, 1956.

[Estrabón]: *La Geografía de Estrabón en diecisiete libros.* Moscú, 1879.

Euclides: *Elementos de Euclides,* libros I-IV. Moscú-Leningrado, 1948; libros VII-X. Moscú-Leningrado, 1949. Libros XI-XV. Moscú-Leningrado, 1950.

La Filosofía antigua. (Fragmentos y testimonios.) Moscú, 1940.

Filósofos griegos. (Textos.) Moscú, 1935.

Filósofos griegos. (Testimonios, fragmentos y textos.) Kiev, 1955.

Fragmentos de Epicuro, trad. de S. I. Sobolevski. En el libro de Lucrecio, *De rerum natura*, t. II. Leningrado, 1947.
Freeman, K.: *The pre-socratic philosophers. A companion to Diels Fragmente der Vorsocratiker*. Oxford, Blackmell, 1946.
* José Gaos: *Antología filosófica* (La filosofía griega). El Colegio de México, 1940.
* Juan David García Bacca: *Los presocráticos*, en dos tomos. El Colegio de México. México, 1944. (También Juan D. García Bacca, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*. Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Univ. Central de Caracas, Venezuela.)
Herodoto: *Historia en nueve libros*, t. I-II, 2ª ed. Moscú, 1888.
Hipócrates: *Libros escogidos*, t. I-III. Moscú, 1936-1944.
Jenofonte: *Historia de Grecia*. Leningrado, 1935.
Jenofonte de Atenas: *Obras socráticas*, trad., artículo y comentarios de S. I. Sobolevski. Moscú-Leningrado, 1935.
[Makovelski, A.]: *Los presocráticos*, partes 1-3. Kazán, 1914-1919.
— *Los antiguos atomistas griegos*. Bakú, 1946.
— *Los sofistas*, fascículos 1-2. Bakú, 1940-1941.
Los materialistas de la antigua Grecia. Compilación de textos de Heráclito, Demócrito y Epicuro, dirección e introducción de M. A. Dynnik. Moscú, 1955.
Los pensadores griegos y el arte, introducción, comentarios y dirección de V. F. Asmus, 2ª ed. Moscú, 1938.
[Platón]: *Obras completas de Platón en 15 tomos*, nueva trad., bajo la dirección de S. A. Zhebelev y otros (se han publicado los tomos I, IV, V, IX, XIII, XIV). Petrogrado-Leningrado, 1922-1929.
Platón: *Obras*. Trad. del griego y comentarios de V. N. Kárpov, partes I-IV, 2ª ed. San Petersburgo, 1863-1879. *Teetetes*, trad. del griego y comentarios de V. Serezhnikov. Moscú-Leningrado, 1936.
"Plotini Opera", t. I. *Porphyrii vita Plotini. Enneades*. I-III. París-Bruselas, 1951.
Zenón (el Estoico): *Sobre la naturaleza*, trad. del armenio antiguo y comentarios de S. Arevshatián. "Revista del archivo de documentos históricos de Ereván", número 3. Ereván, 1956.

Antigua Roma

Apuleyo: *Apología... La Metamorfosis en XI libros*. Florida. Moscú, 1956.
[Cicerón]: *M. Tulio Cicerón. Colección completa de discursos*, trad. al ruso, en dos tomos, t. I (81 a 63 a.n.e.). San Petersburgo, 1901. *Marco Tulio Cicerón. Tratados filosóficos de la vejez y de la amistad*. Moscú, 1893. *Refutación del epicureísmo*. Primero y segundo libro de la obra de Cicerón *De los límites del bien y del mal*. Kazán, 1889. *Cartas de Marco Tulio Cicerón a Atico, a su esposa e hija, a su hermano Quinto y a M. Bruto*, t. I-III. Moscú-Leningrado, 1949-1951.
Epicteto: *Aforismos y algunos capítulos de sus "Meditaciones"*. San Petersburgo, 1891.
Luciano: *Obras ateas escogidas*. Moscú, 1955. *Obras*, t. I-II. Moscú-Leningrado, 1935.
Lucrecio: *De rerum natura*, trad. por F. A. Petrovski, t. I-II. Leningrado, 1945-1947.
* Tito Lucrecio Caro: *De la naturaleza de las cosas*, trad. de José Marchena, Espasa Calpe Argentina, 1946.
Marco Aurelio: *Soliloquios. Pensamientos*. Moscú, 1914.
Nemesio: *Sobre la naturaleza del hombre*. Pocháev, 1904.
Plutarco: *Vidas paralelas*. Moscú-Leningrado, 1941. *Vidas paralelas*, t. I-IX. San Petersburgo, 1891-1893.
Séneca, Lucio Anneo: *Tragedias*. Moscú-Leningrado, 1933.
Sexto Empírico: *Tres libros de los elementos pirrónios*. San Petersburgo, 1913.
Varrón, Marco Terencio: Fragmentos de *Saturae Minippedae*. San Petersburgo, 1869.

Trabajos de investigación y síntesis

Ajmánov, A. S.: *La Lógica de Aristóteles*. "Cuadernos científicos del Instituto Regional de Pedagogía de Moscú", t. XXIV, fasc. 2. Moscú, 1954.
Alexándrov, G.: *Aristóteles*. Moscú, 1940.
Arevshatián, S. S.: *Sobre la antigua traducción armenia del tratado de Zenón el Estoico "Sobre la naturaleza"*. "Problemas de filosofía", núm. 1. Moscú, 1955.
Arnim, G.: *Historia de la filosofía antigua*. San Petersburgo, 1910.

Blonski, P. P.: *La filosofía de Plotino.* Moscú, 1918.
Chernishóv, B.: *Los sofistas.* Moscú, 1929.
Chicherin, B. N.: *Historia de las doctrinas políticas,* 1ª parte. Edad Antigua y Edad Media, 2ª ed. Moscú, 1903.
Danelia, S. I.: *La ciencia según las ideas de Demócrito.* Tiflis, 1935.
Dynnik, M. A.: *La dialéctica de Heráclito de Efeso.* Moscú, 1929. *Por un estudio marxista del materialismo clásico,* en "Revista de Historia antigua", núm. 4. Moscú, 1948. *Esbozo de una historia de la filosofía de la Grecia clásica.* Moscú, 1936.
Gomperz, T.: *Pensadores griegos,* t. I-III. San Petersburgo, 1911-1913.
Grecia antigua. Recopilación de artículos. Moscú-Leningrado, 1956.
Hainchelin, Charles: *Los orígenes de la religión,* trad. del francés. Moscú, 1954.
* Hegel, J. G. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* en tres tomos, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1955.
Heiberg, J. L.: *Las ciencias naturales y las matemáticas en la antigüedad clásica.* Moscú-Leningrado, 1936.
Herzen, A. I.: *Cartas sobre el estudio de la naturaleza.* En *Obras completas* en 30 tomos, t. III. Moscú, 1954.
Historia de la literatura griega, t. I-II. Moscú-Leningrado, 1946-1955.
Jachikián, L.: *La traducción armenia de la obra de Zenón "Sobre la naturaleza",* en "Colección de materiales científicos del archivo de documentos históricos de Ereván", núm. 2. Ereván, 1949.
Kechekián, S. F.: *La doctrina en Aristóteles sobre el Estado y el derecho.* Moscú-Leningrado, 1947.
Lure, S. Y.: *Arquímedes.* Moscú-Leningrado, 1945. *Ensayos sobre historia de la ciencia clásica. Grecia en la época de su esplendor.* Moscú-Leningrado, 1947.
Makovelski, A. O.: *Demócrito.* Bakú, 1926. *La filosofía presocrática.* Kazán, 1918. *Los antiguos atomistas griegos.* Bakú, 1946. *La moral de Epicteto.* Kazán, 1912.
Mashkin, N. A.: *Historia de la antigua Roma.* Moscú, 1956.
Pisarev, D. I.: *El idealismo de Platón,* en *Obras,* t. I. Moscú, 1955.
Ranovich, A. B.: *El helenismo y su papel histórico.* Moscú-Leningrado, 1950.
Serguiéev, V. S.: *Historia de la antigua Grecia,* 2ª ed. Moscú, 1948.
Tannery, P.: *Los primeros pasos de la ciencia griega.* San Petersburgo, 1902.
Timoshenko, V. E.: *Sobre el carácter del materialismo de Demócrito,* en "Problemas de filosofía", núm. 3. Moscú, 1954.
Tronski, I. M.: *Historia de la literatura grecorromana,* 2ª ed. Leningrado, 1951.
Trubetskoi, S. N.: *Curso de historia de filosofía antigua,* parte 1-2. 3ª ed. Moscú, 1915.
Utchenko, S. I.: *Las luchas políticas en Roma en vísperas de la caída de la República.* (Estudios sobre la historia de las ideas políticas en el siglo I a.n.e.) Moscú, 1952.
Vladimirski, F. S.: *La antropología y cosmología de Nemesio, obispo de Emesa, y sus relaciones con la filosofía antigua y la patrística.* Zhitómir, 1912.
Zeller, E.: *Estudio sobre la historia de la filosofía griega.* Moscú, 1913.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE LA EPOCA DEL FEUDALISMO (SU DESARROLLO HASTA LA FORMACION DE LAS RELACIONES CAPITALISTAS)

OBRAS DE LOS CLÁSICOS DEL MARXISMO-LENINISMO

* Marx, C., y Engels, F.: *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica,* trad. de Wenceslao Roces, Ed. Grijalbo. México, D. F., 1958.
* Marx, C.: *El Capital,* t. III, 2ª parte, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1947.
— *Apuntes cronológicos,* en "Archivo de Marx y Engels", t. V. Leningrado, 1938. Tomo VI. Leningrado, 1939.
— *Apuntes cronológicos sobre la historia de la India.* Moscú, 1947.
— *Secret diplomatic History of the 18th Century.* Londres, 1899.

Engels, F.: *La guerra de los campesinos en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, segunda edición, t. VII. Moscú, 1956.
— *Sobre la desintegración del feudalismo y el desarrollo de la burguesía.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XVI, 1ª parte.
— *El socialismo jurídico.* Ibíd.
— *Carta a Marx del 6 de junio de 1853.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas.* Leningrado, 1953.
Lenin, V. I.: *Una destrucción más del socialismo. Obras*, t. XX.
— — *Acerca del Estado.* V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*, trad. esp. Moscú, 1948.

PAISES DE ORIENTE

FUENTES

China

Bao Pu-tsi [Obras de Bao Pu-tsi]. Del libro *Chutsitischen* (Colección de obras filosóficas en ocho tomos), t. VIII. Shanghai, 1954 (en chino).
Chan Tsai: *Chen min* [*La verdadera sabiduría*]. Del libro *Chan-tsitrihuanshu* (Obras completas de Chan Tsai). Shanghai, 1935 (en chino).
Chu Si: *Chu-tsi tsiuanshu* [Obras completas de Chu Si]. Sibubeiyao, (apartado "Filósofos"), libros 162-165 (en chino).
Chun Chan-tun: *Chanian* [Discursos verídicos]. Del libro *Historia de la segunda dinastía Han*, libro 79 (en chino).
E Shi: *Shuisin ventsi* [Obras de Shui-Sin]. *Sibutsunkan*, libro 261 (en chino).
Hu Tun-lin: *Chichilu* [Notas del conocimiento diario]. "Sibutsunkan", libro 339 (en chino).
Huan Tsun-si: *Minchu siuen.* Shanghai, 1935. *Nanlei venen* [*Obras de Nanlei*]. *Sibutsunkan*, libro 186; *Sun-Huan siuean.* Shanghai, 1939 (en chino).
Liu I-tsin, Liu Siao-biao: *Sihsho siniui* [Divulgación de las nuevas reflexiones]. "Chutsitsichen", t. VIII.
Sian Siu, Ho Sian: *Chuan-tsi chu*, o *Nanjuachentsin* [Comentarios sobre el libro de Chuan-tsi], libro 69. "Sibutsunkan" (en chino).
Tai Tun-yuan: *Men-tsi i shu chen.* [Interpretación demostrativa del libro Men-tsi]; *Yuan Chou* [El bien original]. Pekín, 1956 (en chino).
Tun-Chun-Shu: *Chuntsin faldu. Sibutsunkan*, libro VII (en chino).
Van Bi: *Lao Tsi-chu* [Comentarios al libro *Lao Tsi*], en el libro *Chutsitsichen*, tomo III (en chino); *Chou-i Liueli* [Principios fundamentales de *El libro de las mudanzas*], trad. rusa de A. A. Petrov en su libro *Van Bi.* Moscú-Leningrado, 1936.
Wan Chen: *Shen mi lun* [Sobre la mortalidad del alma]. En el libro *Historia de la dinastía Lian*, cap. 42 del apartado "Ben-chuan" (en chino).
Wan Chuan-Shan: *Van Chuan-shanishu* [Obras póstumas de Van Chuan-shan]. Shanghai, 1935 (en chino).
Wan Chun: *Lun hen* [Reflexiones críticas]. *Chutsitsichen*, t. VII.
Wan Fu: *Tsianfulun* [Reflexiones de un desconocido], del libro *Chutsitsichen*, t. VIII.
Wan Yan-Min: *Yan-min tsiuantsi* [Obras completas de Wan Yan-Min]. Shanghai, 1936 (en chino).

India

Bibliotheca Buddica. Recopilación de textos budistas originales traducidos bajo la dirección de S. F. Oldenburg y F. I. Scherbatski, t. I-XXX. San Petersburgo-Leningrado, 1897-1936.
[Taranatha]: *Historia del budismo en la India. Obras de Daranata.* trad. del tibetano, por V. Vasiliev, en el libro *El budismo, sus dogmas, historia y literatura*, 3ª parte. San Petersburgo, 1869.
Tulsi Das: *Ramayana, o Ramacharitamanasa. El mar de las aventuras de Rama*, traducción del hindú, comentarios y artículo de introducción de A. P. Baránnikov. Moscú-Leningrado, 1948.

Japón

Andro Sioeki: *Leyes que rigen verdaderamente en la naturaleza*, en *Obras completas de filosofía japonesa*. t. IX. Tokio, 1936 (en japonés).
Ito Dzinsai: *Problemas de la juventud*. "Nijonriniijen", t. V (en japonés).
— *Interpretación justa de "Lun-iui" y "Men-tsi"*. "Nijonrinriijen", t. V (en japonés).
Kaibara Ekiken (Ekken): *Las grandes dudas*. "Nijorinriijen", t. VIII (en japonés).
Muro Kiuso: *Conversaciones en Tsurugadai* ['Siundai dzatsuaya"] (en japonés).

Irán

Abú Bakr ar-Rasi: *El libro del misterio de los misterios*. en la obra de U. I. Karimov, *El libro del misterio de los misterios, obra desconocida de ar-Rasi*. Tashkent, 1957.
[Abu-l-Hasán ben Alí]: *Siaset-Name. Libro de la gobernación de Nizam-al-Mulka, visir del siglo XI*. Moscú-Leningrado, 1949.
Al-Ghazzali: *Critère de l'action*. Versión francesa y estudio analítico de H. Hachem. Prefacio de H. L. Massignon. París. Maisonneuve, 1945.
Rashid-ad din: *Recopilación de crónicas*, t. I-III. Moscú-Leningrado, 1952-1946.
Rumi: *Parábolas*. Moscú, 1957.

Países árabes

Abentofail: *Novela de Hag, hijo de Yaqzan*, trad. por I. Kuzmin. Petrogrado, 1920.
* Abuchafar Abentofáil: *El filósofo autodidacto*, trad. de F. Pons Boigues. Col. Austral, Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1954.

Trabajos de investigación y síntesis

Alexéiev, V.: *La doctrina de Confucio en la síntesis china*, en "Oriente", libro 3. Moscú-Petrogrado, 1923.
Anikéiev, N. P.: *Sobre la historiografía de la filosofía india*, en "Problemas de Filosofía", núm. 2. Moscú, 1957.
[Inouie Tetsudziro]: *Tetudzhiro Inuie. Filosofía japonesa*, en *Historia universal de la Filosofía*, en dos tomos, bajo la dirección de W. Wundt, G. Oldenberg y otros, tomo I. San Petersburgo, 1910.
Ivanov, M. S.: *Esbozo de historia del Irán*. Moscú, 1952.
Karimov, U. I.: *Una obra desconocida de ar-Rasi, "El libro del misterio de los misterios"*. Tashkent, 1957.
Krachkovski, I. Y.: *Obras escogidas*, t. I-III. Moscú-Leningrado, 1955-1956.
Lévchenko, M. V.: *Historia de Bizancio*. Moscú-Leningrado, 1940.
Informes presentados por la delegación soviética al XXIII Congreso Internacional de Orientalistas. (Secciones de estudios islámicos, de estudios hindúes, del Irán, de Armenia y de Asia Central.) Moscú, 1954.
Oldenburg, S.: *El budismo y las leyendas budistas*. San Petersburgo, 1895.
Oriente. Recopilación primera: *Literatura de China y Japón*. Moscú, 1935. Recopilación segunda: *Literatura persa de los siglos X al XV*. Moscú, 1935.
Petrov, A. A.: *Van Bi* (De la historia de la filosofía china). Moscú-Leningrado, 1936. *Wan Chun, materialista de la Antigua China*. Moscú, 1954.
Pigulévskaia, N.: *Las ciudades del Irán en la Alta Edad Media*. Moscú-Leningrado, 1956.
Radul-Zatulovski, Y. B.: *Tai Chen, eminente sabio chino*, en "Problemas de Filosofía", núm. 4. Moscú, 1954. *El confucianismo y su propagación en el Japón*. Moscú-Leningrado, 1947. *La filosofía materialista de Ito Dzinsai* (1627-1795), en "Estudios soviéticos sobre Oriente", II. Moscú-Leningrado, 1941.
Scherbatskoi, F. I.: *La teoría del conocimiento y la lógica según la doctrina de los budistas más tardíos*, partes 1-2. San Petersburgo, 1903-1909.
Uspenski, F. I.: *Historia del Imperio bizantino*. t. III. Moscú-Leningrado, 1948. *Ensayos sobre historia de la cultura en Bizancio*. San Petersburgo, 1891.

Valdenberg, V.: *Las ideas filosóficas de Miguel Psellos*, en "Documentos bizantinos". Moscú-Leningrado, 1945.
Zhúkov, E.: *Historia del Japón*. Compendio. Moscú, 1939.

PUEBLOS DE LA U.R.S.S.

FUENTES

Asia Central

Antología de la poesía tadjika desde la Antigüedad hasta nuestros días. Moscú, 1951.
Antología de la poesía turkmenia. Moscú, 1949.
Antología de la poesía uzbeka. Moscú, 1950.
[Biruni]: *Cronologie orientalischer Völker von Albiruni* (Texto árabe.) Ed. de S. E. Sahau. Leipzig, 1923.
—, "Abu-Reihan al-Biruni (973 a 1048)", *Obras escogidas*, 1. Tashkent, 1957.
Correspondencia de Biruni con Avicena. Tashkent, 1950 (en uzbeko).
Firdusi: *Sha Nameh* (Libro de los reyes), t. I. Moscú, 1957.
Hafiz (1300-1390): *Cincuenta gacelas*, 2ª ed. Stalinabad, 1955.
Hisrou Nosir (1003-1088): *Obras escogidas*, 2ª ed. Stalinabad, 1954.
Hayyam, Omar: *Rubaiyat*. Moscú, 1955. Hayyam, Omar: *Cuadernos filosóficos de Omar Hayyam*, trad. de B. A. Rosenfeld, publicado como anexo a la obra de S. B. Morochnik y B. A. Rosenfeld, *Omar Hayyam, poeta, pensador, sabio*. Stalinabad, 1957.
Ibn-Sina: *Donish noma* (Libro del saber), trad. y prólogo de A. M. Bogoutdinov. Stalinabad, 1957.
Ibn-Sina, Abu ali (Avicena): *Cánon de la medicina*, libros I-II. Tashkent, 1954-1956.
Ibn Sina: *Livre des directives et rémarques*. Beirut-París, Vrin, 1951.
Mahtumkuli: *Poesías*. Leningrado, 1949.
Muslihiddin Saadi (1184-1291): *Obras escogidas*. Stalinabad, 1954.
Navoi: *Obras escogidas*. Tashkent, 1951.

TRANSCAUCASIA

Azerbaidján

Antología de la poesía azerbaidjana. Moscú, 1939.
Bakihánov Abbas-Kul y Aga Kudsi: *Gulistán-Iram*. Bakú, 1926.
Nizami: *Ilskender-name*, t. I II. Moscú, 1953.
Nizami Giandjevi: *Hosrov y Shirin*. Bakú, 1955.

Georgia

Monumentos escritos de la época de Rustaveli. Leningrado, 1938.
Petritsi, Ioann: *Estudio sobre la filosofía platónica y de Proclo Diadoco*, trad. del georgiano y comentarios de I. D. Panstjav *(Ioan Petritsi y sus ideas filosóficas)*. Tbilisi, 1942. *Trabajos*, t. I-II. Tbilisi, 1940-1947 (en georgiano).
Rustaveli, Shotá: *El caballero de la piel de tigre*. Moscú, 1953.

Armenia

Antología de la poesía armenia desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días. Moscú, 1940.
Bagramián, Moisés: *Nuevo libro llamado exhortación*. Madrás, 1873 (en armenio).
David "El invencible": *El libro de los límites*. Constantinopla, 1731 (en armenio).
Davín de Sasún, epopeya popular de Armenia. Moscú-Leningrado, 1939.
Eznik: *Refutación de las sectas*, trad. de G. Ezov, en "Revista del Ministerio de Instrucción Pública", núm. 4. San Petersburgo, 1858.

Hosh Mjitar: *Código armenio*, trad. del armenio antiguo por A. A. Papovián. Ereván, 1954.
[Horenatzi, Moisés]: *La historia de Armenia de Moiés Horenatzi*, 2ª ed. Moscú, 1893.
Problemas y soluciones de Anani Shirakatsi, matemático armenio del siglo VII, ed. y trad. de I. A. Orbeli. Petrogrado, 1918.
Shaamirián, Shaamir: *El libro llamado "Acechanzas de la ambición", para combatir los abusos*. Tiflis, 1913 (en armenio).
Shirakatsi, Anani: *Geografía armenia del siglo VII de J.C.* San Petersburgo, 1877 (en armenio).
Tatevatsi, Gregorio: *El libro de las preguntas*. Constantinopla, 1729 (en armenio antiguo).
Vorotnetsi, Juan: *Aanálisis de las "Categorías" de Aristóteles. Breve análisis de problemas muy difíciles de Porfirio*, texto, prólogo y comentarios de V. K. Chaloián. Ereván, 1956. [*Obras*] Compuesta de las manifestaciones de filósofos. *(Sobre los elementos)*, en "Revista del archivo de documentos históricos de Ereván", tomo III. Ereván, 1956.

Trabajos de investigación y síntesis

Adamián: *Las ideas estéticas de la Armenia feudal* (Período del alto feudalismo). Ereván, 1955.
Alisher Navoi. (Recopilación de artículos. En el V centenario de su nacimiento. 1441-1941). Moscú-Leningrado, 1946.
Arevshatián, S.: *La doctrina de Gregorio Tatevatsi sobre el alma*, en el "Boletín de la Academia de Ciencias de Armenia", Ciencias Sociales, núm. 7. Ereván, 1956.
Arevshatián, S., y Lalafarián, S.: *La obra de Juan Vorotnetsi "Sobre los elementos"*, en "Revista del Archivo de documentos históricos de Ereván", t. III. Ereván, 1956.
Bertels, E. E.: *Abul-Kasim Firdusi y su obra*. Leningrado-Moscú, 1935.
Bertels, E. E.: *Navoi*. Moscú-Leningrado, 1948.
Bertels, E. E.: *Nizami. La obra del poeta*. Moscú, 1956.
Biruni. Artículos recopilados bajo la dirección de S. P. Tolstov. Moscú-Leningrado, 1950.
Boboutdinov, A. M.: *Un gran monumento del pensamiento filosófico del pueblo tadjiko*, en "Problemas de Filosofía", núm. 3. Moscú, 1948.
Chaloián, V. K.: *La doctrina de Eznik Kojbetsi, filósofo armenio del siglo V*. Ereván, 1940. *La filosofía de David "El Invencible"*. Ereván, 1946.
Chariev, G. A.: *Sobre la historia de las ideas sociales en Turkmenia*. Ashjabad, 1954 (en turkmeno).
Diákonov, M. M.: *Firdusi. Su vida y su obra*. Moscú-Leningrado, 1940.
Documentos históricos sobre el pensamiento progresivo filosófico-social en el Uzbekistán, bajo la dirección de I. M. Muminov. Tashkent, 1957.
El gran poeta uzbeko Alisher Navoi. Recopilación de artículos. Tashkent, 1948.
Firdusi. 934-1934. Leningrado, 1934.
Gabrielián, G.: *Historia del pensamiento filosófico armenio*, t. I. Ereván, 1956 (en armenio).
Gafúrov, B.: *Compendio de historia del pueblo tadjiko*, t. I, 3ª ed. Moscú, 1955.
Gulizade, M. Y.: *Nizami Gniandjevi (Su vida y su obra)*. Bakú, 1953.
Hidasheli, Shalva: *Ioanne Petritsi*. Tbilisi, 1956 (en georgiano).
— *Sobre la historia de las ideas filosóficas en Georgia en la Edad Media*, en "Trabajos del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Georgia", t. VI. Tbilisi, 1955 (en georgiano).
— *Tendencias fundamentales de las ideas sociales y filosóficas en la Georgia feudal*. Tbilisi, 1952 (en georgiano).
Honigman, E.: *Piotr Iver y las obras del Seudo-Dionisio Areopagita*, trad. del francés, introducción de Sh. I. Nutsubidze. Tbilisi, 1955.
Huseinov, G. N.: *Abul Hasán Bahmaniar, filósofo azerbaidjano del siglo XI*. "Informes de la Academia de Ciencias de Azerbaidján", t. III, núm. 5. Bakú, 1947. *Sobre el tratado filosófico de Fisuli "Matlaul etigad"* ["La ascensión de las ideas"]. "Informe de la Academia de Ciencias de Azerbaidján, t. III, núm. 3. Bakú, 1947.

"Ibn Sina": *Documentos de la sesión científica de la Academia de Ciencias de Uzbekistán, en conmemoración del milenario de Ibn Sina.* Tashkent, 1953.
Ioannesián, A. R.: *José Emin.* Ereván, 1945 (en armenio).
Jachaturián, A. B.: *Sobre la historia de las ideas sociales y filosóficas progresivas en Armenia durante la segunda mitad del siglo XVIII*, en "Cuadernos científicos del Instituto de Pedagogía *Lenin* de Moscú", t. XCV, Cátedra de Filosofía, fascículo 1. Moscú, 1956.
Kasúmov, M. M.: *El materialismo de Omar Hayyam según su "Rubaiyat"*, en "Boletín de la Academia de Ciencias de Azerbaidján", núm. 1. Bakú, 1947.
Makovelski, A. Q.: *Nizamiana*, en "Trabajos del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Azerbaidján", t. I. Bakú, 1945. *Las ideas filosóficas y político-sociales de Nizami*, en "Trabajos del Instituto de Historia y Filosofía de la Academia de Ciencias de Azerbaidján", t. VIII, Filosofía. Bakú, 1955.
Manandián, Y. A.: *Estudio crítico de la historia del pueblo armenio*, t. I-III. Ereván, 1952 (en armenio).
Momdzhián, J.: *Sobre la filosofía de David "El Invencible"*, en "Boletín de la Academia de Ciencias de Armenia", Ciencias Sociales, núm. 1. Ereván, 1948 (en armenio).
Morochnik, S. B.: *Las ideas filosóficas de Omar Hayyam.* Stalinabad, 1952.
Mujamédov, U.: *Mártires de la ciencia.* Tashkent, 1957 (en uzbeko).
Muminov, I. M.: *Desarrollo del pensamiento filosófico-social en Uzbekistán* (del siglo X a comienzos del XX), en "Trabajos de la Universidad Nacional uzbeka *Alisher Navoi*", nueva serie, núm. 54. Samarcanda, 1954.
Nutsubidze, Sh.: *Historia de la filosofía georgiana*, t. I. Tbilisi, 1956 (en georgiano). *Rustaveli y el Renacimiento.* Tbilisi, 1947. *El misterio del Seudo-Dionisio Areopagita.* Tbilisi, 1942.
Pantsjava, I. D.: *El pensamiento filosófico en Georgia del siglo IV al XII.* Moscú, 1938. *Elementos dialécticos en la filosofía georgiana de los siglos XI y XII.* Tbilisi, 1937.
Rainov, T. I.: *Los grandes sabios del Uzbekistán* (siglos IX al XI). Tashkent, 1943.
Salie, M.: *El gran sabio uzbeko Mohamed Al Joresma.* Tashkent, 1954.
Seid-Zade, A. A.: *La doctrina de los cuatro elementos y su lugar en la historia de la filosofía medieval azerbaidjana* (Comunicación I). "Materiales de la Academia de Ciencias de Azerbaidján", t. XIII, núm. 2. Bakú, 1957.
Semiónov, A. A.: *Abu-Ali Ibn-Sina* (Avicena). Stalinabad, 1953. *Nasiri-Hosrov y el mundo espiritual y material.* Instituto de Estudios Orientales del Turkestán. Tash Karu, 1923.
Shad. P. G.: *La teoría del conocimiento de Ibn-Sina. "De la historia de la filosofía".* Moscú, 1957. (Cuadernos científicos de la Academia de Ciencias Sociales adjunta al C. C. del P. C. U. S., fasc. 28.)
Zahidov, V. Y.: *Al Biruni como pensador*, en "Boletín de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., serie de Historia y Filosofía", t. VI, núm. 2. Moscú, 1949. *Alisher Navoi, gran poeta y pensador uzbeko.* Tashkent, 1948.
Zakúev, A. K.: *Las ideas filosóficas de Fisuli*, en "Trabajos del Instituto de Historia y Filosofía de la República del Azerbaidján", t. VIII, Filosofía. Bakú, 1955.

Rusia (siglos IX al XVI)

Canto de las huestes del príncipe Igor, hijo de Sviatoslav y nieto de Oleg. Moscú, 1954.
Ermolai-Erasmus: *La agrimensura como medida de buen gobierno para los reyes.* "Trabajos de la Comisión de Arqueología durante los años 1923-1925", fasc. 33. Leningrado, 1926.
La leyenda de Avraami Palitsin. Moscú, 1955.
Máximo el Griego: *Obras*, traducidas al ruso, partes 1-2. Monasterio de Tróitskaia, 1910.
Meditaciones de un monje del príncipe Vassián acerca de la inconveniencia de que los monasterios posean feudos, en "Lecturas en la sociedad de Historia Antigua de Rusia", parte III. Moscú, 1859.
Mensaje del padre Eleázarov, del monasterio de Filoteo, al Gran Príncipe Vasili Ioánnovich, 1863.

Mensaje del padre Eleázarov, del monasterio de Filoteo, al gobernador del Gran Príncipe en Pskov..., 1861.
Mensaje del zar Ioann Vasílevich a Máximo el Griego sobre la herejía de Mateo Baskin, 1554. Actas históricas, recopiladas y publicadas por la Comisión de Arqueología, t. I, núm. 161. San Petersburgo, 1841.
Nil Sorski, fundador de la vida monástica en Rusia y sus reglas para vivir como monje. San Petersburgo, 1864.
Peresvetov, I.: *Obras*. Moscú-Leningrado, 1956.
Relato de los años pasados, partes 1-2. Moscú-Leningrado, 1950.
Viaje de Afanasi Nikitin por tres mares, de 1466 a 1472. Moscú-Leningrado, 1948.
Volotski, Yosif: *El educador, o refutación de la herejía de los judaizantes*, 3ª ed. Kazán, 1896.
Zinovi (Otenski): *Verdadera declaración para los que preguntan sobre la nueva doctrina*. Kazán, 1863. *El mensaje locuaz*. Moscú, 1880.

Trabajos de investigación y síntesis

Arjánguelski, A. G.: *Nil Sorski y Vassián Patrikiéev. Sus trabajos literarios e ideas en la antigua Rus*, Ensayo histórico-literario. San Petersburgo, 1882.
Budovnit, I. U.: *Obras político-sociales en la Rusia de lsiglo XVI*. Moscú-Leningrado, 1947.
Grékov, B. D.: *La Rus de Kiev*. Moscú, 1953.
Gudzi, N. K.: *Historia de la literatura rusa antigua*, 6ª ed. Moscú, 1956.
Historia de las ciencias naturales en Rusia, t. I, parte 1. Moscú, 1957.
Historia de la cultura en la antigua Rus, t. I-II. Moscú-Leningrado, 1948-1951.
Ikónnikov, V. S.: *Máximo el Griego y su tiempo*. Kiev, 1915.
Kazakova, N. A., y Lurie, Y. S.: *Los movimientos antifeudales y heréticos en la Rus, desde el siglo XIV a comienzos del XVI*. Moscú-Leningrado, 1955.
Kostomárov, N. I.: *Los librepensadores de la Gran Rusia en el siglo XVI*. Moscú-Leningrado, 1955.
Plejánov, G. V.: *Historia de las ideas sociales en Rusia*, parte 2, en *Obras*, t. XX. Moscú-Leningrado, 1925.
Ráikov, B. E.: *Ensayos sobre la historia de la concepción heliocéntrica en Rusia. Las ciencias naturales en el pasado de Rusia*, 2ª ed. Moscú-Leningrado, 1947.
Ráinov, T.: *La ciencia en Rusia durante los siglos XI-XVII*, partes 1-3. Moscú-Leningrado, 1940.
Rzhiga, V. F.: *La polémica de los "josefistas" y los "nestiazhatelis"*, "Boletín de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.", Sección de Ciencias Humanas, núm. 10, 1929. *La labor literaria de Ermolai-Erasmus*, en "Trabajos de la Comisión de Arqueología de 1923 a 1925", fasc. 33. Leningrado, 1926. *Peresvétov, publicista del siglo XVI*, en "Lecturas en la Sociedad de Historia Antigua de Rusia", libro 1. Moscú, 1908.
Trajtenberg, O. V.: *El pensamiento político-social de Rusia durante los siglos XV-XVII*, en el libro *De la historia de la filosofía rusa*. Leningrado, 1951.

EUROPA OCCIDENTAL

FUENTES

Abelardo, P.: *Historia de mis infortunios*, trad. del latín. San Petersburgo, 1902.
Antología de historia de la Edad Media, t. II, parte 1. Moscú, 1938. (Fragmentos de las obras de Abelardo, Alberto el Magno, Rogerio Bacon, Tomás de Aquino y otros.)
Fouillée, A.: *Fragmentos de obras de grandes filósofos*. Moscú, 1895. (Fragmentos de las obras de Anselmo, arzobispo de Canterbury, y otros.)
[Orígenes]: *Obras de Orígenes, maestro de Alejandría, en ruso*, fasc. 1. *De los principios*. Kazán, 1899.
San Agustín: *La ciudad de Dios*. Kiev, 1905.

Trabajos de investigación y síntesis

Fedótov, G. P.: *Abelardo.* Petrogrado, 1924.
Renán, E.: *Averroes y el averroísmo. Obras* de Renán en 12 tomos, t. VIII. Kiev, 1903.
Sidorova, N. A.: *Ensayos sobre la historia de la cultura urbana en Francia.* (El papel reaccionario de la Iglesia Católica en el progreso de la cultura medieval.) Moscú, 1953.
Trajtenberg. O. V.: *Desarrolo del materialismo y su lucha contra el idealismo en el período de las primeras revoluciones burguesas* (Fines del siglo XVI a principios del XVII.) Moscú, 1956.
Vladislávlev, M.: *La Lógica escolástica.* San Petersburgo, 1872.
Zeuthen, G.: *Historia de las matemáticas en la Antigüedad y en la Edad Media.* Moscú-Leningrado, 1938.

CAPITULO IV

LA FILOSOFIA EN LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL Y CENTRAL DURANTE EL PERIODO DE FORMACION DEL CAPITALISMO (SIGLOS XV Y XVI)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *Trabajos preparatorios de "La Sagrada Familia".* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. III.
* — *El Capital,* t. I, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1946.
* Marx, C., y Engels, F.: *Manifiesto del Partido Comunista.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, trad. esp., t. I. Moscú, 1951.
* — *La revolución española.* Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.
Engels, F.: *La guerra de los campesinos en Alemania.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. VII. Moscú, 1956.
* — *Del socialismo utópico al socialismo científico.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* ed. cit., t. II.
— *Dialéctica de la naturaleza.* Moscú, 1955.
* Lenin, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. cit. Moscú, 1948.
— *Cuadernos filosóficos.* Leningrado, 1947.

FUENTES

Bruno, G.: *Diálogos,* trad. del italiano. Dirección y prólogo de M. A. Dynnik. Moscú, 1949. *La expulsión de la bestia triunfante.* San Petersburgo, 1914. *Del entusiasmo heroico.* Moscú, 1953.
* Bruno, Giordano: *De la causa, principio y uno,* trad. de Angel Vassallo. Buenos Aires, 1941.
Campanella: *La ciudad del Sol,* trad. del italiano y comentarios de F. A. Petrovski. Moscú-Leningrado, 1954.
Cardano, G.: *De mi vida.*
Comenius, Juan Amós: *El mundo de los seres sensibles en cuadros o representación y enumeración de todos los objetos más importantes en el mundo y en la acción de la vida,* 2ª ed. Moscú, 1957.
Erasmo de Rotterdam: *Lamento del mundo,* en "Problemas de Filosofía", núm. 5. Moscú, 1955. *Elogio de la locura.* Moscú, 1938.
Leonardo de Vinci: *Obras escogidas sobre ciencias naturales.* Leningrado, 1955. *Obras escogidas,* en dos tomos. Moscú-Leningrado, 1935. *El libro de la pintura.* Moscú, 1934.
Maquiavelo, Nicolás: *El Príncipe* y *Discursos sobre los tres primeros libros de Tito Livio.* San Petersburgo, 1869. *Obras,* t. I, bajo la dirección de A. K. Dzhivelégov. Moscú-Leningrado, 1934.

* Maquiavelo, N.: *Obras políticas*, trad. de E. V. Navarro, Librería Editorial "El Atenco". Buenos Aires, 1952.
Montaigne, M.: *Ensayos*, libro I, trad. de A. S. Bobóvich, introducción de F. A. Kogan-Bernstein y M. P. Baskin. Moscú-Leningrado, 1954.
* Moro, Tomás: *Utopía*, versión del latín por Agustín Millares Carlo. En *Utopías del renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. México-Buenos Aires, 1956.
Nicolás de Cusa: *Obras filosóficas escogidas*. Moscú, 1937.
* Vives, J. L.: *De las disciplinas* (Primera parte, *Causas de la corrupción de las artes en general*), *en Obras completas*, t. II. M. Aguilar, edicor. Madrid, 1948. *Introducción a la sabiduría*, Biblioteca de Autores Españoles, t. 65. M. Rivadeneyra, editor. Madrid, 1873. *Tratado del alma*. Espasa Calpe-Argentina. Buenos Aires-México, 1945.

Trabajos de investigación y síntesis

Alexéiev, M. P.: *Las fuentes eslavas de la "Utopía" de Tomás Moro*. Moscú, 1955.
Baskin, M. P.: *La ideología de la sociedad en la época de la gestación del capitalismo*. Moscú-Leningrado, 1930.
Dynnik, M. A.: *Las ideas filosóficas y estéticas de Leonardo de Vinci*, en "Problemas de Filosofía", núm. 4. Moscú, 1952.
Gukovski, M. A.: *El Renacimiento italiano*, t. I. Leningrado, 1947.
Herzen, A. I.: *El diletantismo en la ciencia; Cartas sobre el estudio de la naturaleza. Obras*, en treinta tomos, t. III. Moscú, 1954. (También en Herzen, A.: *Obras filosóficas escogidas*, trad. esp. de J. Vento. Moscú, 1956.)
Infeld, Leopoldo: *De Copérnico a Einstein*, en "Problemas de Filosofía", núm. 4. Moscú, 1955.
Kruzhkov, V. S.: *Tomás Campanella (En el tercer centenario de su muerte)*, en "Ciencias soviética", núm. 4. Moscú, 1939.
Lafargue, Paul: *Campanella*. Moscú-Leningrado, 1926.
Lázarev, V. N.: *Leonardo de Vinci* (1452-1952). Moscú, 1952.
Morton, A. L.: *La utopía inglesa*. Moscú, 1956.
Nador, Dierd: *Leonardo, filósofo del Renacimiento*, en "Problemas de Filosofía, número 4. Moscú, 1956.
"Nicolás Copérnico". Recopilación de artículos y materiales con motivo del 410 aniversario de su muerte (1543-1953). Moscú, 1955.
Rozhitsin, V. S.: *Giordano Bruno y la Inquisición*. Moscú, 1955.
Smirin, M. M.: *La reforma popular de Thomas Munzer y la gran guerra campesina*. segunda edición. Moscú, 1955.
Scheglov, V. P.: *Giordano Bruno y su cosmogonía*. Tashkent, 1956.

CAPITULO V

LA LUCHA DEL MATERIALISMO Y DEL IDEALISMO DURANTE EL PERIODO DE LAS PRIMERAS REVOLUCIONES BURGUESAS DE LOS PAISES DE EUROPA OCCIDENTAL (FINES DEL SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVIII)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismc

* Marx, C., y Engels, F.: *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica*, trad. de Wenceslao Roces. Ed. Grijalbo. México, D. F., 1958.
— *Elecciones en Inglaterra. Tories y whigs. Obras.*
* — *La burguesía y la contrarrevolución*. C. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I. Moscú, 1955.
* — *Tesis sobre Feuerbach*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II. Moscú, 1952.
Marx, C.: *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú, 1953.
* Engels, F.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II.
— *Introducción a la edición inglesa del folleto "Del socialismo utópico al socialismo científico"*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XVI, 2ª parte.

* — *Anti-Dühring*, trad. de W. Roces. México, D. F., 1945.
— *Dialéctica de la naturaleza*. Moscú, 1955.
* Lenin, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo*. Moscú, 1948.
— *Exposición, análisis y crítica de la filosofía de Leibniz*, en "Cuadernos filosóficos. Leningrado, 1947.

FUENTES

Italia

Galilei, Galileo: *Diálogos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias que tratan de la mecánica y el movimiento local... con un apéndice sobre los centros de gravedad de distintos cuerpos*, en *Obras*, t. I. Moscú-Leningrado, 1934. *Diálogo de los dos máximos sistemas del mundo, el ptolemaico y el copernicano*. Moscú-Leningrado, 1948. *Mensaje a Francisco Ingoli*, del libro *Galileo Galilei*. 1564-1642; *Artículos en conmemoración del tercer aniversario de la muerte de Galileo Galilei*. Moscú-Leningrado, 1943.
Vico, J. B.: *Principios de la nueva ciencia*, trad. y comentarios de A. A. Guber; dirección e introducción de M. A. Livshiz. Leningrado, 1940.

Inglaterra

Bacon, F.: *La nueva Atlántida. Experimentos y preceptos morales y políticos*, traducción de Z. E. Alexándrova, comentarios de F. A. Kogan-Bernstein. Moscú, 1954. *Nuevo Organo*. Moscú, 1938. *De los principios y comienzos*, trad. del latín de A. N. Guterman. Moscú, 1937.
Bacon, F.: *Obras*, en dos tomos, trad. de P. A. Bibikov. San Petersburgo, 1874.
Berkeley, J.: *Ensayo de la nueva teoría de la visión*, trad. del inglés por A. O. Makovelski. Kazán, 1912. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, traducción del inglés por E. F. Debólskaia. San Petersburgo, 1905. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Moscú, 1937.
Hobbes, T.: *Obras escogidas*, trad. de A. Guterman con prólogo de A. Deborin. Moscú-Leningrado, 1926. *Leviathan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, prólogo y dirección de A. Cheskis. Moscú, 1936. *Fundamentos filosóficos de la doctrina sobre la ciudadanía*, trad. del latín de V. Pogoski. Moscú, 1914.
* Hobbes, T.: *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. de M. Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica. México, 1940.
Hume, D.: *Historia natural de la religión. Diólogos sobre la religión natural. De la inmortalidad del alma. Del suicidio*. Yúriev, 1909. *Investigación sobre el entendimiento humano*, 2ª ed. Petrogrado, 1916. *Ensayos*, trad. de M. O. Hershenzon. Moscú, 1896.
Locke, J.: *Pensamientos sobre educación. De la educación de la inteligencia. Sobre la enseñanza. Escuelas de trabajo. Obras pedagógicas*. Moscú, 1939. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Moscú, 1898.
Newton, I.: *Lecciones de óptica*, trad., comentarios y dirección de S. I. Vavílov. Leningrado, 1946. *Principios matemáticos de filosofía natural*, trad. de N. A. Krilov. *Obras del académico A. N. Krilov*, t. VII. Leningrado, 1936. *Trabajos de matemáticas*. Moscú-Leningrado, 1937. *Tratado de óptica*, trad. de la 3ª ed. inglesa de 1721 con notas de S. I. Vavilov. Moscú-Leningrado, 1927.
Toland, J.: *Obras escogidas*, trad. del inglés y del latín, y prólogo de A. Deborin. Moscú-Leningrado, 1927.
Winstanley, J.: *Folletos escogidos*. Introducción de V. P. Volguin. Moscú-Leningrado, 1950.

Francia

Descartes, R.: *Geometría, con un apéndice de trabajos escogidos de P. Fermat y correspondientes de Descartes*, trad. de A. P. Yushkévich. Moscú-Leningrado, 1938. *Obras escogidas*, introducción y dirección de V. V. Sokólov. Moscú, 1950. *Cos-*

mogonia. Dos tratados. Moscú-Leningrado, 1934. *Discurso del método con apéndices. Dióptrica, Meteoros y Geometría,* trad., artículos y comentarios de G. G. Sliujarev y A. P. Yushkévich. Leningrado, 1953. *Obras,* t. I. Kazán, 1914.

* Descartes, R.: *Discurso del método,* trad., estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente. Madrid, 1954.

Gassendi, P.: *En vano los aristotélicos se privaron de la libertad de filosofar,* en "Problemas de Filosofía", núm. 4. Moscú, 1956. *De la verdad y sus criterios. De los átomos.* Véase de A. Deborin, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía,* t. I. Moscú, 1924.

Malebranche, N.: *La busca de la verdad,* t. I-II. San Petersburgo, 1903-1906.

Países Bajos

Dacosta, U.: *Sobre la mortalidad del alma. Ejemplo de una vida.* Moscú-Leningrado, 1934.

Spinoza, B.: *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I-II, bajo la dirección de V. V. Sokólov. Moscú, 1957.

* — *Tratado de la reforma del entendimiento,* traducción de M. H. Alberti, en *Obras escogidas* (Colección Clásicos Inolvidables. Librería "El Ateneo", Editorial. Buenos Aires, 1953). *Etica,* en *Obras escogidas,* ed. cit. *Tratado teológico-político,* trad. de E. Reus y Bahamonde, en *Obras escogidas,* ed. cit.

Alemania

Leibniz, G. G.: *Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1908. *Nuevos ensayos sobre el entendimento humano,* trad. de P. S. Yushkévich. Moscú-Leningrado, 1936.

— *Cartas y trabajos relacionados con Rusia y con Pedro el Grande,* ed. de V. Gerie. San Petersburgo, 1873.

* — *Opúsculos filosóficos,* trad. de Manuel G. Morente, Colección Universal, Calpe. Madrid, 1919.

Trabajos de investigación y síntesis

Asmus, V. F.: *Descartes.* Moscú, 1956. *Ensayos sobre historia de la dialéctica en la nueva filosofía,* 2ª ed. Moscú-Leningrado, 1930.

Bijovski, V.: *La filosofía de Descartes.* Moscú-Leningrado, 1940.

Cogniot, J.: *Pierre Gassendi, renovador del epicureismo,* en "Problemas de Filosofía", número 3. Moscú, 1956.

Cheskis, L. A.: *Tomás Hobbes.* Moscú, 1929.

Chuchmarev, V. I.: *El ateísmo de Spinoza.* Jarkov, 1930 (en ucraniano). *El materialismo de Spinoza.* Moscú-Leningrado, 1927.

Danelia, S. I.: *El problema de la causalidad en la filosofía de Spinoza,* en "Trabajos del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la República de Georgia", t. VI. Tbilisi, 1955 (en georgiano).

Deborin, A.: *Ensayos sobre la historia del materialismo en los siglos XVII y XVIII,* 3ª ed. Moscú-Leningrado, 1930.

Dynnik, M. A.: *El materialismo de Francisco Bacon y su teoría del cielo,* en "El frente de la ciencia y de la técnica", núm. 10. Moscú, 1936.

Fischer, Kuno: *Historia de la filosofía moderna,* t. I. *Descartes, su vida, obras y doctrina.* San Petersburgo, 1906, t. II. *Spinoza, su vida, obras y doctrina.* San Petersburgo, 1906, t. III. *Leibniz, su vida, obras y doctrina.* San Petersburgo, 1905.

Galileo Galilei. 1564-1642, Estudios. Moscú-Leningrado, 1943.

Gerie, V.: *Leibniz y su época.* San Petersburgo, 1868.

Isaac Newton. 1643-1727. Recopilación de artículos, bajo la dirección de Vavílov. Moscú-Leningrado, 1943.

Kammari, M., y Yudin, P.: *Spinoza y el materialismo dialéctico,* en "El Bolchevique", número 21. Moscú, 1932.

Los comunistas franceses en la lucha por una ideología progresiva, trad. del francés, introducción y dirección de M. Tsebenko. Moscú, 1953.

Milner, J.: *Benito Spinoza.* Moscú, 1940.
Mitin, M.: *René Descartes y su "Discurso del método"*, en "Bajo la bandera del marxismo", núm. 8. Moscú, 1937. *Spinoza y el materialismo dialéctico*, en "Bajo la bandera del marxismo", núms. 11 y 12. Moscú, 1932.
Plejánov, J. V.: *Ensayos sobre historia del materialismo.* Moscú, 1938.
Salimova, K. I.: *El materialismo de J. Toland*, en "Problemas de Filosofía", núm. 1. Moscú, 1956.
Subbotin, A. L.: *Los principios de la gnoseología de Locke*, en "Problemas de Filosofía", núm. 2. Moscú, 1955.
Trajtenberg, O. V.: *Desarrollo del materialismo y su lucha contra el idealismo en el período de las primeras revoluciones burguesas (de fines del siglo XVI a comienzos del XVIII).* Moscú, 1956.
Vavilov, S. I.: *Isaac Newton*, 2ª ed. Moscú-Leningrado, 1945.
— *Trabajos sobre filosofía e historia de las ciencias naturales. Obras*, t. III. Moscú, 1956.
Volguin, V. P.: *Historia de las ideas socialistas*, 1ª parte. Moscú-Leningrado, 1928.
Zeuthen, G.: *Historia de las matemáticas en los siglos XVI y XVII.* Moscú-Leningrado, 1933.

CAPITULO VI

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN RUSIA DURANTE EL PERIODO DE DOMINACION DEL REGIMEN DE SERVIDUMBRE Y DE NACIMIENTO DE LAS RELACIONES BURGUESAS (SIGLO XVII Y PRIMEROS DOS TERCIOS DEL XVIII)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Engels, F.: *Notas sobre Lomonósov*, en "Problemas de Filosofía", núm. 3. Moscú, 1950.
* Lenin, V. I.: *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I. Moscú, 1948.
* — *El desarrollo del capitalismo en Rusia.* Moscú, 1950.

FUENTES

Kantemir, A. D.: *Obras, cartas y traducciones escogidas*, en dos tomos. San Petersburgo, 1867-1868.
[Krizhanich Yuri]: *El Estado ruso a mediados del siglo XVII. Manuscritos de los tiempos del zar Alexei Mijáilovich*, I-II parte. Moscú, 1859.
— *Obras, fasc. I-III.* Moscú, 1891-1892.
Lomonósov, M. V.: *Obras filosóficas escogidas*, prólogo y dirección de G. S. Vasetski. Leningrado, 1950. *Obras completas*, t. I-IX. Moscú-Leningrado, 1950-1955.
Polotski, Simeón: *Obras escogidas.* Moscú-Leningrado, 1953.
Pososhkov, I. T.: *Libro de la tacañería y de la riqueza y otras obras.* Moscú, 1951.
Prokopóvich, F.: *Palabras y discursos instructivos*, partes I-IV. 1760-1774.
Tatíschev, V. N.: *Diálogo sobre la utilidad de las ciencias y de los establecimientos de enseñanza.* Moscú, 1887. *Historia de Rusia desde los tiempos más antiguos*, libros I-II. Moscú, 1768-1774, libro IV. San Petersburgo, 1784. Libro V. Moscú, 1848.
Vishensi, Iván: *Cuatro obras de Ioann de Vishnia, monje del Monte Athos, sobre la unión de la Rusia meridional y occidental, o incorporación de la iglesia ortodoxa de Oriente a la romana de Occidente (fines del siglo XVI)*, en "Actas acerca de la historia de la Rusia meridional y occidental reunidas y editadas por la Comisión arqueológica", t. II, 1599-1637. San Petersburgo, 1865.
Wolff, G. F.: *Teoría de la generación.* Moscú, 1950.

Trabajos de investigación y síntesis

Belokúrov, S. A.: *Yuri Krizhanich en Rusia*, en el libro *Vida religiosa de la sociedad de Moscú en el siglo XVII*. Moscú, 1903.
Betiáev, Y. D.: *Las ideas sociales, políticas y filosóficas en Rusia en el período de las reformas de Pedro I*. Moscú, 1946.
Chistóvich, I.: *Teófanes Prokopóvich y su tiempo*. Moscú, 1868.
Datsink, B. D.: *Ensayo sobre las ideas políticas e históricas de Yuri Krizhanich*. Moscú, 1946.
Hombres de ciencia rusos. Ensayos sobre las figuras más destacadas de las ciencias naturales y de la técnica. Introducción de S. I. Vavílov, t. I. Moscú, 1948.
Iovchuk, M. T.: *Sobre las ideas de Tatíschev*, en "Cuadernos científicos de la Universidad Nacional de los Urales", fasc. 13. Filosofía. Sverdlovsk, 1955.
Kafenhaus, B. B.: *I. T. Pososhkov. Su vida y su obra*. Moscú, 1951.
Kedrov, B. M.: *Sobre el significado filosófico de los descubrimientos científicos de M. V. Lomonósov*, en "Problemas de Filosofía", núm. 5. Moscú, 1951.
— *La evolución de la idea del elemento en química*. Moscú, 1956.
Kuznetsov, B. G.: *Lomonósov. Lobachevski. Mendeleev. Su vida y sus ideas*. Prólogo de V. I. Komarov. Moscú-Leningrado, 1945.
— *La obra científica de Lomonósov*. Moscú, 1956.
Lomonósov. Recopilación de artículos y materiales, t. I-III. Moscú-Leningrado, 1940-1951.
Menshutkin, B. N.: *Vida de Mijail Vasílievich Lomonósov*, 3ª ed., con aportaciones de P. N. Berkov, S. I. Vavílov y L. B. Modzalevski. Moscú-Leningrado, 1947.
Morózov, A.: *Mijail Vasílievich Lomonósov (1711-1765)*, prólogo de S. I. Vavílov, 2ª edición. Leningrado, 1952.
Pekarski, P.: *Introducción a la historia de la educación en Rusia en el siglo XVIII*. San Petersburgo, 1862. *La ciencia y la literatura en la Rusia de Pedro el Grande*, t. I-II. San Petersburgo, 1862.
Picheta, V. I.: *Yuri Krizhanich y el Estado ruso (1618-1683)*, en "Documentos eslavos". Moscú, 1947.
Plejánov, J. V.: *Historia de las ideas sociales en Rusia*, parte III. *Obras*, t. XXI. Moscú-Leningrado, 1925.
Ráikov, B. E.: *Ensayos sobre historia de la concepción heliocéntrica en Rusia. Las ciencias naturales en el pasado de Rusia*. 2ª ed. Moscú-Leningrado, 1947.
Tijonrávov, N. S.: *Los librepensadores moscovitas de principios del siglo XVIII y Stefán Yavorski. Obras*, t. II. Moscú, 1898.
Vasetski, G.: *Lomonósov. Sus ideas filosóficas y político-sociales*. Moscú, 1940.
Vavílov, S. I.: *Lomonósov y la ciencia rusa*. Moscú, 1945.
— *Trabajos sobre filosofía e historia de la historia natural. Obras*, t. III. Moscú, 1956.

CAPITULO VII

LA FILOSOFIA DE LOS ILUSTRADOS Y MATERIALISTAS FRANCESES COMO PREPARACION IDEOLOGICA DE LA REVOLUCION BURGUESA DE FRANCIA EN EL SIGLO XVIII

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, tomo VIII.
— *Carta a F. Danielson del 10 de abril de 1879*. C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*. Leningrado, 1953.
* Marx, C., y Engels, F.: *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica* (Capítulo VI, ap. 3, d) "Batalla crítica con el materialismo francés), trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo. México, D. F., 1958.
Engels, F.: *La situación en Inglaterra en el siglo XVIII*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, tomo II.
* — *Del socialismo utópico al socialismo científico*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. II. Moscú, 1952.

* — *Anti-Dühring*, trad. de Wenceslao Roces. México, D. F., 1945.
— *Dialéctica de la naturaleza*. Moscú, 1955.
Lenin, V. I.: *Socialismo y religión. Obras*, 4ª ed., t. X.
* — *Materialismo y empiriocriticismo*. (Cap. IV.) Moscú, 1948.
— *Cuestiones de principio de la campaña electoral*. V. I. Lenin, *Obras*, t. XVII.
* — *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I. Moscú, 1948.
— *Sobre las dos líneas de la revolución*. V. I. Lenin, *Obras*, t. XXI.
* — *La contrarrevolución pasa a la ofensiva*. V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XXIV, Editorial Cartago. Buenos Aires, 1948.
— *Sobre el materialismo militante*. V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*, ed. cit.

FUENTES

Bayle, P.: *Refutación del optimismo* (Fragmentos del *Diccionario histórico y crítico*). Tomado de A. Fouillée, *Fragmentos de obras de grandes filósofos*. Moscú, 1895.
Buffon, J. L. L.: *Historia natural*, parte 1-10. San Petersburgo, 1802-1827.
Cabanis, P. J. J.: *Oeuvres philosophiques*. París, Prensas univ. de Francia, 1956.
— *Relaciones entre la naturaleza física y moral del hombre*. San Petersburgo, 1865-1866.
Condillac, E. B.: *Tratado de las sensaciones*, dirección e introducción de E. Sitkovski. Moscú, 1935. *Tratado de los sistemas, en los que se descubren sus defectos y sus méritos*, dirección de E. Sitkovski. Moscú, 1938.
Condorcet, J. A.: *Vida de Voltaire*. San Petersburgo, 1882. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Moscú, 1936.
Helvecio, C. A.: *Dios, la naturaleza, el hombre*. Járkov, 1922. *Verdadero sentido del sistema de la naturaleza*, trad. del francés de I. Luppol, dirección de A. Deborin. Moscú, 1923. *Sobre el hombre, sus facultades intelectuales y su educación*, traducción de P. S. Yushkévich. Moscú, 1938. *Del espíritu*. Moscú, 1938. *La felicidad*. Poema. Introducción y trad. de M. A. Dynnik. Moscú, 1936.
Holbach, P.: *Obras antirreligiosas escogidas*, t. I. Moscú, 1934. *Historia natural de la superstición. El cristianismo desenmascarado*, trad. del francés de F. D. Kapeliush. Moscú, 1936. *Sistema de la naturaleza o de las leyes del mundo físico y del mundo moral*, trad. de P. Yushkévich. Moscú, 1940. *Cartas a Eugenia. El sentido común*, dirección y estudio de Y. Y. Kogan. Moscú, 1956.
* — *Sistema de la naturaleza*, trad. de Manuel López Bueno, Editorial Lautaro. Buenos Aires, 1946.
Diderot, D.: *Obras ateas escogidas*, ed. J. N. Momdzhián. Moscú, 1956. *Obras escogidas*, dirección de A. A. Smirnov. Moscú-Leningrado, 1951. *Obras filosóficas escogidas*. Moscú, 1941. *Sobre el arte*, t. I-II. Moscú-Leningrado, 1936. *Obras completas*, en diez tomos, t. I-X. Moscú-Leningrado, 1935-1947.
La Mettrie: *Obras escogidas*, trad. del francés e introducción por A. Deborin. Moscú-Leningrado, 1925.
Laplace, P. S.: *Exposición del sistema del mundo*, t. I-II. San Petersburgo, 1861. *Ensayo filosófico sobre la teoría de las probabilidades*. Moscú, 1908.
Lavoisier, A. L.: *Memorias... sobre la naturaleza de la sustancia...*, 2ª ed. Leningrado, 1931.
Mably, G.: *Obras escogidas*, trad. del francés y comentarios de F. B. Shuváeva, introducción de V. P. Volguin. Moscú-Leningrado, 1950. *Reflexiones sobre la historia de Grecia, o causas de la prosperidad y desventura de los griegos*. San Petersburgo, 1773.
Marat, J. P.: *Obras escogidas*, t. I-III, dirección de Volguin. Moscú, 1956.
Maréchal: *Dictionnaire des athées*. París, 1800.
Meslier, J.: *Testamento*, introducción de V. P. Volguin, t. I-III. Moscú, 1954.
Montesquieu, C.: *Obras escogidas*, prólogo y dirección de M. P. Baskin. Moscú, 1955. *Cartas persas*, prólogo de S. D. Artamónov. Moscú, 1956.
Morelli: *Código de la naturaleza o verdadero espíritu de sus leyes*, trad. del francés por M. E. Landau; dirección y comentarios de F. B. Shuváeva, prólogo de V. P. Volguin. Moscú-Leningrado, 1956.
Naigeon, J. A.: *Mensaje a la Asamblea Nacional*, en "Ateísmo y lucha con la Iglesia en la época de la Gran Revolución francesa", parte I. Moscú, 1933.
— *Encyclopédie méthodique*. París, 1820.

Naigeon, J. A.: *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Diderot.* París, 1821.
— *El militar filósofo*, trad. del francés de S. Rumer. Moscú, 1925.
[Robespierre, M.]: *Correspondencia de Robespierre.* Selec. por J. Michon. Trad. de F. Shuváeva. Leningrado, 1929.
Robinet, J. B. R.: *Sobre la naturaleza*, dirección y prólogo de E. Sitkovski, trad. de P. S. Yushkévich. Moscú, 1936.
Rousseau, J. J.: *Confesiones. Divagaciones de un paseante solitario.* Moscú, 1949. *Discurso sobre las ciencias y las artes.* San Petersburgo, 1908. *Discurso sobre los orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* San Petersburgo, 1907. *El contrato social o principios de derecho político.* Moscú, 1938. *Emilio, o sobre la educación.* San Petersburgo, 1913.
* — *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. de J. López y López, Ed. Aguilar. Buenos Aires.
Turgot, A. R.: *Obras filosóficas escogidas.* Moscú, 1937.
Volney, C. F.: *Las ruinas, o meditaciones sobre las revoluciones de los imperios (Las ruinas de Palmira)*, 2ª ed. Moscú, 1929.
Voltaire: *Obras escogidas*, introducción de V. P. Volguin. Moscú, 1947. *Cartas. Nuevos textos de la correspondencia de Voltaire*, ed., introducción y comentarios de V. S. Liublinski. Moscú-Leningrado, 1956. *Novelas filosóficas*, trad. del francés, dirección de E. F. Knipovich. Moscú, 1954.

Trabajos de investigación y síntesis

Berkova, K. N.: *P. Holbach*, 2ª ed. Moscú, 1923.
Berdanider, B. M.: *La filosofía político-social de Juan Jacobo Rousseau.* Vorónezh, 1940.
Chuchmariov, V. I.: *El materialismo de Diderot.* Járkov, 1925. *Denis Diderot y su estudio del ruso*, en "Problemas de Filosofía", núm. 4. Moscú, 1953.
Deborin, A. M.: *Juan Meslier*, en "Problemas de Filosofía", núm. 1. Moscú, 1954.
— *Ensayos sobre historia del materialismo en los siglos XVII y XVIII*, 3ª ed. Moscú-Leningrado, 1930.
Derzhavin, K. N.: *Voltaire.* Moscú, 1946.
Dynnik, M.: *Claudio Adrián Helvecio, filósofo y poeta*, en "El crítico literario", número 3. Moscú, 1937.
Dzhaimurzin, A.: *El materialismo de Juan Meslier. De la historia de la Filosofía.* Moscú, 1957, en "Trabajos científicos de la Cátedra de Historia de la Filosofía de la Academia de Ciencias Sociales del C. C. del P. C. U. S.", fasc. 28.
Fedoséev, P.: *El ateísmo de los materialistas franceses del siglo XVIII*, en "Bajo la bandera del marxismo", núm. 8. Moscú, 1939.
Herzen, A. I.: *Cartas sobre el estudio de la naturaleza. Obras* en 30 tomos, t. III. Moscú, 1954.
Kocharián, M. T.: *Paul Holbach y la esencia y el origen de la religión. De la historia de la Filosofía.* Moscú, 1957. "Trabajos científicos de la Cátedra de Historia de la Filosofía de la Academia de Ciencias Sociales del C. C. del P. C. U. S.", fasc. 28.
Las ideas políticas de Voltaire, en "Boletín de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S." (Serie de Historia y Filosofía), t. II, núm. 1. Moscú, 1945. *Las ideas político-sociales en Francia en vísperas de la revolución* (1748-1789). Moscú-Leningrado, 1940. *Las ideas sociales y políticas de Holbach*, en "Historia Moderna y Contemporánea", núm. 1. Moscú, 1957.
Luppol, I. K.: *Denis Diderot.* Moscú, 1924.
Momdzhián, J. N.: *La filosofía de Helvecio.* Moscú, 1955.
Morley, J.: *Diderot y los enciclopedistas.* Moscú, 1882.
Plejánov, J. V.: *Ensayos sobre historia del materialismo.* Leningrado, 1938.
Porshnev, B. F.: *Juan Meslier y los orígenes populares de sus concepciones filosóficas.* Moscú, 1955.
Radíschev, A. N.: *Sobre el hombre, su muerte y su inmortalidad. Obras filosóficas y político-sociales escogidas.* Moscú, 1952.
Sitkovski, E.: *La filosofía de J. B. Robinet.* Moscú, 1936. *El materialismo francés del siglo XVIII*, en "Bajo la bandera del marxismo", núm. 8. Moscú, 1939.
Stankov, S.: *Linneo, Rousseau y Lamarck.* Moscú, 1955.

Tsebenko, M. D.: *El ateísmo de los materialistas franceses.* Moscú, 1956. *Los materialistas franceses del siglo XVIII y su lucha contra el idealismo.* Moscú, 1956.
Volguin, V. P.: *Ensayos sobre historia del socialismo,* 4ª ed. Moscú-Leningrado, 1935.
Voltaire. Artículos y materiales, "Trabajos de la sesión científica dedicada a Voltaire", 1694-1944. Leningrado, 1947.

CAPITULO VIII

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN NORTEAMERICA DURANTE EL PERIODO DE LA CONSOLIDACION DEL REGIMEN BURGUES (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII Y PRIMER TERCIO DEL SIGLO XIX). LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA DURANTE EL SIGLO XVIII

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Marx, C.: *El Capital,* t. I, trad. de W. Roces. Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1946.
Engels, F.: *La situación en Inglaterra en el siglo XVIII.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* tomo II.
Lenin, V. I.: *Nuevos datos sobre las leyes del desarrollo del capitalismo en la agricultura.* V. I. Lenin, *Obras,* t. XXII.
— *Carta a los obreros americanos.* V. I. Lenin, *Obras,* t. XXVIII.
— *Carta a los obreros de Europa y América.* Ibíd.
— *Economía y política en la época de la dictadura del proletariado.* V. I. Lenin, *Obras,* t. XXX.

FUENTES

Benjamín Franklin. 1706-1790. Moscú, 1888.
Cooder, T.: *Facts ethical theological and political.* Nueva York, 1876.
Franklin, B.: *Obras escogidas,* dirección y prólogo de M. P. Baskin. Moscú, 1956.
[Jefferson, T.]: *The complete Jefferson.* Con sus mejores escritos publicados y no publicados, excepto sus cartas. Dirección y prólogo de S. K. Padover. Nueva York, Duel, Sloan a. Pearce, 1943.
Paine, T.: *Common sense and other political writings.* Ed. con intr. por N. A. Adkins. Nueva York, Liberal arts press, 1953.
Priestley, J.: *Obras escogidas,* dirección y prólogo de L. A. Cheskis. Moscú, 1934.
Recopilación de distintas obras de Benjamín Franklin. Moscú, 1803.

Trabajos de investigación y síntesis

Baskin, M. P.: *La filosofía de la Ilustración americana.* Moscú, 1955.
Foster, W. Z.: *Bosquejo de historia política de los Estados Unidos,* 2ª ed. Moscú, 1955.
Historia de la literatura norteamericana, t. I. Moscú-Leningrado, 1947.
Miroshevski, V. M.: *Los movimientos de liberación en las colonias españolas de América desde su conquista hasta las guerras de independencia (1492-1810).* Moscú-Leningrado, 1946.
Radovski, M. I.: *Benjamín Franklin.* Breve ensayo biográfico. Moscú-Leningrado, 1941.
Rochester, A.: *El capitalismo norteamericano.* Moscú, 1954.

CAPITULO IX

LA FILOSOFIA EN RUSIA Y OTROS PAISES DE EUROPA ORIENTAL DURANTE LA DESINTEGRACION DEL REGIMEN FEUDAL BASADO EN LA SERVIDUMBRE. SU DESARROLLO EN UN PROCESO DE LUCHA ENTRE EL MATERIALISMO Y EL IDEALISMO (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII AL PRIMER CUARTO DEL XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Engels, F.: *La lucha en Hungría.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. VI. Moscú, 1957.

* Lenin, V. I.: *El desarrollo del capitalismo en Rusia.* Moscú, 1948.

* — *Los perseguidores de los zemstvos y los Aníbales del liberalismo.* V. I. Lenin, *Obras completas,* t. V. Ed. Cartago. Buenos Aires, 1959.

* — *En memoria de Herzen.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I. Moscú, 1948.

— *Papel de los estamentos y de las clases en el movimiento de liberación.* V. I. Lenin, *Obras,* t. XIX.

— *Del pasado de la prensa obrera en Rusia.* V. I. Lenin, *Obras,* t. XX.

* — *Acerca del orgullo nacional de los grandes rusos.* V. I. Lenin, *Obras escogidas,* ed. cit., t. I.

— *Informe sobre la revolución de 1905.* V. I. Lenin, *Obras,* t. XXIII.

FUENTES

Rusia

Karamzin, N. M.: *Historia del Estado ruso,* t. I-XII. San Petersburgo, 1887-1889.

La insurrección de los decembristas. Documentos. Moscú, 1954.

Legado literario. "Decembristas literatos", t. LIX, libro I. Moscú, 1954; t. XL, libros I-II. Moscú, 1956.

Lunin, M. S.: *El movimiento social en Rusia. Cartas de Siberia.* Moscú-Leningrado, 1926. *Obras y cartas.* Petrogrado, 1923.

Nóvikov, N. I.: *Obras escogidas,* ed., prólogo y notas de G. P. Makogonenko. Moscú-Leningrado, 1954.

Obras escogidas de pensadores rusos en la segunda mitad del siglo XVIII, en dos tomos, dirección y prólogo de I. Y. Schipánov, t. I-II. Leningrado, 1952.

Obras político-sociales y filosóficas escogidas de los decembristas, en tres tomos, dirección y prólogo de I. Y. Schipánov, t. I-III. Leningrado, 1951.

Pnin, I.: *Obras.* Moscú, 1934.

Radíschev, A. N.: *Obras filosóficas y político-sociales escogidas,* dirección y prólogo de I. Y. Schipánov. Moscú, 1952. *Obras completas,* t. I-III. Moscú-Leningrado, 1938-1952.

Revistas satíricas de N. I. Nóvikov. Moscú-Leningrado, 1951.

Ryléev, K. F.: *Obras completas.* Moscú-Leningrado, 1934.

Scherbátov, M. M.: *Artículos históricos y filosóficos. Obras,* en dos tomos, t. II. San Petersburgo, 1896-1898. *Obras inéditas,* prólogo de P. Liubomírov. Moscú, 1935.

Skovoroda, G. S.: *Obras,* t. I. Biografía por G. S. Kovalinski y notas de V. Bonch-Bruévich. San Petersburgo, 1912. *Obras,* prólogo de D. Bagalei. Járkov, 1894.

Turguenev, N.: *Rusia y los rusos,* t. I. *Recuerdos de un desterrado.* Moscú, 1915.

Yakuskin, I. D.: *Apuntes, artículos y cartas del decembrista I. D. Yakuskin.* Moscú, 1951.

Países de Europa Oriental

Antología de la poesía húngara. Moscú, 1952.

Cantemir, D.: *Descripción histórica, geográfica y política de Moldavia.* Moscú, 1789.

— *Libro del sistema o estado de la religión mahometana.* San Petersburgo, 1722.

Obras escogidas de pensadores progresistas polacos, en tres tomos. Selección, dirección y prólogo de I. S. Miller e I. S. Narski, t. I-II. Moscú, 1956.
Staszyc, Estanislao: *Obras escogidas*. Moscú, 1957.
Tefte privind desvoltarca gandiru socialpolitice in Romania. Bucarest, ed. de la Academia de la República Popular rumana, 1954.

Trabajos de investigación y síntesis

Bilich, T. A.: *Las ideas filosóficas de G. S. Skovoroda*. Kiev, 1957 (en ucraniano).
Bobrov, E.: *La filosofía en Rusia*. Documentos, investigaciones y notas, fasc. I-VI. Kazán, 1899-1902.
Druzhinin, N. M.: *El decembrista Nikita Muraviov*. Moscú, 1933.
Ermuratski, V.: *Las ideas político-sociales de Dmitri Cantemir*. Kishinev, 1956.
Fedósov, I. A.: *Las ideas político-sociales de M. M. Scherbatov*, en "Informes y comunicaciones de la Facultad de Historia de la Universidad de Moscú", fasc. 6. Moscú, 1947.
Gábov, G.: *Las ideas político-sociales y filosóficas de los decembristas*. Moscú, 1954.
Gorbunov, M. A.: *Las ideas filosóficas y político-sociales de A. N. Radíschev*. Moscú, 1949.
Herzen, A. I.: *El pasado y pensamientos*, en *Obras completas* en 30 tomos, t. VIII-XI. Moscú, 1956-1957.
Historia de Polonia, en tres tomos, t. I-II. Moscú, 1954-1955.
Iovchuk, M. T.: *Desarrollo de la filosofía materialista en Rusia durante los siglos XVIII y XIX*. Moscú, 1940.
Kédrov, B. M.: *El atomismo dinamicista de Boscovich en Yugoslavia e Italia*, en *El atomismo de Dalton*. Moscú-Leningrado, 1949.
Koval, S.: *El decembrista V. F. Raevski*. Irkutsk, 1951.
Lunacharski, A.: *Alejandro Nikoláevich Radíschev, primer historiador y mártir de la revolución*. Discurso pronunciado en la inauguración de su monumento, en Petrogrado, el 22 de septiembre de 1918.
Makogonenko, G.: *Nikolai Nóvikov y la Ilustración en Rusia en el siglo XVIII*. Moscú-Leningrado, 1951.
— *Radíschev y su tiempo*. Moscú, 1956.
Mendeleev, D. I.: *Obras escogidas*, t. II. Moscú-Leningrado, 1934.
Néchkina, M. V.: *El movimiento decembrista*, t. I-II. Moscú, 1955.
Nikándrov, P. F.: *Las ideas filosóficas de P. I. Péstel*. Leningrado, 1955.
Orlov, V.: *Los enciclopedistas rusos de 1790 a 1800*, 2ª ed. Moscú, 1953.
Seménnikov, V. P.: *Radíschev*. Ensayos y estudios. Moscú-Petrogrado, 1923.
Shajnóvich, M.: *Nuevo monumento del librepensamiento ruso en el siglo XVIII*. "Eslabones", VIII. Moscú, 1950.
Toibin, I. M.: *Las notas en prosa de Ryléev sobre filosofía e historia*, en "Cuadernos científicos del Instituto de Pedagogía de Kursk", III. Kursk, 1954.
Ursul, D.: *Las ideas filosóficas y político-sociales de N. G. Milescu-Espatario*. Kishinev, 1955.
Voronitzin, I.: *Historia del ateísmo*, 2ª ed., 1929.

INDICE DE NOMBRES

Abelardo, Pedro, 247
Abentofáil (Abubacer o Abubequer), 202, 203
Abu al-Hasan al-Zandjani, 192
Abu Ali ibn-Sina (véase Avicena)
Abu-al-Vafa, 198
Abu-Bejr Muhamed ibn-Zakaria al Rasi (véase Rasés)
Abubequer o Abubacer (véase Abentofáil)
Abu-Hanifa Noman-ibn-Sabet, 191
Abunasr al-Farabí, 212
Abu-Reihan al-Biruni, 213
Abu-Suleiman al-Busti, 192
Achárya, Mádhava, 45
Adán, patriarca, 408
Adhita-Kesha-Kambalin, 51
Aecio, 85
Afanasi Kinitin, 236
Agafi Mirineiski, 190
Agripa, 139
Agustín, Aurelio, 244-246
Ahrar, 216
Alarico, 245
Al-Ashari, 200
Al-Batami, 198
Alberto de Bollstädt (llamado el Magno), 244
Alcibíades, 95
Alejandro de Macedonia, 103, 117
Alembert, Juan le Rond d', 324, 389, 491
Al-Gazali, Abu-Hamid Muhammed ibn-Muhammed, 193, 204
Alisher Navoi, 217
Al-Jorezmi, Mohamed ibn-Musa, 211
Al-Kindi, 152, 201
Alquidames, 94
Alzate, Antonio, 536
Amafinius, C., 127
Amenori Hosiu, 178
Amiclas, 88
Amintas II, rey, 103
Anajt, David "El Invencible", 226
Anaxágoras, 70, 85-86, 192, 317, 321
Anaximandro, 71, 73
Anaxímenes, 71-73
Ando Sioeki, 184-186
Anicio Boecio, 142
Anichkov, D. S., 541-546
Anselmo de Canterbury, 246-247, 249
Antístenes, 101
Antonino, Marco Aurelio, 139
Apolonio de Tiana, 141
Aquino, Tomás de, 250-252, 254, 257, 345, 347, 534
Arabhata, 170
Arakcheev, 580
Areopagita, Dionisio, 223
Aristarco de Samos, 118, 287, 545
Aristipo de Cirene, 102
Aristófanes, 85
Aristóteles, 69-70, 84, 87-88, 90, 92, 103-117, 139, 142, 170, 188, 190, 192, 199, 201-202, 204-205, 207, 209, 212-214, 223, 226, 234, 238, 240, 247, 250, 252, 257, 265, 271, 274, 285, 291, 310, 313, 320-321, 347, 375, 411-412, 420-421, 453, 552-553, 536
Arnauld, Antonio, 345
Arquímedes de Siracusa, 118, 142
Arriano, Flavio, 138
Asadi, 195
Asaki, Jorge, 575
Asanga, 168
Ashoka, rey, 55
Atenión, 126
Atlasov, V., 407
Avempace (véase Ibn Badjá)
Averroes (véase Ibn Rochd)
Avicebrón (Salomón ben Gabirol o Avencebrón), 206
Avicena (Abu Ali ibn-Sina), 213
Avogadro, 427
Ayet, 222

Babek, 218
Babeuf, Graco (Francisco Noel), 447, 511-512
Bacon, Francisco, 22, 275, 300, 302, 316-328, 330-331, 333-334, 336, 347, 356-357, 377-378, 384, 402, 404, 440-441, 499, 530, 543, 549, 592-593
Bacon, Rogerio, 244, 253-254
Badarayana, 51
Baer, 435
Bagramian, Moisés, 230
Bakuri, 222
Bao Chen-Yan, 159-160
Bariatinski, A. P., 581-582, 588
Barlaam, 209
Barlow, Joel, 528

Baskin, Mateo Semionovich, 240
Baturin, P. S., 541-545, 549, 588
Bayle, Pedro, 394-398, 448-449
Belinski, V. G., 17, 586
Bell, Federico, 575
Bellinghausen, F. F., 540
Belobotski, Andrés, 412
Bentham, 392
Ber, K. M., 540
Berenger de Tours, 249
Berkeley, Jorge, 355, 381, 385-393, 404, 473-474, 483, 519, 593
Bernard, L., 534
Bernardo de Clairvaux, 247
Bernulli, Daniel, 408, 421, 435, 439, 491, 543
Bernoulli, Jacobo, 491
Bernuilli, Juan, 491
Berthollet, Claudio Luis, 493-494
Besenyei, Dienid, 576-578
Bestuzhev, A. A., 581
Bestuzhey, N., 585-586
Bhaguri, 51
Bhavani Sen, 167
Birhapasti, 50
Biruni, 172, 211
Black, José, 497, 499
Blemmida, Nicéforo, 209
Bodin, Juan, 281
Bogardus, E., 534
Boileau, 344
Bolzano, 397
Bonnet, 487, 558
Bobrischev-Pushkin, P. S., 581
Borisov, P. I., 581-583
Boscovich, Roger José, 562-564, 589
Botle, Roberto, 306
Boucher, 476
Boyle, 302, 308, 357, 426, 437, 439, 497, 499, 543
Brabante, Siger de, 254
Brahe, Tycho, 346
Brahmagupta, 171-172
Brihapasti, 45-46, 50-51
Bruno, Giordano, 22, 263, 284, 289-295, 346, 356-357, 592, 594
Büchner, 26
Buda, 182
Budai-Delianu, Juan, 572-573
Budni, Simón, 279
Buffon, Jorge Luis Leclerc, 435, 495-496, 567
Bulavin, Kondrati, 406
Burski, Adam, 279

Cabanis, Pedro Juan Jorge, 467, 509-510, 523-524
Caboche, 261
Cade, Jack, 261
Calvino, 312
Campanella, Tomás, 261, 283-284, 295-296
Cantemir, Dimitri, 570-571
Carlomagno, 246
Carlos I, rey de Inglaterra, 325
Catalina II de Rusia, 549-550, 552, 537
Cicerón, Marco Tulio, 87, 127, 136-137, 141, 274
Clemente de Alejandría, 76
Cleón, 126
Clinias, 88
Closka, 572
Colón, 260, 324
Columela, 127
Comenius, Juan Amós, 277, 575
Condillac, Esteban Bonnot, de, 456, 463-465, 474, 487, 510
Condorcet, Juan Antonio Nicolás, 509-510
Confucio, 59-61, 64, 66, 157, 159
Cooper, Tomás, 22, 529, 532-534, 536
Copérnico, Nicolás, 113, 262, 284, 286-290, 296, 303, 311-312, 315, 346-347, 358, 374, 388, 410-411, 416, 418, 426, 440, 542, 560, 564 *n*, 569, 592, 594
Cotton Mather, 519
Cratilo, 97
Crishnan, 572
Cristo, 144
Critias, 95
Cromwell, Oliverio, 325-327, 551, 553
Csere, Janos Apáczai, 575
Csokonai Vitez, Mihálv, 578
Cudworth, Rodolfo, 333

Chan Tsai, 161-163
Chang-tse, 63
Chankaracharya, 51-52
Charaka, 171
Chardin, 476
Charrón, Pedro, 275, 347, 445
Chen Hao, 162
Chen I, 162
Chen Lian, 161-162
Chernishevski, N. G., 17
Chernov, 83
Chi-huand, 65
Chi Si, 177
Chijac, Jacobo, 575
Chirikov, A. I., 407-408
Chou Tun-I, 161, 177
Chou Yan, 61
Chu Si, 162, 164, 178-180, 183
Chuan Chou (Chuan-tsi), 159
Chuang-tse, 62
Chun Chan-Tun, 159
Chun Jen (véase Wan Chun)

Dacosta, Uriel, 356
D'Alembert (véase Alembert)
Dalton, 427-428
Damasceno, Juan, 223, 234, 242
Darwin, 435

Dembowski, E., 279
Demócrito, 69-70, 84-85, 87-94, 97, 99-100, 102, 107, 109-110, 114, 117-118, 120-122, 125, 127-128, 130, 143-144, 147, 191-192, 267, 291, 293, 306, 317, 321, 325, 368, 543, 590
Demóstenes, 103
Descartes, Renato, 22, 273, 302, 328, 334-348, 350-351, 354, 356-360, 362-364, 367-370, 374, 391, 394, 396-397, 404, 418-420, 426, 439-441, 445, 453, 460, 463-464, 466-467, 491, 496, 513, 524, 526, 530, 535-536, 543, 553, 575, 592-593
Desnitski, S. E., 541-542, 546-548
Dhabali, 51
Diadoco, Proclo, 223
Dicearco, 545
Diderot, Dionisio, 22, 347, 381, 389, 465, 469, 470-477, 483, 499, 526, 543, 549, 576, 592
Dinico Golescu, 575
Diógenes de Sínope, 101-102
Diógenes Laercio, 124
Djayanta, 166, 169
Dobroliubov, N. A., 17
Duns Escoto, Juan, 255, 316, 347, 459, 535

E Shi, 162
Eber, Juan Renato, 511
Elliot, Juan, 518-519
Emin, José, 230-331
Empédocles, 85-87, 70, 112, 131, 192, 226, 321
Enesidemo, 139-140
Engels, 15, 20, 22-24, 31, 33, 35, 41, 55, 68, 70-72, 75, 87, 103, 110, 118, 120, 123, 142, 144, 149-150, 192, 241, 252, 266, 270, 278, 284-285, 288, 297, 299-300, 307, 310, 316, 326, 360, 370, 373-375, 378, 381, 384, 399, 424-425, 435, 445-449, 469, 472, 495, 503, 529, 592
Ennio, 126
Enrique VIII, rey, 282
Epicteto, 138, 139
Epicuro, 70, 85, 117-122, 128, 130, 132-133, 135, 143, 145, 191, 267, 276, 346-349, 351-353, 368, 543, 575
Erasmo de Rotterdam, 272
Eratóstenes de Cirene, 118
Ermak, 553
Ermolai-Erasmus, 236
Escévola, Mucio, 137
Escoto Erígena, Juan, 246
Espartaco, 126
Esquilo, 85, 100
Estratón, 545
Euclides, 101, 118, 142, 239, 332
Euler, Leonardo, 408, 421-422, 429, 439, 491, 543
Eurípides, 85, 100
Evémero, 102
Eznik, 226

Fan Van Tsi, 59
Farabi, 192, 211, 213
Fedro, 127
Feofilakt Lopatinski, 411
Fermat, 346
Feuerbach, 22, 26, 395
Fibonacci, Leonardo, 244
Ficino, Marsilio, 264
Fidias, 85
Filodemo de Gadara, 127
Filón, 141
Filoteo, 237
Firdusi, 151, 195
Fisher, Kuno, 24
Fisuli, 222
Fludd, 346
Foma Slavianin, 207
Fontenelle, 419
Fonvizin, 542
Foster, William Z., 518, 534
Fragui "El separado" (Mahtumkulu, véase Mahtumkulu)
Franklin, Benjamín, 519-523, 527, 536, 554
Frik, 228
Fudziwara Seika, 177

Gabriel (archimandrita), 545
Galeno, 127, 193, 216
Galileo Galilei, 22, 113, 284, 295, 299, 310-315, 327, 329, 335, 342, 347, 358, 371, 378, 396, 402, 404, 411, 416, 419, 440, 542, 553, 592, 594
Galvani, Luis, 492-493
Gama, Vasco de, 237
Gamarra, Juan Benito Díaz de, 535
Gassendi, Pedro, 327, 334, 346-354, 368, 402, 404, 441, 445, 457-458, 536
Gaudapada, 166
Gazali, 194
Geber (véase Jabir ibn-Hayan)
Gengis Khan, 553
Geulincx, Arnold, 354-355
Goethe, 476
Gotama, 166
Greuze, 476
Griboiedov, A. S., 578, 586
Grocio, Hugo, 356, 418
Guennadi, 237
Guericke, 397
Guillermo III de Orange, rey de Inglaterra, 376-377, 380
Guramishvili, David, 225

Hamurabi, rey, 42
Han Fei, 65
Han Yu, 160
Hartley, 530
Harvey, Guillermo, 305, 341
Hashim ibn-Hakim Mukanna, 211
Hayasi Radzan, 177
He Sin-Yin, 163

Hecateo, 74
Hegel, 13, 19, 23-24, 26, 75-76, 79, 88-89, 91, 97, 104, 108, 120, 122, 367, 395
Helchitski, Pedro, 277
Helvecio, Claudio Adrián, 389, 462, 466, 477-482, 510, 524, 543, 549, 553, 558, 576
Heráclito de Efeso, 70, 72-76, 78-79, 81, 84-86, 106, 109, 123, 267, 293
Herder, 555
Herófilo, 118
Herzen, A. I., 17, 131, 273, 275, 324, 333, 500, 578, 586-587
Hesíodo, 74
Hilarión, 232-233
Hiparco, 118
Hipócrates, 50, 84, 193
Ho Sian, 159
Hobbes, Tomás, 22, 316, 327-333, 338, 350, 352, 354, 356-357, 366, 378, 380, 384, 387, 398, 402, 404, 461, 502, 520, 530, 593
Holbach, Pablo Enrique Dietrick D', 22, 465-466, 482-486, 526-527, 576
Homero, 100, 137, 402
Hooke, 305
Horacio, 504
Horthy, 575
Hosrov I. Anushirvan, 190
Huarte, Juan, 271-272
Hume, David, 13, 26, 389-393, 404, 489, 530, 593
Huan Tsun-Si (véase Wan Fu-Shi)
Huei Chi, 62-63
Hun Tun-Li, 163-164
Hunsun Lun, 62-63
Huska, Martín (Lovkis), 277
Huss, Juan, 276-553
Hutton, J., 434
Huygens, Christian, 356-357, 368-369, 398, 411

Ibn-al-Haitam, 198
Ibn-al Mukaffa, 190
Ibn Badjá (en latín, Avempace), 202
Ibn Jaldún, 152
Ibn Rochd (latinizado, Averroes), 152, 193-194, 203-206, 254
Ibn-Sina, 152, 192, 211, 214-215
Ishvar Krishna, 166
Italos, Juan, 209, 223
Ito Dzinsai, 182-183

Jabir ibn-Hayan (en latín Geber), 198
Jacobo II, rey de Inglaterra, 376
Jacques le Bonhomme (Juan Simplón, es decir, Max Stirner), 144
Jámblico, 141
Jaribhadra, 51
Jefferson, Tomás, 22, 523-527
Jenófanes, 74, 79-80
Jenofonte, 95
Jorge III, rey, 523
José II, rey, 577
Johnson, Samuel, 519
Johnston, Juan, 279
Jora, 572
Jorezmi, 152-211
Josué, 288
Justiniano, emperador, 142

Kabir, 174
Kaibara Ekken, 179-180
Kamalashila, 169
Kanada, 166, 171
Kant, M., 13, 25-26, 97, 392, 422, 425-426, 435, 490, 492, 569
Kantemir, Antioj Dimitrievich, 419-420, 440-441
Kapila, 49
Karamzin, N. M., 539, 585
Kautili, 44
Kaverznev, Afanasi Avvakumovich, 435
Kazinczy, Ferenc, 577
Kepler, Juan, 288, 299, 342, 346, 372, 396, 399, 553, 592
Ket, Roberto, 316
Kifti, 193
Kirillov, I. K., 407
Kojbetsi, 226
Kollontai, Hugo, 434, 565-567, 569, 587-588
Kosciuszko, 517, 565
Kosoi, Teodosio, 240
Kotliarevski, Iván Petrovich, 562
Kozelski, Y. P., 541-545, 548-549, 588
Krasheninnkov, S. P., 408, 540
Kriukov, N. A., 581, 583-585
Krizhanich, 413, 414
Kruzenstern, I. F., 540
Kunitsin, A. P., 559, 579
Kurbatov, A. A., 408
Kuritsin, Fedor, 240

Lagrange, 491
Lamarck, 435
La Mettrie, Julián Offroy de, 466-469, 523, 557
Lao-Tse, 61
Laplace, Pedro Simón, 422, 426, 435, 490-492
Lararev, P. M., 540
Lassalle, 75-76
Lavoisier, Antonio Lorenzo, 429, 493-494, 498, 529
Lázaro, 138
Lazer, Jorge, 574
Leenhardt, 34
Leewenhoek, 305, 356, 398
Leibniz, Godofredo Guillermo, 302, 354, 369-370, 374, 393-399, 404, 438, 464, 487, 491, 533, 543, 563, 582, 593

Lenin, V. I., 14-16, 19-20, 23-29, 31, 33, 73, 75-78, 83-84, 86, 89, 91, 94, 87, 102, 104-105, 107-108, 110-111, 113, 120, 122, 147, 249-250, 325, 381, 387, 391, 393-394, 405, 446, 473, 487, 489, 511, 513, 515-517, 550, 578-579, 587, 594
León el Matemático, 208
León XIII, papa, 250
Leonardo de Vinci, 254, 265-169, 320, 594
Lepejin, I. I., 408
Leroy, 345, 467
Leucipo, 87-89, 128
Li Chi, 163
Li Si, 65-66
Liebig, Justo, 497
Lijudi, Sofroni, 411
Lilbern, Juan, 326
Linnco, Carlos, 490, 495
Liu An, 157
Liu Ban, 58
Liu Tsun-Yan, 160
Liu Yu-Si, 161
Locke, Juan, 302, 334, 376-382, 384-385, 390, 394-395, 402, 404, 437, 441, 452, 457-458, 460, 462-464, 466, 478, 487, 489, 510, 513, 519-520, 525-526, 530, 533, 543-544
Lomonósov, Mijail Vasilievich, 345, 407-408, 420-423, 425-442, 477, 490, 493, 499, 540-541, 552-554, 568, 592, 594
Luciano de Samosata, 143-145
Lucrecio Caro, Tito, 125, 127-136, 267, 306, 455, 459, 460, 543
Ludovico de Baviera, 255
Luis XIV, rey, 448
Luis XV, rey, 500
Lulio, Raimundo, 412
Lunin, M. S., 584, 586
Lutero, Martín, 278, 288, 312
Lyell, Carlos, 343

Mably, Gabriel Bonnot de, 447, 499, 504-508, 550
Mach, 25, 83, 392
Madhavachara, 51, 168-169, 172
Magnitski, 408
Mahoma, 197, 241
Mahmud Tarabi, 216
Mahtumkulu (Fragui "El separado"), 217-218
Maimónides (Moisés ben-Maymun), 207
Maior, Pedro, 572-573
Malebranche, Nicolás, 345, 354-355, 398, 462, 593
Mandeville, 520
Mani, 189, 226
Mansur al-Haladja, 194
Mao-Tse-Tung, 25, 56, 156
Maquiavelo, Nicolás, 280-281
Marat, Juan Pablo, 511
Martinovich, Ignacio, 577-578, 588
Marx, Carlos, 15, 20, 22, 29, 40, 68, 71, 75, 87, 99, 103, 108, 111, 116-117, 120, 122-123 133, 192, 234-235, 249, 252, 255, 270, 303, 317, 319-320, 328, 334, 339, 345-347, 354, 356, 359, 375-376, 380-381, 384, 399, 401, 443, 448-449, 463, 502, 517, 520-521
Máximo el Griego, 238
Maximov, 407
Maxwell, 564
Maytreyanatha, 168
Mazdak, 189, 190, 211
Médici, familia banquera de los, 264
Mendeleev, 563-564
Mendelson, 555, 589
Men-tse o Mencio, 60, 61
Meslier, Juan, 447-455
Mjitar Hosh, 229
Micu-Clain, Samuel, 572-573
Milton, Juan, 326
Mill, 392
Misa, 119
Misra, Krisna, 51
Modrzewski, Andrés Fryez, 279-280
Mojnatski, M., 569
Molière, 251, 481
Montaigne, Miguel de, 273-276, 347, 445, 457
Montesquieu, Carlos Luis, 456, 461-463, 499, 543, 552-553
Mordente, 292
More, Enrique, 333
Morelli, 447, 499, 503-504
Moro, Tomás, 281-284, 296
Mortillet, A., 32
Mortillet, G., 32
Mo-Tsé o Mo Ti, 60, 63-64
Muhammed Fisuli, 221
Muhammed ibn-Ahmad Nahradjri, 192
Münzer, Tomás, 278, 281, 297, 447
Muraviov-Apóstol, Sergio, 578, 580
Muraviov, Nikita, 580, 585
Muro Kiuso, 181-182
Mzire, Efrem, 223

Nagaev, A. I., 407
Nagarjuna, 168
Nakae Todzio, 179
Napoleón, 492, 510, 579
Nartov, A. K., 408
Navoi, 151
Negruzzi, Constantino, 575
Nehru, Jawarharlal, 46, 52, 172
Nemesio de Emesa, 223
Nerón, 138
Newton, Isaac, 302, 306, 367-368, 370-374, 378, 397, 423-426, 430, 441, 460, 466, 491, 493, 495-496, 499, 536, 543-544, 553, 563, 592
Nicolás de Cusa, 152, 265
Nicole, Pedro, 345
Nigidio Figulo, 141

Nikon, patriarca, 410
Nil Sorski, 237-238
Nizam-al-Mulk, 190
Nizami Ganjevi, 151, 195, 218-221
Novikov, Nicolás Ivanovich, 542, 549, 589

Obolenski, E. P., 581
Occam, Guillermo de, 255-256, 316
Ogarev, 586
Oken, 435
Omar Hayyam, 152, 192-193
Oresmes, Nicolás, 152
Ota Misiro, 176
Otenski, Zinovi, 241-242
Ovidio, 137
Owert, Ricardo, 326-327
Ozerezkvski, N. Y., 540

Pablo I, rey, 537
Paine, Tomás, 22, 526-528, 536
Palamás, Gregorio, 209
Pallas, P. S., 540
Panchashikha, 49, 53
Panecio de Rodas, 137
Panini, 50
Pannonius, Janus, 575
Papin, 397-398
Parménides, 79-83
Partadze, 222
Pascal, 304, 309, 397
Pavel, Grzegorz, 279
Pavlov, I. P., 341
Pedro I, rey, 393, 406-408, 414-416, 438, 553, 571
Peresvetov, Iván Semionovich, 235-236
Pericles, 85, 87
Péstel, P. I., 578, 580-581, 584-585
Petritsi, Juan, 223
Petronio, 468
Petrovski-Sitsanovic, Samuel, 411
Petty, William, 521
Platón, 70, 84, 93, 95-99, 101-105, 107-108, 114-115, 125, 127, 132, 139, 141-142, 147, 167, 190, 192, 209, 213, 234, 238, 245, 264, 274, 321, 325, 333, 400, 462, 489, 518-519, 590
Pleton, Jorge Gemisto, 210
Plinio el Viejo, 127
Plotino, 141
Plutarco de Samos, 42, 77, 87
Pirrón, 123-125
Pitágoras, 69, 74, 77-78, 331, 555
Pnin, I. P., 559
Policleto, 85
Polotski, Simeón, 411
Polzunov, I. I., 408, 424
Pomponazzi, Pedro, 265
Pope, 543
Popovski, N. N., 543
Porfirio, 141
Pososhkov, Iván Tijonovich, 420
Postnikov, Pedro Vasilevich, 411
Prashastapada, 166
Priestley, José, 493, 529-532, 543
Proclo, 141
Pródico, 95
Prokopovich, Teófanes, 415-416, 419
Protágoras de Abdera, 84, 94-95
Proust, José Luis, 494, 498
Psellos, Miguel, 208, 223
Pseudo-Dionisio, 223
Ptolomeo, 113, 142, 198, 216, 244, 251, 287, 312, 411
Pugachev, Emilián, 538, 559
Purandara, 51, 169
Pushkin, A. S., 235, 421, 538, 440, 575, 585-586

Radhakrishnan, S., 44, 46, 166
Radíschev, Alejandro Nikolaiévich, 520, 537, 540-541, 549-559, 575, 579, 586-588, 592
Radhakrishnan, S., 44, 46
Radlov, E., 545
Raevski, V. F., 581-582, 584, 588
Ramanudha, 173
Ramée, Pierre de la (Petrus Ramus), 273, 347, 575
Rases (Abur-Bekr Muhammed ibn-Zakaria al Rasi), 192-193
Razin, Stepán, 406, 538, 553
Rembrandt, 356
Richelieu, 334, 500
Robespiere, Maximiliano, 511
Robinet, Juan Bautista Renato, 487-489
Rodas, Eudemo de, 188
Rogerio, 316
Roscelino, Juan, 249
Rousseau, Juan Jacobo, 472, 499-503, 509, 511, 526, 528, 543, 547, 552, 578
Rumovski, S. Y., 408
Rustavelli, Shotá, 151, 223-224
Ryleev, K. F., 578, 580-581

Saadi, 194
Saadia ben Josef de Fayum, 206
Sadra Shiraski, 195-196
Saint-Germain, 555
Saint-Simon, 500, 517
Saladino (Salah-ad-in), sultán, 207
Salomón ben Gabirol (véase Avicebrón)
San Agustín (véase Agustín)
San Pedro, 245
Sankaracharya, 51
Sanok, Grzegorz de, 279
Sasún, David de, 228
Sayana, 172
Scheele, W., 493
Schelling, 367, 395, 569
Scherbatov, M. M., 539
Schultze, F., 35
Seleuco, 42
Séneca, Lucio Anneo, 138, 468

Servet, Miguel, 263, 284
Sexto Empírico, 139-140
Shaamir Shaamirian, 230
Shahaboddin Yajvia ibn-Habash (Sujravardi), 194
Shakespeare, 317
Shan Yan, 57
Shankara o Shankaracharya, 166-167, 169, 171, 173
Shantarakshita, 169
Shantideva, 168
Shan-Yin, 58
Shemsaddin Hafiz, 194
Shen Sui, 59
Shi Shen, 58
Shirakatsi, Anani, 226-227
Shridhara, 166, 171
Shpet, T., 545
Shtitny, Tomás, 255
Shumalianski, A. M., 540
Sian Siu, 159
Sincai, Jorge, 572-573
Siu Sin, 60
Siun-tsé, 64-65
Skorniakov-Pisarev, 408
Skovoroda, Gregorio Savvich, 559-562, 589
Slavinetski, Epifanio, 410-411
Smoliatich, Clemente, 234
Smotritski, 407
Sniadetski, Endzhei, 569, 589
Sniadetski, Juan, 565, 569, 589
Sobesski, Juan, 412
Sócrates, 70, 87, 95-97, 101, 138, 172, 462
Sófocles, 85, 100
Speranski, M. M., 539
Spinoza, Benedicto de, 302, 354-367, 387, 394, 398, 402, 404, 441, 465, 467, 490, 592-593
Stalin, J. V., 15, 25, 594
Stamati, Teodoro, 575
Staszyc, Estanislao, 565, 567-569, 587-588
Stirner, Max (véase Jacques le Bonhomme)
Suárez, Francisco, 535
Sujaravardi (Shahaboddin Yajvia ibn-Habash), 194
Sulhan-Saba Orbeliani, 225
Sumarokov, 549
Sun Yat-Sen, 18
Sushruta, 171
Swammerdam, 356
Swedenborg, 555

Tai Jen (Tun Yuan), 164-165
Tales de Mileto, 42, 69, 71-72
Tamerlán (Timur), 221
Tana, 182
Tatevatsi, Gregorio, 229-230
Tatischev, Vasili Nikitich, 417-419, 440-441
Telesio, Bernardino, 269-270, 283, 320
Teodoro el Ateo, 102
Teodosio, 241
Teofrasto, 72
Terejovski, M. M., 540
Tertuliano, 244
Thorez, Mauricio, 25, 335
Togliatti, Palmiro, 25, 295, 401
Toland, Juan, 302, 334, 381-384, 394, 402, 404, 441, 530, 592
Torricelli, 304
Trediakovski, V. K., 408
Trifón (Salvio), 126
Trubezkoi, 579
Tulsi, Das, 151, 174
Tun Chun-Sun, 157
Turguenev, N. I., 581
Tverdislav, 234
Tveritinov, Dimitri Evdokimovich, 416
Tyler, Wat, 253, 261

U, 182
U Ti, rey de China, 155
Udayana, 166
Uddotokara, 166
Uglubek, 216
Upadhyaya, 172

Vadindra, 173
Vaguif, 222
Vali Ullah, 175
Vanini, 284, 387
Varahamihira, 170, 172
Varrón, Marco Terencio, 137
Vashaspata Mishra, 166
Vasil-ibn-Ata, 191
Vatsyayana, 166
Vena, rey, 51
Verrocchio, 265
Vesalio, 284
Vico, Juan Bautista, 399-402
Vidjnyanabhiksha, 172
Vinci, Leonardo de (véase Leonardo)
Virgilio, 137, 245, 287
Vishenski, Iván, 414-415
Vitruvio, Marco, 127
Vives, Juan Luis, 270-271, 347
Vladimirescu, Teodo, 573-574, 588
Volney, Constantino Francisco, 509-510
Volotski, Josif (Iván Sanin), 237, 239-241
Voltaire, Francisco María (Arouet), 144, 275, 449, 456-464, 499-500, 509
Voronetsi, Juan, 229-230
Vygodovski, P. F., 581-582

Wan Chen, 160, 165
Wan Chuan-Shan, 163
Wan Chun (Chun Jen), 157-159, 165
Wan Fun, 159

Wan Fu-Shi (Huan Tsun-Si), 163
Wan Pi, 159
Wan Yan-Min (Wan Chou-Jen), 162-164, 181
Washington, 517
Watt, 424
Westerman, 34
Winstansley, Gerardo, 327
Wishowati, Andrés, 279
Witelo de Silesia, 254
Witt, Juan de, 356
Wolff, Cristián, 398, 421-422
Wolff, Gaspar Federico, 408, 426, 434-435, 490
Wolzogen, Ludwig, 279
Yakushin, I. D., 581-583, 586, 588
Yamagata Siunan, 183
Yan Chu, 61
Yavorski, Stefan, 408, 416
Yoanniki, 411
Yuri Krizhanich, 412

Zaratustra o Zoroastro, 187, 226
Zatochnik, Daniel, 233
Zavalishin, 581
Zenón de Elea, 79, 82-84, 101, 123
Zhukovski, J., 569
Zósimo, 239
Zota, Miguel, 575

INDICE DE CONCEPTOS

Abstracción, 18, 24, 34, 81, 320, 387, 497
Academia de Dijon, 500
de Guelat, 223
en Roma, 127, 139
Eslavo-greco-latina, 411-412, 418, 420
Moguilia de Kíev, 411, 420, 560
platónica, 97, 103, 264
Accidente, 195, 200, 203
Acumulación capitalista, 261, 282, 284, 235, 384
Adrista, 54, 166, 169
Advayta, 173
-vedanta, 167, 173
Afasia, 144
Agnosticismo, 13, 25, 29, 125, 127, 140, 274, 315, 352, 379, 389, 391-393, 462, 464, 527, 566, 589
Ahuramazda, divinidad, 188, 212
Albigenses, 250
Alquimia, 152, 157, 198, 244, 254, 266, 308-309, 319, 417, 425, 497-498
Amigos de la mentira, 144
Anacoretismo, 175
Análisis y síntesis, 70, 92, 146, 170, 302, 306-309, 312, 314, 317, 321-322, 343, 369, 371, 375, 396, 403
Anamnesis, 98, 108, 132
Anarquía, 333
Andars, 195
Angramainyu (en griego Ahrimán), 188, 212
Animus, o conciencia e inteligencia, 131
Anumana (razonamiento), 50
Anus, 54, 169
Apatía, 123
Apeirón, 73
Aporías, 82
Aristotelismo, 199, 201, 204, 206-207, 212, 240, 250, 269, 295, 411, 419, 454, 536
Armonía de las esferas, doctrina de la, 78
Armonía preestablecida, doctrina de la, 395, 457, 545
Arrianismo, 279
Arte, forma y contenido, 481
significación social del, 476
y vida, 502
Ashabe ra'i, ashabe hadis, 191
Asharies, 200
Astrología, 122, 152, 213, 284, 328, 411, 421, 549
Astronomía, 40, 42, 58, 68-69, 71, 86, 131, 151, 156, 159-171, 198, 211, 213, 216, 221, 244, 254, 258, 260, 262, 284, 288-289, 296, 299, 301, 304, 311-312, 346-347, 410, 422, 491
Ataraxia, 121, 124, 135, 140, 144
Ateísmo, 29, 41-42, 48, 52, 70, 92, 94, 119, 121-122, 136, 186, 189, 239, 296, 300, 326, 332, 366, 385, 441, 449, 514, 527, 589, 594
Atomismo, átomos, 87, 88-89, 119-120, 127-131, 136, 166, 292-293, 312, 348-350, 383, 426-428, 437, 438, 470, 491, 494, 562-564, 582-583
Atman (alma), 47
Autocracia, 93, 381, 413, 550, 578, 580
Autodeterminación e independencia del pueblo ruso, 232
Averroísmo, 203-207, 254, 256
Avyatka (amorfa), 49

Berkeleyanismo, 386
Bhakta, movimiento, 173
Bi (comparación), 64
Biología, 58, 87, 262
Bogatires, 232, 235
Bogomilos, 208
Bondad, 61
Botánica, 305
Boyardos, 232-233, 235-236, 410, 570, 574
Brahmán, brahmanismo, 43-47, 55, 166, 172
Brujería, 194
Brújula, 260
Budismo, 44, 46, 50, 53, 55, 160, 164-165, 172-173, 177, 182-184, 189, 197
Burguesía, 261-262, 264, 273, 281, 284, 296, 299, 302, 325, 334, 376, 474
ascensional, 317, 402, 591
cultura burguesa, 260
francesa, 445, 499, 512
industrial y comercial, 316
inglesa, 381
italiana, 400
norteamericana, 520, 523
sociedad burguesa de Europa Occidental, 264
"Business" capitalista, 522

Cábala, 206, 549
Cadí, 204
Cálculo diferencial, 171, 387
e integral, 374, 376, 491
infinitesimal, 397
Calendario, primero que conoce la historia, 40
Califato árabe, 228
Calórico, 424-425, 431, 441, 499
Calvinismo, 262, 300, 326
Cambio y devenir, 131

eternidad del, 196
procesos de, 426
universal, 136
Camisas blancas, 211
Campesinos, 17, 236, 253
sublevaciones de, 173, 208, 216, 261-262, 316, 406-407, 358, 579
Capitalismo, 259-261, 280-281, 299-300, 325, 401-402, 443, 480, 540
premonopolista, 17
crisis general del, 18
relaciones capitalistas de producción, 571-572
Cármatas-ismaelitas, 215
Cartesianismo, 336, 342-345, 354, 367
Casta, sacerdotal, 40
régimen de, 174
en el Estado platónico, 100
Casualidad, 48, 484
principio de, 87
Cátaros, 248
Catarsis (purificación), 114
Categorías, aristotélicas, 110
de cantidad, 498
de la ciencia, 27, 371
de la lógica, 23, 67, 257
y conceptos fundamentales, 396
Catolicismo, 243-244, 276, 278, 326 401, 448, 518
Liga católica, 273
ortodoxo, 249
Causa, 63
de si (causa sui), 358
doctrina de las tres causas, 454
final, 133
primera, 219, 290, 358, 566
principio espinociano de la, 360
nexos causales, 307, 315
teoría de las cuatro causas, 105-106
Causalidad, 140, 315, 391
doctrina de la, 360
ley de la, 395, 485
objetiva, 90
Ciclos, teoría de los, 401
Ciencia, surgimiento de la, 37
diabólica, 314
método científico, 320
Ciencias naturales, 15-19, 40, 50, 64, 100, 113, 119, 127, 201, 215, 221, 257, 263, 289, 299, 301-310, 320, 332, 342, 357, 369-371, 387, 396, 403, 422-428, 430-442, 467, 482, 490, 499, 520, 526, 566, 589, 592, 595
del siglo XVIII, 492, 496
empíricas, 285, 296
Cínicos, 101
Cirenaicos, 102
Ciudades, aparición de las, 37
Civilización del valle del Indo, 43
Clero musulmán, 212, 218
Clinamen (desviación espontánea de los átomos), 130
Comercio, 43, 68, 93, 117, 156, 170, 176, 233, 471
Comuna de París, 17
Comunidad primitiva, 31-33, 35-36, 56, 68, 124, 145
Comunismo, 27-28, 30, 503, 507-508
utópico, 447-448, 455, 503-505, 511-512
sociedad comunista, 504
Conceptos, 27, 31-32, 34-35, 37, 63-64, 84, 92, 95-98, 105, 107, 133, 286, 331, 352, 364, 419, 528
Conciencia humana, 33-34, 36, 48, 51, 181, 217, 223, 336, 362, 553
libertad de, 448
social, 13-15
Confucianismo, 59-60, 64, 157, 160, 162, 176-177, 179, 184
Congreso del P.C.U.S. (XX), 30
Coniuncta (propiedades de los cuerpos), 128
Conocimiento, científico, 27
desarrollo del, 497
empírico, 331
humano, 36
racional, 207, 231
sensible, 362
teoría del, 25, 28-29, 32, 54, 63, 98, 107, 123, 168, 172, 238-239, 320, 474
Contradicción, principio de, 99, 396
Contrarios, 74, 95
coincidencia de los, 265, 292-293
lucha y unidad de, 147
pitagóricos, 78
Contrato social, 122, 333, 353, 366, 502, 524, 528, 550, 568, 580, 584
Cosmogonía, epicúrea, 349
de la India, 170
Cosmología, 87, 118
de Aristóteles, 113
Cosmopolitismo, 21, 232, 581
Creación del mundo, 484
Cristianismo, 142-143, 182, 189, 197, 222, 231, 243, 321, 450, 519
Cronos apeiros, 188
Cruzadas, 202
Cualidades primarias y secundarias, teoría de las, 379
Culto tántrico, 172
Cultura mesopotámica, 43

Chaitanya (conciencia), 52
Charvaka, 50-51, 56, 171
Chasnikis, 277
Chiismo, 197

Dahritas, 188
Daigui meibun, 178
Daimio, 176
Darmas (elementos), 55
Darsana, 50

Decembristas, 574, 578, 580-582, 584, 588
insurrección de los, 579, 586-587
Deducción, 64, 109, 252, 322, 593
lógica (inferencia), 170
método deductivo, 92, 301, 321, 367
racional, 332
Definición, 96
Democracia, 29, 100, 115, 521
esclavista, 95
plebeya, 280
popular, 29
Demonología, 122
Demos, 76, 95, 99
Demostración, método matemático de, 301
Derecho natural, 280, 298, 580, 584
teoría burguesa del, 462
Derviches, 174, 200
Descubrimientos geográficos, 285, 40
de América, 260, 299
Despotismo, de la corona inglesa, 526
de los faraones, 38
de los Tudor, 316
ilustrado, 394, 415, 417, 439, 441, 554
oriental, 57, 148
Destino, 138, 224
Determinismo, 89, 95, 97, 125, 146, 360, 372, 460, 484, 532, 571
Devenir, 75-76, 136
Dialéctica, 14, 22-24, 30, 63, 70, 83, 92, 99, 108, 158, 185, 227, 247, 265, 440, 588, 590
de Aristóteles, 104
de Heráclito, 73-74, 81, 97, 292
de los milesios, 79
espontánea, 75, 81, 84, 89, 130, 423, 595
leyes de la, 484
método, 14, 27, 293, 404
Diccionario enciclopédico, 156
Dicotomía, 82
Diggers (o cavadores), 327
Dinamicista, teoría, 562
Dinamitos, 563
Dios, dioses, 37-38, 40-42, 45, 54, 76, 86, 92, 95, 102, 121, 130, 133, 135, 173, 181, 203, 214, 219, 242, 263
Directorio secreto, 512
Divisibilidad infinita, 129
Djiva (viviente), 55
Do (muchos), 64
Doctrina advayta, 173
advayta-vedanta, 167, 173
bhakta, 174-175
bruniana, 292
charvaka o lokayta, 50, 56, 169
de la rectificación de los nombres, 178
heraclitiana, 86
nyaya vaiseshika, 54, 169
pitagórica, 81
sankhya, 166, 172
sarvanista, 188
vedanta, 47
zoroastria o mazdaísmo, 187
Dogmas religiosos, 39, 42, 172, 185, 219, 241
confucianos, 183
cristianos, 244
del llamado gran límite, 179
védicos, 46
Dogmatismo, 26-27, 134, 140, 191, 194, 324
escuelas dogmáticas, 139
Dominación colonial inglesa, 515
Dualismo, 180, 214, 270, 342
cartesiano, 459, 533, 535
pitagórico, 81-82
Duda filosófica, 96, 293, 337
Dza, 176

Eclecticismo, 23, 27, 122, 127, 137, 209, 216, 398
Economía política, teoría general de la, 25
Eidos, 351
Eleatas, 76, 79, 84
Elementos primeros, 47, 51, 54, 61, 67, 86, 89, 112, 161, 168, 184, 212, 217, 223
Empirismo, 23, 108, 127, 162, 169, 249, 267, 279, 287, 320-321, 325, 330, 354, 379, 392, 462, 513, 523, 593
Enciclopedistas franceses, 529, 588
Entelequia, 105-106
Epicureísmo, 133, 137, 139, 144-145, 274, 276, 347, 578
Epigénesis, 434, 569
Escepticismo, 122, 133, 139-140, 144, 199, 215, 238, 273-274, 357, 385, 389, 391-392, 452, 593
Esclavitud, 31-46, 55-57, 66-69, 103, 114, 124-127, 136-154, 187, 225, 235, 240, 243, 507, 517-519, 525, 552-553
democracia esclavista, 77, 85, 93-97, 100, 126, 147, 591
en Roma, 138
en Norteamérica, 524, 554
nobleza esclavista, 37-40, 67, 70, 85, 94, 99, 126, 142, 147
sublevaciones de esclavos, 242
Escolasticismo, 15, 160, 172, 193, 207, 224, 246-257, 265-274, 289, 295-297, 310-321, 327, 335-346, 357, 384, 404, 417, 420, 445, 463, 466, 534, 554, 589
disputas escolásticas, 415
lógica escolástica, 322, 591
Escritura, invención de la, 37
Escuela ardeliana, 572-573
advayta-vedanta, 167
cartesiana, 345
cínica, 101
cirenaica, 102
charvaka, 53, 168, 175

de Megara, 101
eleática, 79
escéptica, 139
estoica, 123, 127
fraternal de Kíev, 411
hinayana, 55
kogakuja, 178
lokayata, 168
madhyamika, 168
mahayana, 55, 177
nyaya, 166, 169-170, 173, 175
oiomeiga, 179, 181
ortodoxa china, 161-162
peripatética, 103
purvamimansa, 166
sankhya, 49, 53-54, 170
shunya-vadina, 168
tateia, 229
vaiseshika, 166, 169-170, 173, 175
yoga, 56
yogachara (o vijnanavada), 168
Esencia, 99, 328, 483
Espacio, 193, 348
y tiempo, 230
Espentamainyu (inteligencia sagrada), 188
Espíritu de partido de la filosofía, 25-27
Estado, fuerza del, 414
teoría del, 380
teoría platónica del, 99, 101, 115
Estética, 221
Estilística, 118
Estoicismo, 122-123, 138-139, 144, 199
Eter divino, 112
Eternidad, 121
Etica, 87, 103, 123, 137, 221
aristotélica, 115
idealista, 169
platónica, 99
Eudemonismo, 121
Europeocentrismo, 594
Eventas, 128
Evidencia, 343-344
principio de, 352
Evolución, 71, 435
Ewe, tribu africana, 34
Experiencia, experimentación, 39, 146, 269, 371, 285, 304, 313, 317, 351, 378, 486, 544
sensible, 215
Exorcismos, 244
Extasis místico, 141, 167

Fa, 65
Fa kia (escuela de los legistas), 65
Fakires, 174
Familia, origen de la, 548
Fanatismo, 228, 243, 258, 475, 518, 548
Fatalismo, 138-139, 194, 220, 224, 532
Felicidad, 135, 224, 352, 512
Feudalismo, 51, 143, 148-156, 160, 164-168, 173-175, 209, 211, 218, 222, 225-228, 231, 241-243, 257-266, 276-278, 280, 300, 334, 376, 393, 405-408, 445, 451, 466, 474, 481, 489, 511, 520, 540, 551, 564, 576
Fideístas, 534
Fieles amigos (Ivhan os-sefa), 192, 215-216
Filología, 87, 221
Filosofía eleática, 101
georgiana, 222
jónica, 77
judeo-alejandrina, 141
marxista, 16-18, 20-21, 23, 25, 27-28, 30
medieval, 152
milesia, 85
natural, 329
pitagórica, 77
helénica (véase helenismo)
Fin, 290
Física, 87, 118, 123, 170, 262, 284, 299, 301, 305
cartesiana, 368
Fisiología, 118, 284, 305
Fisionógmica, 266
Flogisto, 424-425, 428-429, 493-494
Formalismo, 246, 253

Gastak, 190
Generación espontánea, 131
Generalización teórica, 286
Geocentrismo, 113, 118, 152, 170, 251, 287, 411
Geografía, 118, 151, 156, 211, 213, 258
Girondinos, 508-509
Geometría, 41, 69, 71, 77
analítica, 341, 374-375
euclidiana, 328
método geométrico, 357
Gnomon, 71
Gnoseología (véase conocimiento, teoría del)
Gramática, 50, 123
Gravitación universal, 373
Gunas, 49

Haidamaki, movimiento, 559
Hakimis (filósofos), 195
Hermanos polacos, 279
Hedoné, 144
Hedonismo, 102
Helenismo, 68, 117, 192
Heliocentrismo, 42, 152, 286-289, 311-312, 411, 416, 419, 542, 549, 560
Hekmate amali o filosofía práctica, 195
Heraclitianos, 79
Herejías, 143, 149-150, 154, 173, 208, 222, 238-240, 248, 250, 258, 289, 297, 413, 416, 518
copernicana, 288
paulina, 227
Hermandad de Lvov, 414
Hermanos de Bohemia, los, 277

Hesicastas, 209
Heterías, 77
Hijos de la Libertad, 516
Hilozoísmo, 291, 359, 382-383, 557
Hinduismo, 165, 173
Hipótesis, 92
Historia, 103, 137, 221, 400
  el pueblo como creador de la, 585
Hodjá, 216
Hombre primitivo, 31-34, 36, 69, 93, 505
Homeomerías, 86
Huan-tsi (éter vital originario), 157
Hugonotes, 273
Humanismo, 153, 264, 270, 279, 535, 549
Hurufismo, 221
Hussitas, 262- 277

I (uno), 64
Iconoclasta, 208
Iconos, 241
Ideas innatas, 136, 333, 342, 351, 377-378, 438, 458, 463, 526, 544-545
  materialistas, 159
Idealismo (en toda la obra)
  antiguo, 97
  aristotélico, 119
  estoico, 137
  línea de Platón, 102, 105, 107, 114, 125, 190
  místico, 385
  moderno, 97
  neoconfuciano, 177, 179, 182
  neoplatónico, 226
  objetivo, 99, 125, 386
  platónico, 104, 115
  pitagórico, 78
  subjetivo, 29, 62, 91, 181, 355, 530, 593
Identidad, principio de, 99, 375
Ido (muchos), 64
Idolos, doctrina de los, 91, 93, 241, 318, 336
Iglesia, 239, 272
  anglicana, 326
  barata, 278
  católica, 250, 281
  cristiana, 208, 245
  ortodoxa, 414, 416
  romana, 136
  uniata, 412
Ihvanos-sefa (Fieles amigos o Hermanos de la pureza), 215
Ilustración, 389, 409
  burguesa, 456, 518
  francesa, 499, 523, 565, 579
  húngara, 576-577
  latinoamericana, 536
  norteamericana, 519, 526
  rusa, 541-544, 547-548
Imaginación, 31, 32, 323
Imperialismo, 17-20, 29, 367
Imprenta, invención de la, 285, 300
Individualismo, 390
Inducción, 64, 92, 96, 109-110, 170, 309, 317, 321-323, 351-352, 593
Inmortalidad del alma (véase Alma)
Inmutabilidad de la naturaleza, doctrina, de la, 425
Inquisición, 241, 250, 270, 289, 295
"Interés material", la fuerza propulsora de la historia, 281
Internacionalismo proletario, 21
Intuición, 163, 343, 363
Investigación científica, 286, 306, 317
Ira celeste, 157
Ironía, 96
Irracionalismo, 194
Ishanes, 218
Islamismo, 196-197, 199, 212
Isomerismo, 427-428

Jacobinos, 503, 508-509, 511
Jainismo, 44, 50, 55
Josefistas, 237
Judaísmo, 450
Juicio final, 193, 209
Jurisprudencia, 137

Kabunakama, 176
Kalam (la palabra), 191, 193 195, 199, 200, 206
Kantismo, 25
Karma, ley del, 47, 49, 169
Ki (principio material), 177, 180-181, 183
Ko (casta de los artesanos de la ciudad), 176
Kogakuja, 178
Koliivshina, 559
Ksatryas, 43

Laotsismo, 59
Lenguaje, 34, 36-37, 134
Lenguas primitivas, 34
Levellers (o niveladores), 326-327, 333, 447
Ley natural, 553
Leyes de Manú, 51
Li, 65, 161-164
Libertad, 62, 365, 380, 384
  burguesa, 481, 483, 509
  espíritu de la, 471
  y necesidad, 461, 531-532
Libre empresa, 264
Librepensamiento, 216
Liga pitagórica, 77-78
Línea de Platón (véase Idealismo)
  de Demócrito (véase Materialismo)
Lingüística, 118, 137
Lógica, 85, 87, 108, 116, 123, 127
  aristotélica, 273
  democritiana, 92
  formal, 172, 209, 375, 398
  dialéctica, 27

inductiva y deductiva, 92
matemática, 18
Logicismo, 194
Logos o verbo, 95, 206
Lokayatas, 52
Lucha de clases, 15, 19, 85, 503, 585, 590
Luteranismo, 300
Luz, dos teorías de la, 368

Madhyamikas, 168
Magia, 194, 244, 319
Mahayana, 55
Maniqueísmo, 188-189, 194-195
Marxismo, 16-17, 19, 20, 27, 29-30, 28, 122, 325
fuentes teóricas del, 325
Masonería, 589
Matemáticas, 41-42, 58, 71, 100, 118, 137, 151, 201, 244, 258, 277, 311, 374
método matemático, 304, 364
Materia, 26, 51, 85, 128, 193, 214, 320, 330, 382, 419, 431, 564
concepción democritiana de la, 291
definición general de la, 483, 555
eterna, 270
existencia objetiva de la, 555
indestructibilidad de la, 146
ley de la conservación de la, 429-430
primera, 161
vitalidad de la, 488
y movimiento, 339-320, 430
Materialidad del mundo, 452, 469, 483
Materialismo (en toda la obra)
antiguo, 120, 128, 131, 145-146, 543
beiconiano, 319, 328
del siglo XVIII, 264, 469-470, 556
dialéctico, 25-26, 28, 76, 399
e histórico, 16-17, 24, 29
epicúreo, 346
espontáneo, 72, 218
francés, 445, 466, 490, 513, 519
filosófico, 310, 594
línea de Demócrito, 99, 102, 114, 117, 125, 143, 458, 590
ingenuo, 145
inglés, 22, 317, 384, 466
mecanicista, 351, 394, 403, 426, 559
metafísico, 362, 367, 402, 440, 591
milesio, 73
polaco, 567
primitivo, 591
romano, 136
vulgar, 25-26, 271
Materialistas, europeos occidentales, 581
franceses, 381, 472, 477, 482, 484, 487, 489, 512, 524, 553
griegos, 79
jónicos, 84
milesios, 71
Máximo y lo mínimo, lo, 292-293
Maya (ilusión), 167
Mayéutica, 96
Mazanderanos, 187
Mazdaísmo (doctrina zoroastra), 187-190, 195, 211
Mecánica, 113, 118, 198, 244, 262, 284, 299, 301, 304
ciencia natural mecanicista, 489
de los cuerpos celestes, 303
newtoniana, 371-372
Metafísica, 14, 22, 30, 67, 111, 177, 275, 320, 373, 383, 426, 434, 590
cartesiana, 354
del siglo XVII, 513
hebrea (rabinismo), 206
método metafísico, 14, 302, 306, 475, 492, 592-593
Método socrático, 96
Milagros, 93, 205, 271
Mimansa, 50
Misticismo, 60, 80, 127, 138, 142, 149, 238, 256, 345, 589
Mitología, 68
Mitraízmo, 188
Modo, concepto del, 359
Mohismo, 59-60, 63-64
Moksa (liberación), 47, 53
Mónada, 292-293, 394-395, 563
física, 438
sagrada, 78
teoría de las, 533
Monadología, 464, 589
Mongoles, 156, 173, 216, 225, 333
Monismo vedanta, 167
Monoteísmo, 197
Moral burguesa, 522
de egoísmo racional, 522
religiosa, 138, 153
problemas de, 521
verdadera, 275
Movimiento, 130, 212, 330, 382, 431
conservación del, 369-370
causa de todo, 583
de la materia, 125, 130, 455
eterno y continuo, 204
leyes del, 288-289, 371, 429-430
mecánico universal, 340, 433
teoría aristotélica del, 109
y materia, 453
Mukioku, 177
Mundo, 75, 214, 555
creación divina del, 582
exterior, 390
objetivo, 33, 212, 319, 385, 592
pluralidad de los, 71
ultraterreno, 45, 278
Mutakallimies (teólogos), 191, 199
Mutazilies (o disidentes), 191

Nacionalismo burgués, 20-21
Naciones burguesas, 298
Nadhyamika, 168
Naturaleza, cognoscilibidad de la, 146
culto a la, 275

origen natural de la, 558
Navegación, 68, 170, 262
Navya-nyaya (nueva escuela), 173
Nebulosa primigenia, 492
Necesidad, 90
doctrina de la, 531
y libertad, 360
Negación, 22-23
Neoconfucianismo, 164, 176, 178, 181
Neopitagorismo romano, 141, 192, 216
Neoplatonismo, 23, 138, 142, 192, 194, 201, 206, 216, 223, 246, 254
Neopositivismo, 22, 392
Neptunismo, 494
Neorrealistas, 392
Neotomismo, 23
Nestiazhatelis, 237-238
Nihilismo, 22-23
Nirvana, 55
No, 176
No contradicción, principio de, 109, 398
Nominalistas, 209, 248-249, 255-256, 258
Nomos, 76
Noúmeno, 97
Nous (inteligencia universal), 86
Numeración, decimal, 50, 151
sistema babilónico, 42
Números pitagóricos, 104
Nyaya, 50, 168

Objetivismo filosófico, 25
Objetos cognoscibles, 91
Observación y la experimentación, 314, 317
Ocasionalismo, 354-355
Occamismo, 256
Occidentrismo, 20
Oligarquía, 100, 115
Ontogénesis, 435
Opinión común, 388
Oscurantismo religioso, 513 534
Oxígeno, 493

Paganismo, 142, 222
Panchayata, 165
Panduros, 574
Panis (señores polacos), 414, 564
Pansofía, 277
Panteísmo, 138, 194, 217, 265, 278, 290, 296
Papa, papado, 245, 263, 288-289
dictadura espiritual del, 445
infalibilidad del, 573
Paraíso, 53
Parasitismo social, 283
Parinamada-vada o Protosankhya, 48
Pasión, 364
Pathos, 119
Patricios, 126
Paulino, movimiento, 208
Pecado original, 245
Pedagogía, 87, 221
Pensadores avanzados de fines del siglo XVIII, 517
Pensamiento, 27, 31-41, 46, 71, 75, 80-82, 90-91, 140, 271, 254
abstracto, 21, 34
científico, 152
discursivo, 363
independencia de, 283, 288
libertad de, 276
lógico, 242
método metafísico de, 398
social, 210, 230, 518
teórico, 373
Percepción, 82, 110, 121, 140, 170, 265, 321, 338, 378, 468, 530
modos de, 362
Periodización de la historia de la filosofía, 16
Peripatéticos, 144, 340
Pesimismo, 142, 218
Piedra filosofal, 244, 254, 266, 306, 323
Pires, 218
Pirronismo, 452
Pitagóricos, 76, 79, 84, 88, 141, 419
Platonismo, 119, 125, 141, 144, 167, 212
Plebe, 96
Plebeyos, 126
Plutonismo, 494-495
Pneuma (aliento, soplo), 123
Polis, 103
Politeísmo, 79, 102, 143
Pragmatistas, 392
Prakriti (materia), 49, 53-54, 67, 170
Pratyaksha (percepción), 50
Predestinación, 90, 199, 353, 409, 441
Preformismo, 420, 434, 558
Producción artesanal, 43
capitalista, 399
manufacturera, 304
y distribución, 282
Profecías, 93, 207
Posadnik (alcalde), 234
Posibilidad y realidad, 268
Probabilidades, cálculo de, 397
Proletariado, 16-18, 28
Propiedad privada, 38, 127, 134, 231, 282, 380, 505, 507, 552
aparición de la, 504, 547-548
causa de la desigualdad, 501
colectivización de la, 277, 504
derecho de, 509
libertad de, 525
teoría de la, 501
Proporciones constantes, ley de, 498
Protestantismo, 280, 326
Protomateria, 49
Protosankhya o Parinamada-vada, 49
Providencialismo, 271, 448
Psicología, 87, 103, 221, 225
Pudgala (materia inanimada), 55
Pueblos primitivos, 546

Puritanismo, 300, 326, 380
Purushas, 166

Química, 113, 170, 244, 262
Quiromancia, 266, 549

Rabinismo, 206-207, 356
Racionalismo, 190, 194, 215, 249, 267, 279, 301, 320, 338, 404, 513, 593
  cartesiano, 345, 464, 556
  del siglo XVII, 463
  francés, 535
  método racionalista, 342
Raciocinio, 242
Raskolniki (cismáticos), 410
Razón, 74, 133, 220, 238, 240, 273, 314, 323, 338, 351, 353, 380, 401, 557
  infalibilidad de la, 339
  suficiente, principio de la, 396
  universal, 205
Realidad, absoluta, 394
  objetiva, 230, 238, 465
Realismo, 248-249
  ingenuo, 66, 94
Rech Pospólita (Polonia), 564
Reforma, 262, 264, 280, 300
Régimen patriarcal, 503
Reino de ultratumba, 39-40, 66
Relaciones capitalistas, 17, 295, 334
Relativismo, 29
  machista, 26
Religión, 14, 21, 31-42, 58, 67, 85, 92, 102, 127, 142, 187, 217, 257, 313
  católica, 289, 295
  cristiana, 236
  fanatismo religioso, 417
  origen de la, 425, 450
  protestante, 448
Renacimiento, 257, 260-264, 271, 285, 295-296, 320, 592
Representaciones, 105, 123
Reposo absoluto, 556, 470
Revelación, 167, 205, 273, 457
Revolución burguesa, 298-301, 402, 457, 479, 502, 514, 525
  de Francia, 444, 489, 493, 508-509, 520, 524, 527, 550
  de Inglaterra, 384
  de Holanda, 356
  de 1848, 17
  industrial, 389
  norteamericana, 517
  popular, 333, 550
  socialista china, 18
  socialista rusa, 17-18
Revolucionarios demócratas, 562
Ri (principio ideal), 177, 179-183
Rioti, 179
Rito dhetistoma, 45
Rubaiyat (cuartetas), 193
Rus de Kiev, 231

Samsara (reencarnación), 47
Samurais, 176
Sankhya, 50, 168
Sánscrito, 50
Santo Oficio, Congregación del, 312
Sarvan Akarenak (tiempo infinito), 188
Sautrantika, 168
Savasha (espacio), 168, 188
Shabda (autoridad), 50
Shliajta, shliajtichi (nobleza polaca), 565
Shradha, 45
Shrutu (revelación divina), 46, 52
Sho-chi, 63
Shunya, 168
Semánticos, 392
Semillas de las cosas, 86
Sensación (sensus), 31, 63, 82, 90-98, 105-108, 113, 132, 146, 212, 217, 226, 267, 294, 349, 351, 377, 465, 472, 485, 488, 544, 593
  causa universal de la, 473
Sensualismo, 215, 267, 301, 354, 381, 385, 544
  lockeano, 463, 478
  materialista, 107-108, 334, 473, 459, 464
Señor del Cielo, 58-59
  supremo, 157
Ser, 26, 31, 46, 55, 80-82, 87, 97, 163, 203, 227, 254
  no ser, 163
  principio del, 214
Servidumbre, régimen de, 231, 277, 405, 409, 462, 538, 541, 550, 561, 578, 586-587
Si (casta), 176
Siervo de la gleba, 148
Sikjis y maratjos, 173
Silogismo, 110, 170, 250, 252, 271, 285, 322
Silotas, 210
Símbolos o jeroglíficos, teoría de los, 379
  mundo de los, 561
Sin (el pensamiento), 65
Sinto, 182
Sintoísmo, 181-182, 184
Sio (casta), 176
Sirvientes forzoso, 516-517
Sistema mimansa, 54
  nyaya, 168
  sankhya, 166, 168
  sautrantika, 168
  vaibhashika, 168
  vaiseshika, 168
  vedanta, 51
  yoga, 172
Slovos (cantos épicos), 323
Smerdis, 231-233
Sociedad aristocrática rusa, 237
Socialismo, 29
  mundial, 18
  triunfo en la U.R.S.S., 18

Sociedad de la Libertad y de la Igualdad, 577
Solianos, 283-284
Solipsismo, 386, 392
Strigolnikis, 238-239
Sofismas de Euclides, 101
Sofística, 59, 62, 92, 94-95, 101, 215, 219, 266, 283, 388
escuela, 63
Subjetivismo, 23, 26-27, 29
Sufismo, 194, 200-201, 216
sistemas sufíes, 193
Sujeción a leyes, 90
Sujeto cognoscente, 91
Suma, 250
Sunismo, 197
Superstición religiosa, 144, 419
Supraestructura, 16
Sustancia, concepto espinociano, 358
corpórea, 350
espiirtual, 350, 354
infinita, 359
primera, 201, 206
única, 290
Sutras (aforismos), 44, 166
Sivabhava-vada, 48-49

Taabbod, 190
Tabla comparativa, de declinación, de esencia y presencia, de los grados, 322
Taboritas, 277
Takioku, 177
Tao, 61-62, 64-65, 75, 157, 159, 164
Taoísmo, 61-62, 157, 159-160
Teísmo, 380, 383, 392, 462, 503, 511, 522, 524
Teleología, 90, 95, 98, 106, 423
Teodicea, 395
Teología, 41, 106, 153, 175, 187, 245, 257, 284, 296, 327, 400, 423, 560
cristiana, 141, 242
doctrinas, 37
india, 166
islámica, 213
puritana, 536
Teorema de Pitágoras, 42, 77
Teoría maltusiana de la superpoblación, 586
Tercero excluido, principio del, 109
Tiempo y materia, 129
Timocracia, 100
Tiranía, 100, 403
Tokugawa, absolutismo feudal, 180
Tolerancia religiosa, 274
Tomismo, 536
Tondrakitas, 228
Torbellinos, 340, 372
Tories, 376, 384, 518
Tria prima (los tres principios), 497
Tribus, árabes, 196
nómadas, 155
primitivas, 34-35
Tsi, 67, 157-158, 161, 164
Tsian-ai (amor universal), 60
Tsin-chi, 63

Uiti kovasi, 176
Unidad, de contrarios, 369
de la teoría y la práctica, 28
de todos los cuerpos, 432
Universales, 248, 272
Universo infinito, 131, 146, 289, 290, 454
concepción científica, 436, 595
Utopía, 202, 210, 236, 238, 281-284, 296, 324, 504, 508, 561

Vacío, 130, 383
Vaibhashika, 168
Vaiseshika, 50, 168, 170
Vanas, 57
Vasan, 177
Vaysias, 43
Veché (asamblea popular), 234
Vedanta, 50
Vedas, 44-48
Verbalismo, 252
Verdad, 71, 74, 85, 92, 98, 105, 109, 121, 123, 140, 182, 220, 236, 240, 266, 294, 343, 352, 485
caminos de la, 459
criterio de la, 163
método para descubrir la, 437
objetiva, 62, 97, 102, 146, 219, 462, 464
teoría de las dos verdades, 150, 215, 290, 323
Vida ultraterrena, 39, 44, 137, 239, 245
Violencia, apología de la, 281
Vishista-advayta (monismo limitado), 173
Vitalistas, 569
Voluntad, del cielo, 37, 158, 160
humana, 364
Voluntarismo, 29

Wen-chi, 63
Whigs, 376-377, 384, 389, 518

Yadrichja-vada, 48
Yan, 161, 181, 185
Yan-tsi (principio masculino), 157-158
Yen (hombría de bien), 59-60
Yin, 161, 181, 185
Yin-tsi (principio femenino o negativo), 157-158
Yoga, 50, 56, 172, 174

Zarismo, 539-540, 550, 554, 587
Zemstvos, asambleas de los, 410
Zoroastrismo (véase mazdaísmo)

Esta obra se terminó de imprimir el día 20 de enero de 1968 en los talleres de *LA IMPRESORA AZTECA, S. de R. L.* Avenida Poniente 140, número 681, México 16, D. F.

Se imprimieron 3.000 ejemplares y sobrantes para reposiciones.

Fecha de edición: 25 de enero de 1968.