

# La crisis de la conciencia europea a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII

*Aquellos tiempos y los nuestros. El pensamiento de P. Hazard y de Vicens Vives. Consecuencia de la crisis.*

## I. UN MUNDO EN CRISIS

Hoy todo el mundo se permite el lujo de hablar y de echar su cuarto a espadas sobre la gran crisis que está pasando nuestra sociedad a escala mundial y en los diversos y distintos aspectos de la existencia humana.

Hay crisis, profunda crisis, en la economía, en la política, en la vida matrimonial, en el sacerdocio, en las religiones todas, en la Iglesia... Sobre todo, crisis religiosa. Se habla mucho —quizá demasiado— de la crisis del cristianismo. Y se hacen cábalas, conjeturas y aun profecías. Unos nos están anunciando desde hace tiempo la desaparición de la era cristiana. Otros estiman que la Iglesia está amenazada de muerte. Y no falta quien dé la razón a Nietzsche y cree que Dios ha muerto.

Se ha estudiado, y hoy contamos con una abundante literatura, esta crisis religiosa<sup>1</sup>. Crisis que después del Concilio se ha agravado, de modo especial, en Occidente y cuyas manifestaciones más acusadas están en la ausencia de Dios de la vida social y familiar; en el desprecio de todo lo sagrado; en la indiferencia y apatía con que se mira la vida litúrgica y de sacramentos...

La religión, para muchas gentes, es algo viejo y trasnochado;

---

1. Ya antes de que se celebrara el Concilio Vaticano II, se publicaron algunas obras delatando la crisis religiosa de nuestros tiempos. Entre estos estudios, se hizo en su día interesante el de A. DESQUEYRAT, *La crisis religiosa de los tiempos nuevos*; traducido al español por Luis Aguirre Vergara, y publicado por ediciones Desclee de Brouwer, Pamplona, 1959.

sin valor actual, debiendo pasar las iglesias a la categoría de museos y que cada uno practique, «en conciencia», lo que quiera.

Los cristianos más fervorosos, en su afán de lamentarse por todo, no entienden esta crisis, pues confunden «el paganismo» con «la incredulidad». Los cristianos, católicos y no católicos, repiten sin cesar que el mundo se paganiza. Y esto es totalmente falso. Nuestros contemporáneos no se hacen nunca paganos. Los paganos adoraban falsos dioses; los incrédulos de nuestros días no adoran a nadie, ni a los falsos dioses, ni al verdadero Dios. Nuestros contemporáneos no creyentes no adoran nada: ni dioses, ni hombres, ni animales, ni cosas. Jamás se les ve quemar incienso ante el becerro de oro, ni otra cualquiera divinidad pagana.

Por eso, cuando los cristianos se dicen, un tanto compungidos, que los pueblos cristianos de Europa se están convirtiendo en pueblos de misión, no saben lo que dicen; ¡Ojalá se convirtieran! Porque el infiel de tierras de misión es profundamente religioso, creyente, aunque su creencia esté desviada.

Por otra parte, habrá que convenir que la crisis religiosa no es una cosa simple, sino compleja; es contemporánea de la civilización actual nacida de las revoluciones políticas y de la revolución industrial. Es más o menos grave según los progresos de esta misma civilización. Jamás se halla sola. Dondequiera que existe esta crisis religiosa, se dan otros fenómenos característicos de nuestra sociedad y que la acompañan siempre; como son el descenso de natalidad; la presencia de un teatro, de una poesía y novelística populares<sup>2</sup>. Como escribirá acertadamente Nicolás Berdiaeff, «todo el mundo contemporáneo muestra la impronta de una crisis no solamente social y económica, sino también cultural y espiritual; todo se ha hecho problemático»<sup>3</sup>.

Esta crisis religiosa no es peculiar del mundo obrero, o del mundo burgués. Comenzó por los intelectuales, y poco a poco va alcanzando las demás clases sociales, hasta hacerse general. No es tampoco peculiar de los pueblos y ciudades de tradición católica, sino que comprende también los pueblos y ciudades de tradición protestante, mu-

---

2. Sobre este punto, véase JULIO BENDA: "Non possumus". A propósito de cierta poesía moderna. *Revue de Paris*, febrero 1946, n. 2.º Citado por A. Desqueyrat, p. 19.

3. BERDIAEFF, NICOLAS: *De l'esprit bourgeois*. Delachaux y Niestle. Neuchâtel-Paris 1949, p. 73.

sulmana y judía... Todos ellos han ido perdiendo «su fe», la confianza y seguridad «en su credo».

En los motivos y causas de esta apostasía de las masas, habrá que pensar, sin que sean únicos y exclusivos, en ciertos errores colectivos que se han dado en los tiempos modernos. La Antigüedad y el Medioevo se interesaron, sobre todo, por los problemas teológicos. Los tiempos nuevos se apasionaron, sobre todo, por los problemas eclesiásticos y disciplinares; los tiempos nuestros se preocupan, de modo especial, por los problemas sociales y de civilización. El Humanismo, que podía haber permanecido más «abierto» a las cosas de Dios, se hizo cada día más belicoso<sup>4</sup>, pasando progresivamente del ateísmo «académico» al ateísmo «militante».

No es la primera vez que una crisis religiosa sacude a la humanidad. Como escribe el citado Desqueyrat, ya en el siglo primero de nuestra era, los filósofos, las almas rectas, los espíritus cultivados volvieron las espaldas con desprecio a los dioses del paganismo. La mitología había provocado una especie de inflación excesiva de divinidades, al mismo tiempo que el culto al Emperador desvalorizaba la idea de Dios, abajándola al nivel de la idea de hombre. El cielo de Júpiter tenía demasiados inquilinos, e inquilinos que valían poco. Convengamos ahora en que esta crisis era buena, porque lo único que pretendía era rechazar una escoria y ver cómo en el monoteísmo judío-cristiano había un progreso espiritual que avanzaba hasta conseguir pronto la victoria sobre el paganismo politeísta.

Hoy día, por el contrario, aquella «Buena Nueva» que representaba el Evangelio de Cristo se ha convertido para muchos en la «Mala Nueva». El cristianismo es ya «una doctrina de muerte», un sistema que disminuye el valor humano del creyente, una peste social que mezcla las partes sanas con las partes degeneradas de la humanidad so pretexto de que todos los hombres son iguales ante Dios y que existe, como diría Pío XII, «una regla moral universal».

Esta idea se repite, de Nietzsche a Montherlant, en la literatura actual. Y junto a ella, la idea de que el cristianismo es un «super-egoísmo», pues el cristiano, al atender únicamente al negocio principal, que

---

4. CARDENAL SUHARD: *Essor ou déclin de l'Eglise*, Carta pastoral para la Cuaresma de 1947. Y también: A. DE SORAS: «*Laïcisme et Catholicisme dans la France de 1946*. *Travaux l'Action Populaire*. Fascículo 4.

es la salvación de su alma, se desentiende del prójimo, del mundo y de la humanidad; es, asimismo, una doctrina «de evasión», toda vez que esta tierra no es más que un lugar de paso, un «valle de lágrimas», y no vale la pena entretenerse en las cosas temporales...

De este modo y ante estas perspectivas y estos sofismas —que se dan en las objeciones que ponen al cristianismo— se explican las deserciones y claudicaciones, resultado lógico de la falta de fe y de seguridad que hasta entonces se tenía en el cristianismo.

Insistamos en que la cosa no es tan simple. El hombre de hoy se encuentra desarraigado porque es testigo y, a la vez, víctima de dos civilizaciones sucesivas muy diferentes. Ciertamente que no es la primera vez que un pueblo cambia de civilización. Pero sí es la primera vez que la gran masa de hombres se ve sometida a un desquiciamiento tan profundo, tan extenso y tan rápido como el nuestro. Se da «una verdadera aceleración de la historia», y la humanidad crece y evoluciona a velocidades de vértigo. El hombre puede decir con orgullo que ha llegado ya a la Luna y que se prepara para ir a otros planetas. Esta aceleración de la historia se hace sensible en la escala humana. Todavía viven hombres que se asombraron al ver por primera vez circular por la calle aquel «biciclo» de dos ruedas tan descomunales como desiguales... Y viven algunos que presenciaron por primera vez una lámpara eléctrica; el primer tranvía eléctrico; el primer fonógrafo; el primer avión; el primer receptor de radio; el primer carro de combate; la primera bomba atómica...<sup>5</sup>.

El ciclón pasa, devastador, por todo el planeta terrestre. Y sería sorprendente, como dice el cardenal Saliege, «que la crisis económica, social, ideológica que afecta a todas las naciones, crisis planetaria, no tuviera repercusiones en la Iglesia. Hay crisis en la Iglesia como hay crisis en el planeta».

Las consecuencias de este desarraigo total en el hombre se pueden comparar a las consecuencias que sufre una planta que, en un momento dado, es arrancada de raíz: La planta, así desarraigada, no padece enfermedad ni en el tronco, ni en las hojas, ni en los frutos...;

5. Andrés Siegfried dice que, al pensar en los años anteriores a 1939, nos parece evocar otra edad; y 1914 nos parece tan lejano que las comparaciones mismas se hacen difíciles, como si se tratase de una sociedad cuyas medidas no pueden compararse a las nuestras. Cit. por A. Desqueirat, p. 65, en nota.

padece a la vez todas las enfermedades, precisamente porque ha sido desarraigada. Del mismo modo, el hombre de nuestros días no sufre una crisis literaria, de natalidad, de religión...; sufre todas esas crisis a la vez y juntas porque sufre una crisis general, debida al desarraigo. Daniélou nos dirá que una vida religiosa, extrínseca, intemporal, desencarnada, desarraigada de lo fundamental y básico, no tiene sentido alguno. Hoy más que nunca han perdido su sentido las especulaciones teóricas separadas de la acción y que no implican la vida.

Esta crisis religiosa, en su punto más álgido y agudo, llega a preguntarse, ¿qué es lo que está sucediendo en la Iglesia? ¿Está en lo cierto esta Iglesia, o empieza a dudar de sí misma?... Ante la escalofriante y abrumadora deserción del clero, ¿es verdad lo que nos ha enseñado hasta ahora la Iglesia, o nos ha estado engañando, como parecen decirnos con su ejemplo esos sacerdotes que se retiran de su profesión y estado sacerdotal?...

Preguntas estas que no deben ser contestadas desde un punto de vista tremendista o sensacionalista. Y en este aspecto, tenemos que reconocer que no faltan hoy publicaciones en la prensa diaria y aun en libros y folletos que no sabemos hasta dónde valdría la pena que aparecieran. Tampoco debemos olvidar ni negar que nos encontramos con sectores dentro de la misma Iglesia que están dando pie para crear estas situaciones farragosas y confusas.

Indudablemente, como ha dejado bien claro el citado Cardenal Daniélou la crisis de conciencia de nuestros días radica principalmente en la crisis de fe. El problema que los hombres se plantean hoy consiste en saber qué es, en última instancia, el hombre; pues en la medida que se sepa qué es el hombre, cabe tener puntos de mira y de referencia para saber cómo orientar la civilización que está en trance de elaborarse sobre el plano material, pero que, si no tiene una dimensión espiritual correlativa, puede convertirse en un verdadero infierno.

Nos damos cuenta de que hoy ya no pueden aportar una respuesta los vagos humanismos, los vagos altruismos, los vagos personalismos; hoy sabemos que todo depende de la actitud que se adopte con respecto al problema de Dios. Estamos convencidos de que lo que creemos es verdadero, pero no estamos suficientemente capacitados para dar razón de ello de manera satisfactoria y eso hace que, inclu-

so a nosotros mismos, nos preguntemos a veces cuáles son los fundamentos en que se apoya nuestra fe...<sup>6</sup>.

Ante este panorama, uno piensa en aquella crisis de la conciencia europea que tuvo lugar a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, en todos los aspectos de la vida humana, y que tanto nos puede decir a los hombres de hoy. Y ha sido Paul Hazard el que mejor ha estudiado esta crisis; sin que esto quiera decir que su estudio sea perfecto, toda vez que nuestro historiador Vicens Vives le pondrá reparos, apostillándolo y completando algunos aspectos.

## II. LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA A FINALES DEL SIGLO XVII

Pocos períodos de la historia reflejan una tan completa transformación —ha dejado escrito Harold Nicolson<sup>7</sup>—, transformación de ideas y de sentimientos, así en las clases educadas como en las incultas, como el que media entre 1650 y 1719. Hasta la mitad del siglo XVII, la inmensa mayoría de los europeos, fuesen protestantes o católicos, aceptaron sin discusión los órdenes político y religioso existentes. Para ellos, la guerra civil de Inglaterra, la ejecución del piadoso Carlos I y el establecimiento del gobierno parlamentario fueron fenómenos aislados, que sólo una pequeña minoría contempló con disimulada envidia, mientras la mayoría los consideraban una chocante catástrofe. Había, sí, unos cuantos sectarios, como los jansenistas, los socinianos y posteriormente los quietistas, que desafiaban la supremacía de la Iglesia romana y que se oponían a la tiranía teológica de los jesuitas. La mayoría, empero, aceptaba la resplandeciente autocracia de Luis XIV como modelo de humano gobierno, y sólo cuando el brillo del sol empezó a apagarse y todos pudieron darse cuenta del fracaso, comenzaron los hombres a preguntarse si era razonable que un pueblo se sometiera a los caprichos, a las ambiciones y al egoísmo de un solo hombre. Con el transcurso de las décadas, el conformismo dio paso a la inquietud; la fe en la revelación divina fue reemplazada por

6. DANIELOU: "La fe de siempre y el hombre de hoy"; Edic. Mensajero, Bilbao, 1956. 10-13.

7. NICOLSON, HAROLD: *La Era de la Razón*; Edic. Plaza y Janes, S.A.; Barcelona, 1962, p. 39.

la creencia en la experiencia individual; lo sobrenatural fue descartado en favor de lo natural; la aceptación de la autoridad se transformó en desafío a la autoridad, y el antiguo acatamiento al rey y a la Iglesia se trocó en desapasionado fervor por la «libertad» y los *derechos del individuo*.

Efectivamente, al finalizar el siglo XVII, el remanso del clasicismo está a punto de acabar. Las formas exteriores de las artes —escribe ahora el historiador Vicente Palacio Atard— y las letras siguen siendo clasicistas; pero la revolución ideológica moderna continúa su curso de manera subterránea, y de nuevo saldrá a la luz en los últimos veinte años de aquella centuria y primeros lustros de la siguiente<sup>8</sup>.

Coincidiendo con las ideas de Harold, el ilustre historiador y catedrático de la Universidad de Madrid nos dice que cuando el clasicismo empieza, por pura conveniencia, el orden, la jerarquía y la autoridad antigua se aceptan. Pero a fines del siglo XVII se desata de nuevo la guerra contra ese orden, esa jerarquía y esa autoridad. Los relatos de los viajeros, que se publican con éxito creciente, despiertan las inquietudes por la crítica social. En las narraciones de países lejanos, de pueblos primitivos, se hace la crítica comparada de la sociedad europea y la de esos otros mundos exóticos...

Y es que cada época cultural con personalidad y contenido propios propugna un tipo humano representativo de su ideal. El Alto Renacimiento italiano paganizante se representó en la figura del héroe clásico, ambicioso y sin escrúpulos, en el «príncipe» de Maquiavelo; el Bajo Renacimiento, por las influencias italianas y españolas, expresó su tipo en el «cortesano», cuyo código elaboró Castiglione; el barroco tuvo también su nombre ideal, el caballero cristiano, «el héroe», a la manera española de Gracián. Más adelante, la Ilustración del XVIII nos ofrecerá un hombre nuevo, el «buen burgués» de estirpe inglesa, acuñado por Steele y Addison.

El clasicismo del XVII polarizó sus ideales alrededor del «honête homme», fiel reflejo del sentido que inspiraba a la cultura clasicista y hecho, por consiguiente, de componendas: era católico en la iglesia, pero mundano fuera de ella; se proponía ganar el cielo, pero con

---

8. PALACIO ATARD, V.: *Manual de Historia Universal*; Edad Moderna, vol. III; Edic. Espasa Calpe; Madrid 1959, p. 537.

poco esfuerzo y sin renunciar a la felicidad de la tierra; cortés, agradable de trato, rehuye los excesos en todo; busca un equilibrio que consiste en no arraigar nada, en no ahondar nada, en quedarse siempre en la superficie, en contentarse sólo con la armonía de los compromisos fáciles<sup>9</sup>.

Esta crisis de la conciencia europea tiene aspectos políticos que están compendiados en el ordenamiento de Utrecht. Pero, al lado de esto, existen aspectos ideológicos y espirituales interesantes. Según nos va a demostrar P. Hazard que tuvo, entre otros grandes méritos, el de haber percibido la existencia de este fenómeno, establecido una cronología, intentado un ensayo de sistematización sobre esta crisis y haber ensayado una definición sobre la naturaleza de la misma, van a ser estos aspectos ideológicos y espirituales los que más han de influir en la Europa del siglo de la Ilustración.

Lo que tenemos que admitir —y en esto están de acuerdo todos— es que los años 1680 a 1715 son años críticos y decisivos para la historia europea y occidental. Son años críticos porque, por un lado, se pone en conmoción el edificio espiritual de la Europa occidental; y por otro, se abre paso a un orden político nuevo.

Algo substancial fue la revolución inglesa de 1688, que abre paso a una nueva mentalidad y nueva situación en Inglaterra. Esta revolución es, a juicio de los historiadores, una de las tres más importantes —junto con la americana de 1774 y la francesa de 1789— que ha conocido el mundo moderno. Ella ha configurado la Inglaterra de nuestros días, la Inglaterra moderna y contemporánea y ha dado una estabilidad de ya casi tres siglos al régimen político inglés. Esa Inglaterra nacida de la revolución ha trascendido al Occidente como ejemplo que otros países se han propuesto imitar en los siglos XVIII y XIX. A diferencia de la revolución francesa, la revolución inglesa rehuyó las violencias y no fue sangrienta. Fue la menos violenta de las revoluciones modernas, pero ha sido, sin embargo, la de efectos más duraderos<sup>10</sup>.

Tuvo también su importancia en la crisis de la conciencia europea el declive del absolutismo de Luis XIV y la hegemonía sueca con sus pretensiones dominadoras del espacio nórdico. Y, asimismo, los

---

9. PALACIO ATARD; obr. cit., p. 526-27.

10. PALACIO ATARD, obr. cit. p. 425.

intentos de contrarrestar este dominio por parte del Austria y las derrotas que éste infringió a lo que ya entonces comenzaba a llamarse «el hombre enfermo», es decir, el imperio turco.

En el plano político, la consecuencia final de estos años críticos van a ser los nuevos instrumentos de ordenación del mapa de la Europa occidental, nórdica y oriental, que están contenidos en los tratados de Utrecht, Nystad - Estocolmo y Pasarowitch. El tratado de Utrecht resume con matiz ejemplar todas las realizaciones de la política y del sistema internacional de la época. Este sistema de Utrecht significaba, por un lado, la consolidación de la razón de Estado; y por otro, la consolidación del equilibrio entre los mismos Estados europeos.

Se abre paso a la teoría política de «la razón de Estado» que, en fin de cuentas, no es otra cosa que un principio secularizante, laizante de la política que camina con matices distintos, con condiciones históricas distintas desde el siglo XV hasta su plena realización en Westfalia y, sobre todo, en Utrecht.

La razón de Estado afecta substancialmente a los principios de la «Universitas christiana», de la explicación transcendente de la política que los tratadistas españoles y algunos italianos —la acción de Carlos V y después la monarquía hispánica y los Austrias en general— tratan de llevar adelante jugando a la contra del resto de Europa.

El equilibrio entre los Estados, la relación entre ellos se ha secularizado desde el punto de vista de los tratadistas de derecho internacional o de teoría política; así como en las relaciones internacionales y en la institucionalización de ésta.

En la práctica diplomática, el principio del equilibrio entre las naciones venía a ser como una aplicación de lo que ya desde el siglo XV se había intentado ensayar en las monarquías modernas. Maquiavelo y los tratadistas italianos ofrecen ya formulaciones teóricas sobre este equilibrio; lo que hace pensar que la balanza de poderes estaba ya en la mente y en el ensayo de la política de Lorenzo el Magnífico.

Este equilibrio europeo, estos principios y realidades aparecen substancialmente afectados por la política de prestigio de un nuevo sistema que aspira a la dominación universal: el absolutismo de Luis XIV y de todos los estados modernos evolucionados conforme a una

sensibilidad semejante a lo largo de los siglos XVI y XVII en su estructura y en su constitución.

Estos dos principios, equilibrio y razón de Estado, van a ser consagrados en el orden teórico y en el de los hechos por los tratadistas del derecho internacional y del derecho público; pero, sobre todo, por los mismos estados en el terreno de los hechos.

La razón de Estado, la razón de cada Estado es una fuerza interna que dimana de la propia constitución del Estado y que tiene muy poco que ver con la vieja concepción de la integración de los estados dentro de unas instancias unitarias superiores que eran la monarquía cristiana y el pontificado.

Ahora el principio que sirve para relacionar a los pueblos es el que se deriva de la propia razón de ser de cada estado conforme a los patrones del equilibrio. La «balance of powers» es una teoría política que Inglaterra aporta con carácter general a la política interior de cada estado con toda clase de precedentes, siendo ella, la Inglaterra moderna, quien la formula correcta y plenamente.

Lo curioso es que, justamente sobre esta «Balance of powers» es sobre lo que se va articular el primer gran Imperio inglés, que deriva de los tratados de Utrecht. La apetencia de equilibrio entre los estadistas ingleses es muy clara y está ya muy matizada a principios del siglo XVIII. Es entonces cuando las circunstancias juegan a su favor para la realización de esta política. Luis XIV está en los límites de su resistencia tanto en su propia vida y persona, como en su sistema político, el sistema político de la gran Francia del «rey Sol». La muerte del emperador José I abriga o hace abrigar esperanzas de un nuevo imperio hansburgués con base en Austria y en España y en la persona del archiduque Carlos, pretendiente a la corona española. Esta doble circunstancia lleva a los beligerantes a buscar un ordenamiento de paz, el cual tendrá un matiz fundamentalmente británico, articulado básicamente por la diplomacia inglesa. Inglaterra, y con ella las potencias aliadas —se da ahora una aproximación entre las cortes de Versalles y Londres—, aspirará a deshacer la comunidad dinástica franco-española que podría devolver al mundo la situación de siglos anteriores mediante el predominio de una monarquía total.

Inglaterra aspira a que Austria se apodere de los antiguos territorios españoles de los Países Bajos, con el fin de que aquella ad-

quiera la categoría de primera potencia europea. Al mismo tiempo, mantiene contactos secretos con Versalles. Busca la paz y el equilibrio en el continente para, de este modo, avanzar en los mares y llegar a dominar a Europa. La famosa Convención de Fontainebleau, suscrita el 22 de agosto de 1712, entre las cancillerías de Londres y Versalles, servirá de base a los siguientes tratados de Utrecht y Rastatd, que suponen una nueva reordenación de Europa y del mundo.

### III. PAUL HAZARD Y LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA

Estudiados los aspectos generales y, de modo especial, los políticos de la crisis de la conciencia europea, entremos de lleno en la teoría, formulación, definición y consecuencias de la misma, según la doctrina del sabio investigador e ilustre historiador francés Paul Hazard que es, sin duda, quien mejor la ha estudiado y sintetizado.

Paul Hazard ha dedicado lo mejor de sus meditaciones —dice Julián Marías— a la Europa del siglo XVII y XVIII<sup>11</sup>. Sintió siempre una preocupación viva por el viejo Continente, y como fruto de ese patriotismo europeo que profesaba, compuso esa obra magistral que se titula «*La crisis de la conciencia europea*».

Paul Hazard, profesor del Colegio de Francia, había nacido en 1878. Procedente del estudio de las letras románicas, su obra fue aproximándose cada vez más a la esfera del pensamiento histórico lindante con la filosofía, a la que gustan de llamar en Francia, con expresión que encierra un grave equívoco. «*histoire des idées*».

Paul Hazard es autor de obras tan importantes como *La Révolution Française et les lettres italiennes*; *L'Italie vivante*; y de ensayos tan completos en su género como *Lamartine*; *Vie de Stendhal*; *Manon Lescaut*; *Don Quichotte*. Pero sin duda que sus obras más bellas y a la vez más profundas, donde de verdad madura su pensamiento, son los dos grandes estudios sobre la Europa de los siglos XVII y XVIII; libros que han de quedar como dos ejemplos de lo mejor que hasta hoy ha hecho la historia.

Se pueden hacer nuevos ensayos sobre el mismo tema; se pue-

---

11. HAZARD, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Traducción y prólogo de Julián Marías; Revista de Occidente, Madrid 1946, p. VII.

den poner objeciones a los trabajos mencionados, como veremos que lo hace nuestro Vicens Vives; pero cualquiera que intente escribir sobre la Europa moderna tendrá que contar por fuerza con P. Hazard, y recoger las múltiples excelencias de estos libros, tan profundos como concienzudos, sin perder por eso el encanto del escritor ameno, dueño absoluto de su erudición y elegante en la forma de decir.

Comenzando nosotros por donde él termina, nos preguntamos con el sabio investigador: ¿qué es Europa? ¿La Europa de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII?...

La Europa de este momento se manifiesta por una rivalidad, un encarnizamiento de vecinos que luchan. Rivalidad de Francia e Inglaterra, de Francia y Austria; guerra de la liga de Augsburgo, guerra de la sucesión de España... Leibniz, en su afán conciliador y viendo que no se podía impedir el que los europeos lucharan entre sí, propone volver su furia guerrera hacia el exterior. De este modo, todos esos soldados, todos esos mosquetes, todos esos cañones se emplearán contra los salvajes y contra los infieles.

Por su parte, el abate de Saint-Pierre no se contentará con desterrar las disputas. «Reflexionando acerca de las crueldades, las muertes, las violencias, los incendios y los otros diversos estragos que causa la guerra, más afligido que de ordinario por aquellos con que están agobiadas Francia y las demás naciones de Europa, me puse a inquirir si la guerra era un mal absolutamente irremediable, y si era enteramente imposible hacer duradera la paz»<sup>12</sup>. Pero cuando Leibniz, en 1672, quiso interesar a Francia en su gran proyecto, acababa de declararse la guerra a Holanda; y no es seguro que Luis XIV recibiera nunca a este filósofo que llegaba de Alemania para darle consejos. El propio Leibniz, en una carta que escribía desde Hannover al citado abate de Saint-Pierre, le decía que era muy difícil impedir la guerra entre los príncipes europeos, porque la decisión no dependía de uno solo, sino del concurso de todos. Y todos tenían sus intereses creados. Concretamente —dice— no habrá ministros que se atrevan a proponer al emperador de Austria que desista de su idea de adquirir para su imperio la corona de España. Por su parte, el afán de hacer pasar la monarquía española a la francesa ha sido el origen de cincuenta años

---

12. CH. CASTEL DE SAINT-PIERRE: *Memoires pour rendre la paix perpetuelle en Europe*; Colonia 1712. Prefacio.

de guerra; y es de temer que la esperanza de hacerla salir de ella perturbe a Europa entera durante otros cincuenta años.

Por eso, Europa es ahora una forma contradictoria, a la vez estricta e incierta. Una complicación de barreras, y delante de cada una de ellas gentes cuyo oficio es pedir los pasaportes y hacer pagar los impuestos; todas las trabas posibles puestas a las comunicaciones fraternales. Todo está ahora regulado, fijado, delimitado; todo está ocupado. De ahí que un escritor de la época pueda decir: «He entrado en el mundo tan tarde, que apenas he encontrado una pulgada de terreno para hacerme en ella un domicilio y una tumba»<sup>13</sup>.

Europa es ahora una tierra de discordias y de envidias; de amarguras y de acritudes. Los latinos desprecian a los germanos, cuerpos macizos, temperamentos toscos, mentes pesadas; los germanos desprecian a los latinos, fatigados y corrompidos.

Es cierto que Europa, la más pequeña de las cuatro partes del mundo, es la más bella y la más fértil, la más cultivada...; pero es un pensamiento que no se contenta nunca; inquieta siempre; sin piedad para sí misma, no deja de perseguir la felicidad y la verdad. El viejo continente no ha dejado de sufrir su propia ley, su dura ley. Antes de que los teóricos de un mundo que fundaba su lógica en la libre aceptación de la autoridad hubiesen acabado de matizar sus doctrinas, otros teóricos denunciaban los peligros, los abusos, los defectos de esa misma autoridad, y al combatir lo que tenía de excesivo, llegaban a negar todo valor a su concepto. De este modo, la ansiedad renacía bajo las tranquilas apariencias. Se volvía a emprender la marcha hacia otra felicidad, hacia otra verdad. Y los hombres inquietos, los curiosos, denostados primero, perseguidos u ocultos, aparecían a la luz, se adelantaban, se hacían ilustres y reclamaban el puesto de guías y jefes. Tal es la crisis de conciencia a que se llegó a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII.

Pero ¿cuáles han sido las causas de esta crisis de la conciencia europea? ¿quién ha nutrido ese pensamiento crítico? ¿de dónde ha sacado su fuerza y su audacia?

Para P. Hazard es indudable que esta crisis de conciencia europea proviene «del fondo de las edades»; de la antigüedad griega, de

---

13. MARANAF, *Entretiens d'un philosophe avec un solitaire sur plusieurs matieres de morale et d'erudition*; 1696, p. 29.

tal o cual doctor de la Edad Media herética; de tal o cual otra fuente lejana...; pero sin duda y, sobre todo, proviene del Renacimiento. Se da un parentesco innegable entre el Renacimiento y esta época que estudiamos. A partir del Renacimiento, una necesidad de invención, una pasión de descubrimiento, una exigencia crítica tan manifiesta que nos hace vislumbrar los rasgos dominantes de la conciencia de Europa. A mediados del siglo XVII ocurre una detención transitoria. Se da un paradójico equilibrio entre fuerzas contrarias que avocan en el llamado clasicismo.

Pero cuando este clasicismo deja de ser un esfuerzo y se convierte en costumbre y aun en traba, las tendencias innovadoras, ya dispuestas de tiempo atrás, recobran su fuerza y su ímpetu; y la conciencia europea vuelve a su búsqueda eterna. Y es entonces cuando empieza una crisis tan rápida y brusca, que sorprende a todos. Pero, en realidad, preparada largamente por una tradición secular, no es más que una repetición y una continuación. En los años finales del XVII ha comenzado un nuevo orden de cosas.

Deteniéndonos un poco más en el pensamiento de Hazard y volviendo al principio de su magistral estudio, vemos cómo el deseo de la edad clásica era «permanecer», evitar todo cambio, que amenazaría destruir un equilibrio milagroso.

Séneca había escrito que el primer indicio de un espíritu bien ordenado es poder detenerse y permanecer consigo mismo. Y Pascal dijo también que toda la infelicidad de los hombres viene de una sola cosa, que es no saber permanecer quietos en una habitación.

El espíritu clásico gusta de la estabilidad. Es más: quisiera ser la misma estabilidad. El Renacimiento y la Reforma trajeron una época de grandes aventuras. Luego vino la paz y el recogimiento. P. Hazard, muy agudo y observador, cita a Cervantes en su obra inmortal «Don Quijote», que conoce a fondo por haber hecho de esta obra un buen ensayo, y trae a cuento la escena del «caballero del verde gabán», que el otro caballero «el de la Triste Figura», encuentra en su camino. Ese caballero se encamina hacia su hogar donde debe encontrar la felicidad y la cordura. Tiene hacienda, amigos, esposa buena y fiel, hijos respetuosos; puede practicar su diversión favorita, la pesca y también la caza; es profundamente religioso y devoto de la Virgen María... Es entonces cuando Sancho, el escudero de don Quijote, to-

do conmovido al oír esta relación, se arroja del asno, toma el pie del hidalgo y lo besa, al tiempo que le dice: «Dejadme besar porque me parece vuesa merced el primer santo a la jineta que he visto todos los días de mi vida».

Aquel caballero «del verde gabán», don Diego de Miranda, no era un santo: estaba destinado solamente a prefigurar, en 1615, como el ideal de la sabiduría clásica... Pero todo pasa. Y aquel secreto de bien vivir no valdrá ya para los que le sigan; y cuando sus nietos lleguen a la edad viril, encontrarán muy anticuado al hidalgo de su abuelo. De hecho, a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, el humor de los italianos volvía a ser viajero; y los franceses se movían como el azogue; los alemanes viajaban, sin que nadie fuera capaz de retenerlos en sus casas<sup>14</sup>; los ingleses viajaban también como complemento de su educación recibida en Oxford y Cambridge. Es curioso observar cómo los escritores y autores de libros de viajes de la época, al tiempo de describirnos a unos y a otros, nos los retratan con características que concuerdan, en gran parte con las que observamos hoy en los turistas que nos visitan cada verano: «los franceses —nos dicen estos autores contemporáneos— viajan ordinariamente para ahorrar, de modo que llevan a veces más daño que provecho a los lugares donde se alojan. Los ingleses, al contrario, salen de Inglaterra con buenas letras de cambio, con un hermoso tren y un gran séquito, y hacen magníficos dispendios...»<sup>15</sup>.

El mundo se ofrece al viajero como un espectáculo seductor. Y luego lo cuentan a su manera; de forma que las gentes que no se mueven de casa, que no tienen la dicha de visitar ni conocer los grandes lagos de América, ni los hermosos jardines de Malabar, ni las pagodas chinas, sentadas al amor del fuego leerán lo que otros han contado. Los misioneros cuentan cómo han sido perseguidos por su fe; los médicos que prestan sus servicios en las grandes Compañías cuentan, asimismo, sus observaciones de viaje; los marinos cuentan aventuras...

Es así cómo las conciencias se conmueven y quedan sorprendidas. Sir William Temple, retirado del ajetreo de los asuntos políticos,

14. Saint-Evremond pone en labios de uno de sus personajes alemanes la siguiente frase: "Viajamos de padres a hijos, sin que ningún quehacer nos lo impida nunca".

15. GREGORIO LETI: *Historia e Memoria sopra la vita di O. Cromwell*, Amsterdam 1692. Trad. fr., 1964; reedición 1703, pág. 46.

no tiene ya otro cuidado que el de cultivar sus jardines de Moor Park y su espíritu. Estudia, en reposo, la política y moral de China, de Perú, de la Tartaria, de la Arabia<sup>16</sup>. Y este autor, al igual que otros contemporáneos, nos demuestran que el viajar en este tiempo, no era todavía buscar imágenes deslumbradoras, pasear bajo cielos diversos una sensibilidad ávida de aprehender sus propias alteraciones; sino, más bien, comprar las costumbres, los principios, las filosofías, las religiones...

En estos momentos, la palabra «moderno» adquiere un valor inaudito. Es como una fórmula mágica que conjura las fuerzas del pasado. Y se llegó a pensar, como el Trivelin de Marivaux, que tener cuatro mil años encima no era ya una gloria, sino una carga insoponible. «Lo nuevo, que es, sin embargo, lo precedido por esencia, es para nosotros una cualidad tan inminente que su ausencia nos corrompe todas las demás y su presencia las sustituye. So pena de nulidad, de desprecio y de fastidio, nos obligamos a ser cada vez más avanzados en las artes, en las costumbres, en la política y en las ideas, y estamos formados para no estimar más que el asombro y el efecto instantáneo de choque...»<sup>17</sup>.

¿De dónde esto?... Se pregunta el historiador. ¿De dónde viene el que una parte de la Europa pensante denunciara el culto de la antigüedad que había profesado el Renacimiento y toda la época clásica? Y he aquí la respuesta: En lo profundo de las conciencias, la historia hizo quiebra, y el sentimiento mismo de la historicidad tendió a abolirse. Si se abandonó el pasado, fue porque pareció inconsciente, imposible de aprehender y siempre falso. Se perdió la confianza en los que pretendían conocerlo: o bien se engañaban, o bien mentían. Hubo como un gran derrumbamiento, después del cual ya no se vio nada cierto, sino el presente, y todos los espejismos tuvieron que refluir hacia el futuro. Los historiadores modernos no eran seguros. Todos querían ser Titos Livios, y aún más elocuentes y adornados, si cabe, que él. Y todos se hubieran adherido de buen grado a la fórmula que elaborara uno de los teóricos del género y que decía: «La historia es una narración continua de cosas verdaderas, grandes y públi-

16. A Sir William Temple le hemos conocido en detalle al tiempo que le hemos tenido que estudiar en nuestra tesis doctoral sobre la Orden de San Agustín en la India.

17. PAUL VALÉRY: *Regards sur le monde actuel*, 1931, pág. 161.

cas, escrita con ingenio, con elocuencia y con juicio, para la instrucción de los particulares y de los príncipes y para el bien de la sociedad civil»<sup>18</sup>.

Jacob Perizonius, profesor de la Universidad de Leyden de Historia latina y griega, en un discurso sobre historia de las Provincias Unidas, hizo oír en hermosas palabras que se había llegado a una época en que se criticaba todo y que se gustaba de ir a los extremos; que la historia estaba en plena crisis; que unos aceptaban estúpidamente las fábulas que la han falseado, mientras que otros negaban todo su contenido; que este último estado de espíritu, más brillante, más seductor, y que progresaba, era particularmente peligroso.

La tarea a realizar era grande. Tres grupos, por lo menos, dirigían entonces el asalto contra la historia: los cartesianos, siguiendo a su maestro, el cual decía que no es más propio de un hombre honrado saber griego y latín que suizo y bajo bretón, y la historia del imperio germánico o románico que la del Estado más pequeño que se encuentre en Europa. Malebranche, que iba más lejos todavía, pues decía que los historiadores cuentan los pensamientos de los otros, y no piensan... Y, finalmente, los jansenistas, moralistas rigurosos, que desconfiaban de esa forma de la «eterna libido sciendi».

Había, pues, que rebajar y corregir la falsa imagen que nos habían dejado los historiadores romanos de su vivir y de su quehacer. Había que desechar la quimera inventada. Saint-Evremond escribirá que los romanos no han estado libres de esta vanidad. No se han contentado con querer pertenecer a Venus por Eneas, conductor de los troyanos a Italia; han refrescado su alianza con los dioses con el fabuloso nacimiento de Rómulo, a quien han creído hijo del dios Marte, y a quien hicieron dios también después de su muerte<sup>19</sup>. Palabras tan fuertes e ideas tan atrevidas turban la seguridad de una fe apacible, porque ahora ya no resultaba tan fácil distinguir las cosas verdaderas de las falsas.

Bossuet, providencialista, en la misma línea agustiniana de la concepción histórica, escribirá su famosa obra «Discurso sobre la Historia Universal». Todo, según el preceptor del Delfín, conduce en la

18. LE MOYNE: *De l'histoire*, 1670, págs. 76-77.

19. SAINT-EVREMOND: *Reflexions sur les divers genies du peuple romain, dans les differents temps de la Republique*. Cit par Hazard, pág. 42.

historia a la venida del Mesías; y todo se referirá a El después que haya venido... Y comenta Hazard: era tan dulce seguir esta idea, que algunas almas sencillas e ingenuas llenaban su vida de concordan-  
cias y de recuerdos, y evocaban no sólo el año, sino el mes, el día, en que acontecieron los hechos memorables que refiere la Historia Sagrada.

Pero resulta que a estas creencias ingenuas, y a esta seguridad vino a oponerse la misma cronología que iba ganando en importancia a medida que se agravaba la impresión de desorden en los archivos de los hombres.

Se vacilaba ya de todo; no se sabía ya a qué atenerse en puntos de cronología bíblica. El citado Perizonius intenta salvar lo que se pueda del naufragio... Los «modernos», recién llegados al campo de la historia, invalidan a la vez la historia, la Providencia y la autoridad. La impresión acaba por ser angustiosa. «El tiempo, que consume todas las cosas y que parece querer hundirlo todo en un olvido eterno, casi ha arrebatado al hombre el conocimiento de su duración y de su antigüedad...»<sup>20</sup>. Los eruditos, nacidos en la última hornada, tratan de salvar la historia mediante pequeñas publicaciones de textos, o dedicándose a la arqueología, paleografía y numismática<sup>21</sup>.

Con todo, la historia da la impresión de ser un montón de fábulas al tiempo de contar el origen de los pueblos; y luego un montón de errores. Fontenelle carga el acento escéptico y triste, casi desesperado, cuando afirma que conservar la memoria del pasado, de los hechos tales como han sido, no es una gran maravilla; pero se necesitarán siglos antes de que se esté en condiciones de hacerlo, y hasta entonces tales hechos serán meras visiones y extravagancias...

La verdad es que importa poco al historiador el conocer el número de vacas y de carneros que llevaban consigo los romanos cuando triunfaron sobre los equiculanos, los hernicianos y los volscos; pero esto dicho entonces y escrito en caracteres de imprenta por von Pufendorf resultaba demoledor.

Europa, de este modo, parecía estar acabada. Cada uno de sus

20. PAUL PEZRON: *L'antiquité des temps rétablie*, 1687, cap. XV; Vid. Hazard, 45.

21. Entre estos eruditos que cita Hazard, se cuenta nuestro Nicolás Antonio, que trabajó en las fuentes de la historia literaria española. En la misma lista no podían faltar los sabios Dom Mabillon y Muratori.

pueblos tenía caracteres tan bien definidos, que bastaba pronunciar su nombre para que surgiera una serie de adjetivos que le pertenecían en propiedad<sup>22</sup>. Lo que cambia, comenta P. Hazard, no son solamente las fronteras que las incesantes guerras hacen mudables; son las fuerzas intelectuales de Europa, sus componentes; es la dirección de su alma colectiva; pero no sin lucha ni sufrimiento; no sin una verdadera revolución.

Hasta ahora, la hegemonía intelectual parecía haber estado reservada a la raza latina. Italia la había ejercido en la época del Renacimiento; luego España había tenido su siglo de Oro; y Francia, por último, acababa de recoger la herencia.

Había llegado la hora de Francia. Durante cuarenta años dirige la política europea. Francia es una nación densamente poblada; sembrada de ciudades y de pueblos; rebosante de una nobleza siempre en situación de tomar las armas. Y así, mientras sus antiguas rivales parecen agotadas, ella produce el milagro de una profusión continua de obras maestras. Después de Descartes, aparece Corneille, Molière, Racine, La Fontaine, Bossuet, Masillon, Regnard, Lesage... Por lo que con razón podía escribir Bayle: «La lengua francesa es desde ahora el punto de comunicación de todos los pueblos de Europa, y una lengua que se podría llamar transcendental, por la misma razón que obliga a los filósofos a dar este título a las naturalezas que se difunden y se pasean por todas las categorías»<sup>23</sup>. Y Muratori reprochará a sus paisanos el haber llegado hasta el ridículo en la imitación de todo lo francés. «Todo el mundo quiere saber hablar francés —escribirá de nuevo Bayle—; se considera esto como una prueba de buena educación<sup>24</sup>. El francés aparece como una nueva juventud de la civilización; moderniza las cualidades latinas; es sólido, claro, vivo y seguro. Todo lo francés se pone «a la mode»; galicismo éste que se implantará en todas las naciones de Europa.

Más tarde vendrá Inglaterra. Dos héroes simbólicos, Luis XIV y Guillermo de Orange, entablan un duelo a muerte. Y al final, la Paz

22. Sobre el particular, HOUDAR DE LA MOTTE hace representar por la Academia Real de Música un "ballet" que titula *La Europa galante*. Para ello, "se han escogido de las naciones de Europa —se lee textualmente— aquellas cuyos caracteres contrastan más y prometen más juego el teatro: Francia, España, Italia y Turquía... El francés es pintado ligero, indiscreto y coqueto; el español, fiel y novelesco; el italiano, celoso, fino y violento; el turco, altivo y majestuoso..."

23. P. BAYLE: *Nouvelles de la République des lettres*, noviembre 1685, art. 5.º

24. *Ibid.*, Agosto de 1684, art. 7.º

de Ryswyck de 1697, significará una gran humillación para el rey Sol. Francia seguirá con el privilegio del arte de vivir en sociedad y de las buenas maneras. Inglaterra tendrá el privilegio de pensar, la energía individual, la profundidad y la audacia de la investigación<sup>25</sup>

Inglaterra influirá de modo decisivo en Alemania. Los dos pueblos tienen muchas cosas afines, comenzando por la política y estaban ligados por la religión protestante y por un odio común al papismo y a Roma. Precisamente, en punto a religión, el gran Bossuet entrará en conferencia con el pastor Claude a petición de Mme. de Duras, vacilante todavía entre el protestantismo que iba a abandonar y el catolicismo que iba a abrazar. De momento y en principio, Claude pareció ser el defensor de una causa perdida. Bossuet será el gran triunfador. Pero la revolución inglesa de 1688 no fue sólo política, sino también religiosa, y el triunfo de Guillermo de Orange, no fue sólo el triunfo del Parlamento, sino también el de la Reforma.

En la Francia de Luis XIV se persigue a los protestantes y se les expulsa de su nación amada. Era lo mejor que le podía ocurrir a la Reforma: este fermento serviría para animar la masa protestante de toda Europa. El propio Bossuet reconocerá que la Reforma, mirada en los apoyos exteriores, está más potente que nunca. «En el exterior, la Reforma está toda junta —dirá—, más orgullosa y amenazadora que nunca<sup>26</sup>. Lo peor del caso es que esta Reforma, en su interior, es un hormiguero de sectas. De modo especial, en Holanda cuyos pastores polemizan con los de Alemania. Argumento éste que explotará Bossuet en su «Histoire des variations des Eglises protestantes», en la que demostrará que los disidentes, desde que salieron de la Iglesia Romana, entraron en un laberinto, cuya esencia sería la misma variación.

Y es justamente en este momento en el que debemos situar a la interesante figura, quizá la más interesante de todas, de Pierre Bayle, este hombre meridional que es empujado hacia el Norte, como tantos otros que han llevado allí su agilidad de espíritu, su gusto por las ideas, su aspereza de carácter y su increíble vitalidad.

Bayle —escribe P. Hazard— sentía en sí mismo una llamada, que era una necesidad de su naturaleza: examinar, pesar en todo el

25. Entre los hombres ilustres ingleses de este momento deben citarse los filósofos Cudworth y Berkeley; los moralistas Addison, Steele, Arbuthnot y Shaftesbury; los eruditos Bentley y los poetas Pope, Gay, junto con aquel ingenio que sobresalía por todos: Swift.

26. BOSSUET: *Premier avertissement aux Protestants*, 1689. Citado por Hazard, pag. 85.

pro y el contra; no aceptar nada sin previo juicio de su propio tribunal. Tenemos que imaginarnos en Rotterdam, ardiente y frágil; solitario; desligado de la vida de los sentidos; con fuertes afectos familiares, pero sin verdadero amor; con abundancia de libros y con ansias infinitas de saber, de tener noticias, pues, como él mismo diría, «veo bien que mi insaciabilidad de noticias es una de esas enfermedades pertinaces contra las cuales todos los remedios resultan impotentes; es una verdadera hidropesía: cuanto más le dan, más pide».

Bayle tenía dentro de su alma la fiebre del trabajo. Es asombroso en la tarea que se impone al tiempo de redactar y componer «Nouvelles de la Republique des Lettres», donde se adelanta muchos años a los mejores periodistas de nuestro tiempo. Pero, como le dirá su amigo Bernier, Bayle era todavía como el buen vino de Italia: «dolce piccante»; y ellos, los amigos, le querían «piccante dolce». Este Bayle llegará con el autor del «Diccionario histórico y crítico», que concibe hacia el 1690 y que le irá dando forma en años sucesivos. Por encima de todo, quiere mostrar que entre la religión y la filosofía no hay nada en común; mientras se confundan una y otra, se gritará en el desierto...

¿Llegó Bayle hasta el escepticismo absoluto? Hazard dice que hubiera llegado si hubiera cedido a la inclinación natural de su espíritu; el juego del pro y el contra era para él el placer supremo. Hubiera llegado hasta las grandes regiones vacías donde no hay ya razón de actuar ni razón de existir, si hubiera sido perfectamente lógico, si no hubiera tenido en cuenta más que los resultados de sus experiencias humanas y las conclusiones que, cada día con más fuerza, se imponían a su espíritu. Pero resistió. Su valor, la idea que tenía de una misión que realizar, un odio al error más fuerte que todas las dudas que podía tener sobre la verdad, una razón que no aceptaba enteramente sus derrotas, y por encima de todo, un esfuerzo consciente de su voluntad, le permitieron no dar el último paso. Nunca quiso perder la idea de un cierto bien moral que hay que realizar, de un progreso que hay que favorecer. Su pensamiento crítico —concluye el sabio investigador francés— es como una esencia demasiado fuerte para emplearse pura, y hecha expresamente para diluirse: lo que sucedió. Por medio del «Diccionario», saliendo del dominio de las controversias entre teólogos, y puesto al alcance de todos, de modo que se vieron las objeciones a plena luz, Bayle, sus escritos, especialmen-

te la obra que más fama le ha dado, llenó de dudas a gran número de lectores acerca de los problemas morales y religiosos que, hasta entonces, se habían admitido por todos.

Con P. Bayle entrará en juego la razón que querrá examinarlo todo. Gaseendi y los nuevos epicúreos habían sido vencidos. Los libertinos no tienen doctrina formal. No son filósofos. Saint-Evremond, el libertino puro, el libertino por excelencia, el epicúreo nato, que deseaba vivir según la naturaleza, aunque en realidad no supiera a ciencia cierta lo que era esa naturaleza y de quien se pudo decir que

«comer bien y escribir fue su doble talento,  
de Dios supo muy poco, pero menos de su alma...»,

será vencido por el gran Descartes. A finales de siglo, Descartes es el rey. Rey de una monarquía no absoluta, puesto que nunca las hay en los dominios del espíritu. Descartes no llega a conquistar esa parte de inteligencia inglesa, esa parte de inteligencia italiana que defienden y mantienen la existencia específica de Inglaterra y de Italia. Pero en la medida en que los pensadores especulan en el plano de lo universal, Descartes reina. No hay un francés que se dedique a reflexionar que no sufra en algún grado su influencia, hasta incluso sus adversarios; no hay un extranjero de cuenta que no haya recibido de él por lo menos una excitación a pensar, a reflexionar.

Y de verdad que hace pensar y reflexionar el que se nos dijera ya entonces que la filosofía cartesiana trae primero un apoyo preciosísimo a la religión; pero esta misma filosofía contiene en sí un principio de irreligión, que aparece con el tiempo, que actúa, que trabaja y que se utiliza para minar las bases de la fe. Por lo que, años adelante, Caraccioli podrá escribir: «Os asombraríais mucho si Descartes volviera hoy al mundo. Creo que veríais en él al más temible enemigo del cristianismo»<sup>27</sup>.

A este divorcio se opondrá con todas sus fuerzas el P. Malebranche para el que «la religión es la verdadera filosofía». Malebranche aspira con un fervor místico a la evidencia racional; y se esfuerza con espíritu piadoso por que la vida individual y cósmica y el ser entero aparezca como la realización de un orden que explica y que contiene

27. CARACCIOLI, L. A.: *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV*, La Haya 1751, pág. 39.

la fe. Para P. Bayle, Malebranche, junto con M. Arnauld, es el filósofo más grande del mundo, y su obra «Tratado de la naturaleza y de la gracia» la de un genio superior y uno de los esfuerzos más grandes del espíritu humano.

Después, vendría Spinoza emprendiéndola contra los reyes y empezando una nueva demostración: que éstos han explotado en beneficio suyo el prejuicio religioso. Spinoza pasó en su tiempo por el *destructor* por excelencia, por el *maldito*. Pero habrá que convenir que muchos refutaron la doctrina del temible judío sin entenderle.

Más temible y peligroso será John Toland, hombre extraño y embriagado de razón, el cual dejó escrita una frase que por sí sola le hizo famoso: «el Cristianismo no es un misterio». Toland, irlandés y católico, se pasó al protestantismo. Se hizo partidario decidido de la Casa Hannover, para que Inglaterra no volviera a caer en la garra del papismo.

Como Bayle, como Toland, Fontenelle glorifica el ateísmo, detesta la autoridad y le parece absurdo el consentimiento universal. Como a Bayle, le repugna el milagro; y como el autor del Diccionario crítico, se niega a encontrar una diferencia específica entre los paganos y los cristianos: el cristianismo no ha hecho prefigurar sus verdades entre los paganos, y los paganos han legado a los cristianos sus errores.

De esta revisión y examen crítico no podía librarse la S. Escritura. Y ahí está Richard Simon con su *Histoire critique du Vieux Testament*; con lo que la crítica adquiere conciencia de su poder. Richard Simon expone sus ideas con tanta sencillez aparente, con tanta energía, que los profanos, asustados primero de penetrar detrás de él en un mundo misterioso y sagrado, escuchan a su guía con un oído cada vez más atento, pues posee el arte de poner en la explicación de lo concreto un aire de evidencia lógica.

Contra los protestantes, Richard Simon defiende la tradición. Los protestantes, según él, al recurrir sólo a la Escritura, recurren al mismo tiempo a un texto alterado, truncado, y al rechazar la tradición, rechazan también el auxilio del Espíritu que ha precedido, acompañado y explicado ese texto oscuro.

En medio de esta agitación, duda, crítica y revisionismo de todo, surge la voz potente de Bossuet que apostó por lo eterno, por lo uni-

versal: «quod semper, quod ubique». Bossuet encierra todo su credo en la célebre frase: «La verdad venida de Dios tiene desde luego su perfección». A Bossuet le parece impío e irritante el escrito de A. Arnauld *Tractatus theologicus-politicus*, y desprecia también a Spinoza como judío holandés, soberbio y engreído por el simple hecho de saber hebreo. Al mismo tiempo trata de impedir la publicación de la obra de Richard Simon y defiende la Tradición y los Santos Padres; pero, al fin, todo confuso y agitado, tiene que reconocer que ya no hay nada sencillo; ya no hay equilibrio ni medida, puesto que ya no se somete nadie a la autoridad...

Tal vez por esto, porque vive en una vigilancia extremada y exasperada, en un esfuerzo sin remisión, toma un tono hosco para maldecir lo que pertenece al mundo engañoso: la concupiscencia de la carne que nos arrastra hacia abajo, o por mejor decir, hacia lo bajo; la concupiscencia de los ojos, y también la del espíritu. Ya nada encuentra gracia ante su rigor, ni el deseo de experimentar y de conocer, ni el gusto de la historia, ni la ciencia si es una forma del pecado de orgullo, ni el amor a la gloria, ni el heroísmo; y hastiado de los innumerables errores de los hombres, se hace inhumano. Por esto mismo, aspira a lo divino, con un corazón que necesita ser consolado. Y es entonces cuando vuelve a tomar el Evangelio, pero no para discutirlo, sino para meditar piadosamente sobre sus más hermosas páginas, para abandonarse a la dulzura de creer, a la dulzura de amar...

Otro tanto le pasa a Leibniz, al que ya hemos visto conciliador al principio de este estudio. Era un hombre frágil y pálido; andaba con la cabeza inclinada y aborrecía los movimientos bruscos. No deseaba tanto la conversación, cuanto la meditación y la lectura solitaria. Gustaba de trabajar de noche, y se preocupaba poco de la acción pasada. El menor pensamiento presente le retenía más que las grandes cosas lejanas<sup>28</sup>.

Leibniz —ya lo sabemos— sufre por la desunión de Alemania, por la desunión de Europa, a la que quisiera pacificar dirigiendo hacia el Oriente el exceso de sus actividades guerreras. Sufre porque católicos y protestantes no se entienden; porque ha pasado la hora favorable y el más hábil y benévolo de los hombres ha fracasado en la

28. JEAN BARUZI: *Leibniz* (La pensée chrétienne), p. 10—12.

tarea que había emprendido, por lo que los enemigos del cristianismo se regocijan y triunfan.

Por su parte, aquel vago deísmo, que había tenido su origen en el Renacimiento y que en la primera mitad del siglo XVII el barón de Cherbury le había dado cierta consistencia, prolifera y hace progresos en la época a que nos estamos refiriendo<sup>29</sup>. El deísmo atenúa a Dios, pero no lo destruye. Hace de Dios el objeto de una creencia imprecisa, pero todavía positiva, pues la quiere así. Esto es suficiente para que sus partidarios conserven cierta superioridad sobre sus rivales los impíos; para que todavía recen y adoren; para que no se sientan aislados, perdidos, huérfanos; para que los vicarios saboyanos del futuro recobren el secreto de las grandes efusiones y se vuelvan a su credo al tiempo que ven cómo el sol ilumina y calienta sus montañas, y se adhieren a conciencia a la ley natural.

Es este el momento en que se busca un nuevo modelo de humanidad. Aquel «honnête homme» ya no sirve. Nuestro Baltasar Gracián había propuesto como modelo del hombre barroco al «Héroe, al Discreto y al Político». Gracián tuvo su momento en Europa. Pero fue un momento solo. Porque pronto, considerando con simpatía y curiosidad las obras del ingenioso aragonés, el hombre de los tiempos nuevos no podía tomarle por guía. Si ya no le bastaba aquel aludido «Honnête homme», ¿cómo podía satisfacerle un Héroe, tipo estoico en el sufrimiento y en la humillación, pero menos laizado que él?

#### IV. VICENS VIVES Y SU PENSAMIENTO SOBRE LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA

El gran historiador catalán J. Vicens Vives, si no critica, antes elogia la idea de P. Hazard y sus seguidores, sí le apostilla, le aclara en algunos puntos y nos ofrece nuevos matices que le completan. Algunas afirmaciones del francés —dice Vicens— son producto de su ingenio, pero no están lo suficientemente dotadas y probadas.

La crisis de la conciencia europea no es, para el historiador catalán, la degeneración de los supremos valores, sino más bien una crisis

---

29. En verdad, habrá que convenir en que es Toland quien lleva hasta su grado más agudo de exageración fanática este deísmo que tanto va a proliferar en la Europa del siglo XVIII.

de superación, un período crítico que precede a la afirmación de la conciencia europea. Vicens piensa que, del mismo modo que Grecia halló su fuerza configuradora definitiva, su estilo, en el siglo de Pericles, del mismo modo, el Occidente se afirma en tres grandes momentos: el siglo XV, la crisis de la conciencia europea y el siglo XVIII. Estos tres grandes momentos tienen un sentido paralelo: nos confirman el sentido crítico, técnico, mecanizado, racionalista y laico que será característico de la conciencia europea en su plenitud.

Es verdad que este sentido crítico, propio del Renacimiento, se vio contenido por el barroco y el absolutismo; pero éstos fueron solamente fenómenos de superficie, o marginales. Soterradamente estaban pugnando esas grandes fuerzas que había liberado el Renacimiento, mientras la ortodoxia parecía asegurada con el barroco. Pero la verdad es que el materialismo, el libertinismo —si se nos permite esta expresión— y el deísmo estaban conquistando las conciencias. Mientras la autoridad parecía asegurada en el absolutismo de Luis XIV, la verdad es que el pactismo y el derecho natural abrían camino a las tendencias revolucionarias de fines del XVII y primeros del XVIII.

En definitiva, la Europa de Luis XIV, la Europa barroca y absolutista, estaba ocultando una trayectoria auténtica que era la del Renacimiento, y que reaparecería en el Viejo Continente en el momento menos pensado, en cuanto se produjera cualquier colisión importante, toda vez que en los demás campos: social, económico y científico, el Renacimiento no se había truncado nunca.

En razón de todos estos acontecimientos, la crisis europea no es negativa, sino afirmativa. Se inicia con ella el moldeo de la civilización occidental; la ininterrumpida tarea de pulir y abrillantar los valores de Europa, mucho más perfectos aún que los del mundo mediterráneo clásico.

Claro está que en esta crisis no todo fue bueno y loable: alternaron las virtudes con las blasfemias con la bondad y el respeto a lo sagrado; pero es evidente que el conjunto tiene un sentido de afirmación, de superación de conciencia europea. Del mismo modo que el siglo XIII es el precedente del Renacimiento, esta época crítica tiene su fundamento en el renacimiento o, por mejor decir, en el renacimiento.

En cuanto a la apoyatura económico-social del movimiento, Vicens afirma que los transformadores fundamentales fueron todavía los aristócratas y los intelectuales. La burguesía siguió a regañadientes este asunto nuevo de la cultura europea. Hasta la época de la revolución industrial no se puede decir que la burguesía se alzara como grupo directivo de estos fenómenos de transformación ideológica y política, que son las que caracterizan a la crisis de la conciencia europea.

Como pródromos de la crisis, Vicens apunta el de una inquietud biológica, semejante a la de las primeras generaciones renacentistas, que sacude el Occidente de Europa en los últimos años del siglo XVII<sup>30</sup>, para seguir con los motivos así científicos, como religiosos y sociales que nos ha ido ofreciendo Hazard, y terminar con la idea de Leibniz. Dos mundos distintos —escribe Vicens—, el de la razón y el de la fe; el de la tradición y el del progreso; el de la autoridad y el de la libertad. Durante dos siglos Europa luchará por una u otra causa. Pero en el mismo pórtico de la gran contienda, se yergue la figura conciliadora de Leibniz, el cual, al igual que Erasmo en otro tiempo, renuncia a toda estridencia y pone su portentosa inteligencia al servicio del soberano trabajo de despejar la violencia y establecer la verdad de las cosas.

Leibniz representa el punto culminante de la tendencia racionalista continental, fijada por Descartes. Cultivador como éste de las ciencias matemáticas y naturales, Leibniz inició su sistema partiendo de una concepción mecanicista del Universo, aunque sus conclusiones se apartaron mucho de las alcanzadas por la filosofía cartesiana... Leibniz nos hablará de unas fuerzas primitivas, originarias —las «mónadas»—, que forman un todo armónico, coordinado y coherente, según el plan de Dios. Por lo que puede hablarse de una «armonía preestablecida» por el Creador, superándose así los problemas derivados de la comprensión profunda de la Revelación y la naturaleza.

Leibniz nos ofrece una filosofía optimista, alejado de las corrientes naturalistas imperantes entonces en Inglaterra, y buscando siempre la unión de las Iglesias y de las naciones, la concordia del pasado

---

30. Vicens Vives va analizando el pensamiento de P. Hazard, y coincide con él en muchos puntos que ya conocemos; como, por ejemplo, el ponerse de moda el francés y todo lo relativo a los gustos franceses; las innovaciones escriturísticas de Richard Simon; el escepticismo, el empirismo y filosofía natural; el deísmo y parlamentarismo inglés; la lucha contra el absolutismo y la ortodoxia en Francia, etc.

y del futuro. Leibniz sintió a Europa como pocos y fue el primer europeo en un siglo de grandes europeos<sup>31</sup>.

## V. BREVE CRITICA A PAUL HAZARD Y A VICENS VIVES

Sin mayores pretensiones, por supuesto, y solamente para centrar mejor y de modo más definitivo el problema de la crisis de la conciencia europea a finales del XVII y comienzos del XVIII, nos permitimos enjuiciar brevemente a estos dos grandes pensadores e historiadores a los que hemos seguido y comentado en el desarrollo de nuestro estudio.

Por lo que a P. Hazard se refiere, tenemos que decir que hace afirmaciones excesivas. Otro tanto le ocurre a Vicens, el cual, además, da una visión del Renacimiento que hoy está superada: un Renacimiento mecanizado, racionalista y laico. Los dos, Hazard y Vicens entienden que la cultura occidental se basa en estos valores; lo cual es desacertado por inexacto.

Si se piensa que el Renacimiento, la crisis de la conciencia de comienzos del XVIII y el propio siglo XVIII están en la misma línea de los espíritus, es plantear las cosas con el ilusionismo característico de los historiadores del citado siglo y con los historiadores racionalistas y positivistas del XIX. Por todo lo cual, esta tesis suscita serias dudas.

Sobre el Barroco, ambos autores, tienen una visión peyorativa; y por lo que hace a la política absolutista la ven un tanto unilateral.

Vicens acierta a percibir la existencia de grandes tendencias de biología histórica. Son tendencias secularizantes, grandes transformaciones sociales y económicas que la adjetivan y la matizan.

Vicens y Hazard coinciden en una afirmación: que la crisis de conciencia europea es substancialmente ideológica y como más, política. Los dos afirman equivocadamente que la crisis de la conciencia europea consiste en la instauración de la impiedad, en la secularización de la cultura y de la política; cuando, en realidad, ni el esquema

---

31. J. VICENS VIVES: *Historia General Moderna*, I., Barcelona 1951, p. 464.

del siglo XVIII, ni el espíritu de este siglo alteró substancialmente los valores cristianos sobre los que estaba articulada la cultura occidental.

No se puede negar la existencia de corrientes heterodoxas, ni de corrientes secularizantes, ni que esto tendrá una fuerza operativa en la civilización, en la cultura; y que la nueva economía, la nueva sociedad y la nueva política imponen moldes nuevos. Pero la respuesta a estas tendencias secularizantes de parte de los cristianos ha sido constante durante la Edad Moderna, y en el siglo XVIII las resistencias tradicionales (como se las llama hoy) han sido mucho más importantes de lo que la historiografía positivista, liberal, socialista y laica (en el sentido de descreída) han querido dar a entender; lo cual es una muestra más de esa respuesta continua de las corrientes cristianas a esas otras tendencias que reciben el nombre, incluso, de biología histórica; así llamadas, porque en las dichas tendencias secularizantes no todo era impiedad —como hemos podido apreciar— y secularización de la fe; sino también mucho de ataque al mundo eclesiástico, a las concepciones eclesiásticas y del cristianismo. Tesis discutida ésta, en la que hay mucho que avanzar y mucho que matizar y precisar, si bien nos ayuda siempre a precisar el enfoque general de P. Hazard.

## VI. CONSECUENCIAS DE LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA

El propio P. Hazard, en el prólogo a su segunda obra sobre la Europa moderna, *«El pensamiento europeo en el siglo XVIII»*, nos asegura que desde 1715 se produce un fenómeno de difusión sin igual. Lo que vegetaba en la sombra se ha desarrollado a plena luz; lo que era especulación de algunos pocos espíritus ha alcanzado a la multitud; lo que era tímido se ha vuelto provocador.

El siglo XVIII no se contentó con una Reforma; lo que quiso abatir fue la cruz; lo que quiso borrar fue la idea de una comunicación de Dios con el hombre, de una revelación; lo que quiso destruir fue una concepción religiosa de la vida.

El siglo XVII había acabado en la irrespetuosidad; el XVIII empezará por la ironía. La vieja sátira no cesó nunca; pero ahora Horacio y Juvenal resucitarán con fuerza mayor hasta desbordar el gé-

nero. Las novelas se harán satíricas, y las comedias, epigramas, panfletos y libelos pulularán por todas partes. Quizá nos parezca el juicio exagerado; pero Hazard llega a decir que no había más que agudezas, pullas, flechas o vayas. Las gentes no se hartaban de ellas<sup>32</sup>. Y cuando los escritores no daban abasto, los caricaturistas venían en su ayuda. La época de la crítica universal había llegado con este segundo decenio del siglo XVIII.

Las instituciones, despojadas de su prestigio un tanto convencional, de las obligaciones que las habían fundado, del recuerdo de los servicios que habían prestado, de las largas indulgencias que las habían protegido, aparecían desnudas, decrepitas. El velo de reverencia se desgarraba; y detrás del velo no había más que ilogismo y absurdo.

Esta crítica universal se ejerce en todos los dominios: literatura, moral, política, filosofía. Es el alma de esta edad disputadora, y posiblemente en ninguna otra hayan existido tantos ni tan ilustres representantes. Se dan como dos tendencias mezcladas en la psicología de estos reclamantes, una de cólera y otra de esperanza; una especie de acidez con sus apariencias de alegría. Hasta el sombrío Jonathan Swift no deja de hacernos entrever un poco de azul entre las nubes de nuestro cielo.

La crítica avanzará durante todo el siglo, terminando en llamada, en petición, en exigencia. Pero, en fin de cuentas, ¿qué es lo que piden estos «discontented wanderers», estos eternos quejosos?... En su revisión total, que no perdona ni siquiera la religión con su carácter divino, ¿en qué se consideran fracasados?... En muchas cosas; pero de modo especial, en la *felicidad*. Y esto es lo que buscan y piden a las ciencias, a la literatura, a la política, a la misma religión...

Afanes y deseos que podríamos suscribir hoy —salvada la distancia de dos siglos—, en que tantas cosas están sometidas a la crítica más dura y a un revisionismo general, en ocasiones exagerado.

TEÓFILO APARICIO

---

32. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Revuit. de Occidente, Madrid 1946 pág. 7