

A. Lange.

# HISTORIA

DEL

# MATERIALISMO

TRADUCCIÓN DE

D. VICENTE COLORADO



TOMO PRIMERO

Capilla Alfonsina  
Biblioteca Universitaria

37072

DANIEL JORRO, EDITOR

Paz, 23.—MADRID

1908

55256

UNIVERSIDAD DE NUY  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"  
Calle 152 MONTERREY, MEXICO

A. LANGE  
—  
HISTORIA  
DEL  
MATERIALISMO

1

B825

L3

V.1

c.1

37072



1080089902

309  
L274h



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"

NO. ADD.  
37072

NO. CLAS.  
146.309  
L274h

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

37072

"ALFONSO REYES"

146.309

L274h

Lange, Frederick Albert, 1828-1875  
Historia del materialismo.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





ES PROPIEDAD



FONDO BIBLIOTECA PÚBLICA  
DEL ESTADO DE NUEVO LEÓN

## ADVERTENCIA DE MR. POMMEROL

La HISTORIA DEL MATERIALISMO es la obra de un espíritu eminente, preparado á maravilla por profundos estudios para unir en una vasta síntesis cuantos materiales han suministrado hasta aquí la filosofía y la ciencia.

Impulsado al idealismo, al misticismo casi, por las íntimas aspiraciones de su generosa naturaleza, á la vez que atraído hacia el mecanicismo por un hondo sentimiento de las necesidades de la ciencia (1), Lange se ha propuesto conciliar estas dos tendencias del pensamiento humano que, como encarnizados enemigos, viven en eterna lucha.

Lange acepta la religión y la metafísica en el mismo concepto y bajo el mismo título que acepta el arte y la poesía, esto es, como productos necesarios de la organización humana, desprovistos de toda realidad objetiva, pero acaso más próximos que el mecanicismo de la verdad incógnita, fin constante de nuestras investigaciones.

La HISTORIA DEL MATERIALISMO consta de dos tomos: el primero, propiamente hablando, no es más que una introducción histórica en la cual se ponen en relieve las varias transformaciones de la concepción mecánica del universo, desde la antigüedad griega hasta el siglo XVIII. Gracias á esta exposición, los lectores se hallan preparados para comprender fácilmente las cuestiones de que trata el segundo volumen, que es el más importante de la obra, donde el autor somete á la crítica filosófica las principales teorías de la ciencia contemporánea: el origen de nuestro planeta, el de la vida sobre


(1) A propósito del mecanicismo creemos oportuno recordar, con la *Revue de philosophie positive*, lo que dijo el ilustre Lavoisier: «Algún día se llegará á evaluar lo que hay de mecánico en el trabajo del filósofo que reflexiona, del literato que escribe y del músico que compone.»

la tierra, el del hombre, el origen y fundamento de nuestros conocimientos, el porvenir de la religión y los peligros que á nuestra civilización amenazan.

No son menos interesantes los últimos capítulos, en los cuales se aborda la cuestión social. Lange habla siempre de los que sufren con una emoción comunicativa, ya se trate de los esclavos de la antigüedad, de los siervos de la Edad Media ó de los proletarios de los tiempos modernos. Según la expresión del Dr. Nissen, en el *Elogio fúnebre de Lange*, «su corazón palpita ante el solo pensamiento de la miseria de las masas» y, en nombre de la justicia, pide para los trabajadores, con toda la energía de su alma, que se les dé más instrucción y más parte en los goces de la vida. Pero no se contenta con escribir en favor de los oprimidos, sino que apoya sus doctrinas con el ejemplo y funda las sociedades cooperativas, da conferencias á los obreros y organiza, en fin, la agitación entre ellos hasta el punto de tener serios disgustos con la policía de su país.

*B. Pommerol.*

AD AUTÓNOMA DE NUE  
IÓN GENERAL DE BIBLIOT



## INTRODUCCIÓN DE MR. NOLEN

La historia de la filosofía no ofrece drama alguno más atractivo ni de mayor interés que la lucha incesante, el duelo á muerte, entre el materialismo y el idealismo con su perdurable alternativa de éxitos y descalabros y la impotencia de uno y otro adversario para alcanzar la victoria. Jamás esos combates, ni su varia fortuna, fueron tan encarnizados y ruidosos como en nuestro tiempo; si en el primer tercio del siglo XIX, casi resonaban exclusivamente los cantos de triunfo del idealismo, el segundo lo llena todo entero, en cierto modo, la voz gigante y cada vez más imperiosa de los materialistas.

Los enemigos de esta filosofía baten palmas en tales conflictos, sin cesar renovados; no advierten, en su entusiasmo, que la hidra del materialismo, como ellos la llaman, reemplaza en seguida con una nueva cabeza aquélla que su eterno rival ha aplastado victorioso antes de tiempo; olvidan que otro tanto puede decirse del idealismo, y que, como por una ley necesaria, los dos adversarios, lejos de debilitarse por los golpes que mutuamente reciben, parece que sacan de estos choques más grandes energías. La misma distancia que hay entre el idealismo crítico de los sucesores de Kant y el idealismo dogmático de los siglos anteriores, entre la metafísica de Hegel y la de Leibniz, existe, á su vez, por ejemplo, entre el materialismo de Gassendi y el de Dühring. Sea lo que quiera, es lo cierto que hacia el año de 1860 las enseñanzas de Büchner, Moleschott y Vogt redujeron al silencio á los representantes del idealismo. Por un capricho extraño de la fortuna, no salieron de Francia ni de Inglaterra los corifeos del nuevo materialismo, sino de Alemania, de la patria tradicional de los idealistas; tentaciones daban de desesperar de una causa que sus mismos defensores abandonaron. Entonces fué cuando apareció la HISTORIA DEL MATERIALISMO de Lange. El autor trató, sin duda, de explicar la fortuna persistente

de este sistema por la verdad relativa que contiene, y demostrarlo así por la historia y por la crítica; como pretendió también asentar que la conclusión más lógica y más perfecta que del materialismo se deduce, es á la vez su refutación más invencible, y que, dicha doctrina, está condenada fatalmente á sepultarse siempre en sus mismos triunfos.

No se preocupa menos de dar á la ciencia y á la filosofía la parte que á cada una la corresponde, reconciliando á estas dos hermanas enemigas cuyo antagonismo, ignorado en la antigüedad, se ha convertido en una perturbación y constituye hoy un peligro para todas las inteligencias. Ni la escuela de Platón, ni la de Aristóteles, ni la de Descartes, han conocido este divorcio; pero á medida que la ciencia y la especulación filosófica se han perfeccionado, la diferencia de sus métodos y de sus principios se marcan más profundamente y su conciliación es más difícil; en la antigüedad, y aun entre los cartesianos mismos, la filosofía trata casi siempre á la ciencia como súbdita más bien que como aliada; sin embargo, se acercaba el tiempo en que esta última había de sentirse hastante fuerte para emanciparse de esa tutela. Por una reacción natural, á la dependencia resignada sucedió entonces el antagonismo impaciente, á la sumisión de antaño las pretensiones de ahora; después de haber combatido por su libertad, la ciencia no titubeó, engreída con sus triunfos, en luchar por la dominación; era preciso moderarla, decidirla á aceptar la alianza en el momento mismo en que, ensoberbecida, aspiraba á ser soberana y dueña de la filosofía; tal es la empresa que acometió Lange. Para lograrlo se necesitaban diversas y excepcionales cualidades.

Lange mismo las enumera en el retrato que traza de la verdadera filosofía: el pensador ideal «ha de reunir á una gran cultura lógica (preparada por un estudio serio y sostenido de las reglas de la lógica formal y de los principios de todas las ciencias modernas, á la vez que por el uso constante del cálculo de las probabilidades y de la teoría de la inducción), el conocimiento profundo de las diversas ciencias positivas, no menos que el de la historia de la filosofía.» La erudición sólida y de primera mano que acusan todas y cada una de las páginas del primer volumen, el vasto conocimiento de todos los trabajos de la ciencia moderna cuya incomparable riqueza contiene el segundo, las penetrantes críticas del lógico entremezcladas en todo el curso de la obra con la ex-

posición histórica de los sistemas, y, por último, la *Lógica* póstuma de Lange, prueban que el filósofo llenaba completamente en su personalidad las condiciones enunciadas. Estas, sin embargo, no son más que las reglas que deben presidir á las especulaciones del filósofo; pero un espíritu filosófico no se obtiene sólo con esto, se necesitan dotes naturales que la educación puede desenvolver, pero no suplir. Las generosas disposiciones en que Platón sobresale al pintarnos el retrato del filósofo en el *Fedro* y en el libro VII de *La República*, la necesidad innata de la unidad de la forma, el disgusto de la realidad sensible que impulsa al alma á remontar el vuelo en alas de la imaginación á las regiones del ideal, la independencia y arrogancias naturales que no se resignan á ver en la realidad física más que el instrumento fatal y siempre imperfecto del destino moral del hombre, todos estos rasgos del filósofo los resume Lange en la siguiente fórmula, tan expresiva en su concisión: la aptitud para *la libre síntesis*.

Es preciso tener alma para tener gusto, exclama Vauvenargues; en un sentido análogo; Lange hubiera podido también decir: hace falta tener alma para ser filósofo. Y la vida del autor de la HISTORIA DEL MATERIALISMO, tal como la describe su amigo Cohen, con una admiración comunicativa y una piadosa solicitud así como la lectura de su obra maestra, atestiguan de sobra que se trata de un espíritu semejante, aunque en grado lejano, al de Fichte, cuyo pensamiento está siempre la unísono con el carácter, que no considera la filosofía como la satisfacción de una mera curiosidad, sino como la práctica de un deber social y casi como quien ejerce una misión religiosa; pudiéndosele aplicar esta hermosa frase de Fichte: «Cada uno sigue su propio carácter en la elección que hace de su filosofía.» Un sistema filosófico no es una cosa sin vida que se toma y se deja á capricho, sino que está como animado por el alma del hombre que lo adopta. Un carácter indolente por naturaleza, servil por educación ó al que el lujo y la vanidad han corrompido ó afeminado, no se elevará jamás á idealismo alguno.

La educación, no menos que la naturaleza, había preparado á Lange para producir su obra. Sabía ciencias bastantes para apreciar la necesidad de su método y comprobar el valor de sus resultados, era excelente lógico para discernir la hipótesis de la certidumbre y medir su extensión y señalar sus límites, la historia le había mostrado la lenta y laboriosa evolución, los tanteamientos incesantes

del espíritu científico y del espíritu filosófico para que se hiciese ilusión alguna acerca del dogmatismo inmutable y de las pretensiones de infalibilidad de los teóricos; por otra parte, el culto del ideal y la necesidad de la unidad y de la armonía dominaban demasiado en su alma para que se contentase solo, como los sabios de oficio, con las enseñanzas de la experiencia y no dirigiera su mirada más allá de lo que se percibe por medio de los instrumentos de observación ó de lo que arrojan los cálculos. La historia que escribe bajo el influjo de tales impresiones no se parece á otra alguna, no se recomienda ni por su exuberancia ni por la novedad de sus informaciones. Lange no vacila en reconocer lo mucho que debe al excelente trabajo de Zeller acerca de la filosofía griega y á la historia tan completa de la lógica de Prantl, sin hablar de numerosas monografías que ha puesto á contribución, y las cuales cita con reconocimiento. Ni de Demócrito, ni de Epicuro, ni de Lucrecio, ni de los materialistas de la Edad Media, aporta textos ó documentos hasta aquí desconocidos; sin embargo, no desconocemos que en ciertos puntos de detalle, especialmente en lo que se relaciona con el materialismo de los siglos xvii y xviii, la paciente y sagaz investigación del autor ha enriquecido la historia con algunos datos propios. Los hombres curiosos y eruditos sabrán discernir y apreciar perfectamente el valor de tales descubrimientos. Pero su verdadera originalidad no es ésta; hay que buscarla en la discusión filosófica y en la exposición de las doctrinas; porque su libro es, ante todo, un trabajo de doctrina y de crítica.

El segundo volumen no parece, tanto como el primero, la historia de una escuela filosófica; podría llevar, más bien, el título de historia de las teorías científicas del siglo xix que el de historia del materialismo; pero si se tiene en cuenta que la causa del materialismo está íntimamente asociada á la ciencia, y que el mecanicismo es el fondo sólido y perdurable de ambos, nadie se sorprenderá de que los progresos de la una sirvan para medir los progresos del otro. En resumen: tanto el primero como el segundo volumen acusan, así por la novedad de la forma como por su composición, el mismo original propósito perseguido por el autor, que es: esclarecer el sentido, valor y papel del mecanicismo científico, y poner al desnudo sus debilidades por medio de la historia de los esfuerzos que le han conducido paso á paso á su estado actual, las adhesiones y resistencias que ha encontrado y los testimonios que han acusa-

do, alternativamente, su fecundidad ó su impotencia. Nos serviremos de las indicaciones que Lange mismo hace en su obra para reconstruir su doctrina de la conciliación de la ciencia con la filosofía, que es su principal objeto. ¿Qué idea tiene de una y otra? ¿qué límites las señala? ¿cómo consigue acallar sus pretensiones rivales? ¿no hace pesar, sin saberlo, sobre uno de los dos adversarios las condiciones del tratado de paz que ha establecido entre ellos? Tales son las cuestiones que vamos á estudiar.

¿Qué es la ciencia para Lange? Una explicación racional, es decir, hecha por la generalidad de las inteligencias, del mundo subjetivo, de nuestras sensaciones individuales. Para que esta explicación tenga el carácter de universalidad es preciso que sea comprobable é independiente de la arbitrariedad del sujeto que conoce, hay que descartar de ella rigurosamente todo lo que escapa al examen, y no sólo se habrán de excluir de ella la imaginación, los prejuicios y las pasiones, sino que también han de desecharse sin piedad todas esas impresiones que varían con la diversidad de las organizaciones sensibles y todas las certidumbres que la conciencia concibe, pero de las cuales no puede suministrar prueba alguna. Todavía esto no es bastante: la ciencia no es menos apta para producir que para conocer; aspira al conocimiento teniendo en cuenta la acción; «la ciencia es conquistadora», según la frase de Claudio Bernard; los hechos que no sirven para la actividad del sabio, no son del dominio de la investigación científica; el mundo que la ciencia ambiciona descubrir, ó más bien construir, es el mundo de la realidad y de la acción para todos. Los hechos ó las realidades que no son susceptibles de comprobación por el cálculo ni de ser modificados por los instrumentos, no tienen nada que ver con la ciencia propiamente dicha, lo cual no significa que escapen á todo conocimiento, ni que al lado de la certidumbre científica no exista otra en que puedan ser comprendidos aunque no se acomode á los nombres que están reservados al conocimiento científico.

Pero ¿dónde encontrar esos hechos y esas cualidades de los seres que tengan el triple carácter de ser los más universales, los más rigurosamente comprobables y los más directa y fácilmente modificables? Serán, sin duda, los más simples y los más constantes de los elementos de la realidad y, en este concepto, sólo las propiedades de la extensión y el movimiento responden á las condiciones



enumeradas. Un cuerpo deja de ser coloreado, sávido, sonoro, oliente, cálido ó frío, duro ó blando para el hombre ciego, sordo ó que tiene otro cualquier defecto orgánico, pero jamás este hombre pierde el sentido de la extensión y el movimiento, porque al tocar el objeto juzga de estas cualidades cuya desaparición completa sería la cesación misma de la conciencia y de la vida. Este sentido por excelencia, es, como le llamaba Aristóteles, el sentido universal, y las cualidades que percibe merecen, en verdad, el nombre de cualidades primeras que les dió Descartes. En resumen: la ciencia de los seres no satisface las condiciones impuestas por nuestra definición mientras no contenga las propiedades mecánicas de la realidad. Para medir el movimiento es menester que cambie de dirección, pero no de cualidad; porque si cambiase en todo, nada podría medirse faltando todo elemento de unidad y orden. Nos es forzoso admitir un principio indestructible é inmutable en el espacio que ocupa el movimiento, y este principio es la materia. Como la dirección general del movimiento nos parece reductible á las dos formas esenciales de atracción y repulsión, nos imaginamos en todas partes, yuxtapuestos en el espacio, centros de fuerzas indestructibles, y, para representárnoslas, átomos, esto es, lo sólido y lo vacío; los movimientos de la materia así concebida estarán á su vez regidos por la ley de causalidad, es decir, que se producirán según reglas inmutables, destinadas únicamente á mantener la unidad esencial del movimiento bajo la multiplicidad ambiente de sus direcciones. Para el sabio todo se refiere, pues, al movimiento; el mundo de los hechos no es para él, según la frase de Descartes, más que un inmenso mecanismo y la ciencia una matemática universal; la materia no es tampoco otra cosa más que la cantidad constante del movimiento, y el determinismo mecánico ó ley de la causalidad sólo expresa la regularidad de sus modificaciones. La ciencia conoce únicamente el movimiento y la materia, porque éstos son los únicos objetos comprobables y modificables dondequiera; cada uno de nosotros tiene la noción del movimiento y puede medirle y producirle por sí mismo. He aquí á grandes rasgos lo que la ciencia es y quiere.

El sabio debe inhibirse de la investigación de las causas finales: «todo pasa en el mundo de los cuerpos como si el espíritu no existiese», repitieron á porfía Descartes y Leibnitz; en el mundo que el sabio estudia, todo ocurre como si no hubiese pensamiento ni con-

ciencia algunos en la realidad; estos últimos son una cosa final, es decir un designio inteligente; un pensamiento, constante ó no, claro ú obscuro, no ofrece formas de movimiento, no constituye parte de la realidad material, que es la única que los instrumentos y cálculos de la ciencia pueden apreciar. La principal censura que Lange dirige á Demócrito es el que éste no haya desechado con bastante rigor la teleología: «De los grandes principios que sirven de base al materialismo de nuestra época, sólo uno falta á Demócrito: la supresión de toda teleología; porque mediante un principio exclusivamente físico deduce la finalidad de su contrario; semejante principio debe admitirse todas cuantas veces se quiera establecer con seriedad una sola especie de causalidad: la del choque mecánico de los átomos.» Empédocles tiene el insigne mérito de haberlo intentado el primero en la antigüedad; él admite «el nacimiento puramente mecánico de los organismos apropiados á su fin por el juego repetido hasta lo infinito de la procreación y de la destrucción, y de cuyo juego no persiste en definitiva más que lo que tiene un carácter de estabilidad en su constitución relativamente accidental»; así es, por lo menos, cómo Epicuro y Lucrecio, según él, han comprendido la teoría de Empédocles, fundiéndola con el atomismo de Demócrito y con su propia doctrina sobre la realización de todas las posibilidades.

Lange juzga severamente la tentativa de los espiritualistas de la escuela de Sócrates, la cual opone al materialismo como una filosofía reaccionaria: «el materialismo deducía los fenómenos de leyes en absoluto invariables, y la escuela socrática las opone una reacción antropomórfica.» La finalidad existe, sin duda, en la naturaleza, pero á título de efecto y no de causa; no hay analogía alguna, como nos imaginamos con frecuencia, entre el arte humano y la actividad de la naturaleza; «los principales medios que emplea la naturaleza son tales que sólo pueden compararse al azar más ciego; la muerte de los gérmenes de vida y la destrucción de lo que apenas ha comenzado es la regla, y el desenvolvimiento conforme á la naturaleza de las cosas la excepción». No se diga que esto es remplazar el milagro de una causalidad verdadera é inteligente por la mera posibilidad de los acasos dichosos; no hay acaso, propiamente hablando, puesto que todo ocurre según las leyes de la necesidad mecánica; lo posible y lo accidental no existen más que con relación á nuestro entendimiento; los casos dichosos, de los

cuales se habla, son tan necesarios como los demás porque unos y otros se derivan de la acción de las mismas leyes.

Como se ve, Lange es partidario del mecanicismo de los darwinistas; acepta y elogia el principio de la selección natural, deseando únicamente completar esta teoría con algunos principios accesorios: «Estamos en todo de acuerdo con Kölliker, dice, acerca de este punto: es preciso admitir causas positivas é internas de desenvolvimiento para las formas orgánicas, pero nada hay de sobrenatural ni de místico en estas leyes internas del desenvolvimiento»; aquí, pues, no se trata más que de principios mecánicos. «La aplicación rigurosa del principio de causalidad y la eliminación de toda hipótesis obscura sobre las fuerzas que se resuelven en puros conceptos, deben por necesidad mantenerse en nuestro principio y dirigir todo el dominio de las ciencias de la naturaleza; y aun cuando este desenvolvimiento sistemático de la concepción mecánica del universo pudiera disgustar y herir nuestros sentimientos, tiene su compensación en otro terreno como lo demostraremos amplia y oportunamente.» El modelo de la falsa teleología, que Lange combate, cree hallarlo en la *Filosofía de lo inconsciente*; nosotros mismos, en el prefacio de esta obra de Hartmann, señalamos tan graves defectos, pero sería injusto no tener en cuenta las correcciones que ha hecho después el autor, acerca de este punto, en el capítulo final de su opúsculo sobre *El Darwinismo*, en el apéndice de la séptima edición de aquella obra, y, sobre todo, en la segunda edición de su libro, antes anónimo, *Lo Inconsciente desde el punto de vista de la fisiología y de la teoría de la descendencia*.

Sin embargo, existe una teleología verdadera que Lange encuentra en Kant y en Fechner mismo, como ejemplos notables, á pesar de ciertas exageraciones. Desde el momento en que se admite que el mundo está constituido de tal modo que permite una explicación mecánica inteligible, aún cuando pudiera estar dispuesto de otras mil maneras inaccesibles á nuestra inteligencia, se reconoce implícitamente que hay una finalidad en las cosas; y de que el mecanicismo no realice la correlación orgánica más que á fuerza de tanteos y de abortos sin número, no por eso es menos verdadero que esta manera de lograr su fin recompensa, por su generalidad y su simplicidad, lo que parece tener de grosera si se la compara con los procedimientos tan sutiles del arte humano. Sea como quiera, es lo cierto que el mundo actual es un caso especial entre otros muchos y, por consecuencia,

admite en su conjunto una explicación teleológica; pero, aunque concebamos el mundo particular de los organismos ó el gran organismo del universo entero como productos de un arte inteligente, esto nada nos enseña acerca del detalle de los fenómenos, ni influye en que el mecanicismo sea el método exclusivo de la investigación científica. Léase el profundo análisis que hace Dubois-Reymond en su hermoso discurso acerca de *los límites del conocimiento científico*, si se quiere apreciar toda la importancia del mecanicismo: «Apoyándose en una afirmación de Laplace, Dubois-Reymond demuestra que un espíritu que conociese, aunque fuera en un espacio reducidísimo de tiempo, la posición y el movimiento de todos los átomos del universo, podría deducir, aplicando las reglas mecánicas, todo el porvenir y el pasado del mundo, y, por una aplicación conveniente de la misma fórmula mecánica, nos diría lo que fué la máscara de hierro y dónde y cómo pereció el presidente norteamericano Lincoln. Como el astrónomo predice muchísimos años antes de que ocurra cuándo de las profundidades del espacio surgirá un cometa en la bóveda celeste, así el espíritu á que nos venimos refiriendo leería con la misma exactitud en sus ecuaciones qué día la cruz griega brillará de nuevo en la cúpula de la mezquita de Santa Sofía en Constantinopla y en qué fecha Inglaterra quemará su último pedazo de carbón de piedra. Todas las cualidades que atribuimos á la materia proceden de nuestros sentidos. La frase de Moisés: «la luz fué», es un error fisiológico; la luz no apareció hasta el día en que un infusorio tuvo el primer punto visual rojo é hizo por vez primera la distinción entre lo claro y lo obscuro... Mudo y sombrío en sí, es decir, sin ninguna de las propiedades que debe á la intermediación del organismo del sujeto, tal es el mundo que nos revelan las investigaciones objetivas de la intuición mecánica; en vez del sonido y de la luz, la ciencia no conoce más que las vibraciones de una materia primitiva, ya sea desnuda de toda propiedad, ya sea pesada ó bien escape á todo examen.»

La más pequeña infracción de las reglas del mecanismo universal, perturbaría los cálculos y trastornaría las ecuaciones; como dijo Espinosa más enérgicamente aún: «La anulación de un solo átomo destruiría el mundo»; no hay, pues, libertad ni finalidad en el mundo del movimiento, porque sus leyes son necesarias y no puede perturbarlas cosa alguna. Si Lange destierra de la ciencia la teleología en nombre del gran principio del mecanicismo, menos podía admitir

la psicología tradicional; puesto que científicamente no tienen comprobación y demostración más que las relaciones matemáticas de los fenómenos, y puesto que para la ciencia todo se reduce al movimiento de la materia, dedúcese que no hay, propiamente hablando, ciencia de los hechos psicológicos, los cuales, como entendió muy bien Descartes, tienen por característica esencial escapar á la extensión y constituyen la antítesis del movimiento material. Kant no se penetró menos profundamente de esta verdad, cuando en el prólogo de sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* dice que la psicología se halla aún más lejos de la ciencia que la química, porque sólo hay ciencia allí donde los objetos son capaces de explicaciones matemáticas y se relacionan con la extensión y el movimiento; también en su *Antropología* hace el proceso de los incurables vicios de la psicología y del método favorito de la mayor parte de los psicólogos, el de la observación directa por la conciencia. Lange toma y desenvuelve las objeciones del padre de la filosofía crítica; el capítulo en que analiza los defectos de la psicología tradicional, indicando los remedios que convienen á sus males, es, sin disputa, uno de los más instructivos de la obra. Como Kant, se subleva enérgicamente contra la distinción consagrada del sentido externo y del sentido interno. «¿A qué viene esta distinción de lo interior y de lo exterior? Yo no puedo tener representación alguna fuera de mí; ver y pesar son hechos internos tanto como externos... No es difícil apreciar que la naturaleza de toda observación es siempre la misma; la única diferencia consiste en que unas observaciones pueden hacerse con nosotros ó nosotros con nosotros semejantes, y otras (las que hacemos directamente en nosotros mismos) escapan á esta apreciación y examen.

El método somático exige, sobre todo, que «en la investigación psicológica nos atengamos, cuanto sea posible, á los procesos corporales que van asociados de un modo indisoluble y regular á los fenómenos psíquicos; este es el método que en estos últimos tiempos han aplicado los psicólogos ingleses, Spencer, Bain y Lewes, y el cual recomienda Lange como el verdadero método de la psicología científica. Hay que empezar por desprenderse de todas las especulaciones de la psicología antigua sobre la naturaleza del alma; el psicólogo debe ignorar que el alma exista; ¿qué se diría de un físico que probase la necesidad de definir y demostrar la esencia de la materia al principio de un tratado de física? El corto número de obser-

vaciones psicológicas un poco exactas que hasta aquí se han hecho, no autoriza en modo alguno la afirmación de la existencia de un alma; sostener esta hipótesis es seguir el influjo de la tradición ó una secreta protesta del sentimiento contra las áridas doctrinas del materialismo. «Los hechos sólo permiten suponer que (los pensamientos) esos efectos de la acción simultánea de las simples sensaciones descansan sobre condiciones mecánicas que quizá llegaremos á descubrir con los progresos de la fisiología. La sensación y, por lo tanto, toda la vida espiritual, no son más á cada paso que el resultado transitorio de la acción combinada de una infinita variedad de actividades elementales asociadas de una manera infinitamente diversa y que pueden localizarse en sí, como es posible localizar los tubos de un órgano, pero no las melodías que ejecuta.» De aquí no se deduce que no exista, á título de explicación empírica y provisional siempre, otra psicología posible que la psicología somática; Stuart Mill tiene razón contra Comte cuando defiende el derecho á la existencia de una psicología independiente de la fisiología. Comte sostenía que los fenómenos espirituales escapan por su naturaleza á todo determinismo, que deben su regularidad en absoluto á los estados fisiológicos, de los cuales son producto ó en los cuales se hallan envueltos; Stuart Mill, por el contrario, sostiene la legitimidad de la psicología fundada en el principio de la asociación. He aquí ahora la opinión de Lange en tan interesante controversia: «Mientras la doctrina de la asociación de las representaciones pueda fundarse en los datos de la experiencia, tiene derecho á ocupar un sitio en la ciencia, téngase la opinión que se quiera sobre el fundamento último de las representaciones con relación á las funciones cerebrales... Hechos bien comprobados y leyes establecidas por la experiencia tienen su valor propio sin que sea preciso remontarse á las causas últimas de los fenómenos, como nadie se creería autorizado para rechazar la fisiología de los nervios porque aun no se haya reducido á la mecánica de los átomos, la cual debe darnos los principios últimos de toda explicación de los fenómenos de la naturaleza.»

No es menos forzoso reconocer que, en la relación de los principios y de la autoridad científica de los resultados, la psicología de la asociación deja mucho que desear; Lange, entre otros críticos, niega que haya demostrado que la asociación de las representaciones pueda someterse á las reglas inflexibles de una causalidad inmanente. ¿Dónde encontrar un principio de unidad que sea

para la actividad consciente del pensamiento lo que el principio de la conservación de la energía para la actividad fisiológica del cerebro y que permita reducir á leyes los estados variables de la conciencia, como se hace con las modificaciones mecánicas de la materia cerebral? «Todo el contenido de la conciencia puede descender del más alto grado al cero de la energía mental, mientras que, con relación á las funciones correspondientes del cerebro, la ley de la conservación de la energía tiene invariablemente todo su valor. ¿Dónde está, pues, la posibilidad de una exactitud, por mínima que sea, en la psicología de la asociación? La psicología de la asociación no puede dar más que probabilidades empíricas, puesto que carece de un principio de medida; se ve á Lange inclinarse del lado de la fisiología cerebral y de la fisiología de los reflejos; no concede, en una palabra, un valor riguroso en psicología más que al método somático. En resumen: el método científico, para él, es el método mismo de las ciencias físicas, la deducción y la inducción matemáticas y, ésta última, á título de método provisional, como ya mucho antes lo había enseñado Leibnitz. No es posible imaginar una concepción más precisa y al mismo tiempo más conforme con las exigencias del método de las ciencias positivas.

No se preocupa menos Lange de salvar los principios del mecanicismo científico de las faltas que cometen los mismos sabios cuando tratan de defenderlos contra los partidarios de la finalidad y de las hipótesis *a priori*, ó sea, de la observación, mediante el sentido íntimo; en esta profunda crítica de todas las ciencias, que ocupa el segundo volumen, unos y otros son juzgados con no menos consideración y con igual independencia. Si Lange censura á Liebig su pretensión de que la ciencia no debe de admitir tan fácilmente períodos ilimitados para la realización de sus hipótesis, no menos vitupera á Lyell el sostener la eternidad del mundo actual; el naturalista, según él, al tratar este asunto entra en un terreno que no le pertenece; estas son cuestiones reservadas á la filosofía. Falta igualmente á Liebig el sentido crítico, tan necesario al sabio como al filósofo, cuando sostiene que la química no logrará fabricar en los laboratorios con todos sus aparatos el más pequeño organismo, ni aun el más elemental, porque la experiencia no haya demostrado hasta aquel entonces que esto sea posible, porque no hace muchos años se afirmaba también que no se podía producir

artificialmente la materia orgánica y sabido es que la síntesis química ha dado al traste con esta aserción.

¡Con qué fuerza de razonamiento Lange expone y discute las hipótesis recientemente admitidas sobre la extinción del calor y de la organización en nuestro sistema planetario, así como también sobre la posibilidad de un renacimiento indefinido de la vida en mundos diferentes del nuestro! Aunque se inclina por cuenta propia á la idea kantiana de la renovación sin fin de la actividad creadora, nos recomienda y sabe practicar él mismo una alta y serena resignación á la ignorancia en todos aquellos problemas de los cuales una sana crítica nos veda la solución inmediata ó eterna; no participa de la fe sentimental del materialista Czolbe, ni de las ilusiones ingenuas de las creencias populares acerca del principio y fin de las cosas. No se distingue menos en la cuestión de las generaciones espontáneas, dando su parte á la experiencia y la suya á la razón; la segunda no puede afirmar en nombre del principio de causalidad lo que la primera no ha podido aún probar con éxito, y que quizá sea siempre impotente de descubrir, ya á causa de la existencia actual ó bien por lo grosero de nuestros órganos.

Pero en las cuestiones tan controvertidas de la antigüedad y de la descendencia simia del hombre es donde el trabajo de Lange interesa sobre todo. Se ve, con su ejemplo, cómo el filósofo ha de mantenerse á igual distancia del respeto supersticioso ó interesado hacia la tradición de un Wagner y de la incredulidad paradójica y vanidosa de un Büchner: «En cuanto á la edad que debe asignar á los restos de hombres fósiles, descubiertos en las cavernas de Engis y de Engihoul, en el valle del Somme, y más recientemente en Cromagnon, en Aurillac y en Hohlenfels, las opiniones son tan variables y divergentes que de todo ello tan sólo se deduce la gran incertidumbre que arrojan cuantos cálculos se han hecho hasta el día; hace una docena de años se admitían, por lo general, períodos de cien mil años; hoy se ha efectuado una gran reacción contra esas hipótesis, aunque los materiales concernientes al hombre de los tiempos diluvianos se acrecienten de un modo considerable y se hayan descubierto huellas de la existencia del género humano en la época terciaria.» En el examen de esta cuestión, como en la de la descendencia del hombre, es preciso descartar los prejuicios religiosos ó políticos no menos que el orgullo y la pasión; «y entonces veremos que provenir de un cuerpo animal que ha llegado

ya á un alto grado de organización, y en el que la fuerza creadora hace brotar en un momento dado la luz del pensamiento, es más conveniente y más agradable que salir de un pedazo de barro»; y dice por último: «así, hasta por motivos psicológicos, no se puede prescindir del parentesco original del hombre con el mono, á menos que no se le considere á éste y al chimpancé animales demasiado bondadosos y pacíficos para que de ellos hayan nacido esos trogloditas que triunfan del león gigante de los antiguos tiempos, y que, después de haberle hendido el cráneo, beben con ansiedad su cerebro humeante».

La crítica que hace Lange de los extravíos de la falsa ciencia espiritualista, no es menos acerba que la que consagra al materialismo infantil de la frenología y de la fisiología con pretensiones de ciencias. Los frenólogos, desde Gall hasta el doctor Castle, se han alucinado con las denominaciones equívocas y las arbitrarias divisiones de la psicología tradicional; localizando las facultades no hacen más que abstracciones, dar cuerpo á quimeras y poblar el cerebro de almas y de entidades múltiples. Otro tanto se debe decir de los fisiólogos; en el mismo Pflüger, cuyos sabios descubrimientos de los reflejos han abierto nuevas vías á la ciencia, este defecto es muy visible; hasta después de los trabajos de Meynert sobre la anatomía cerebral de los mamíferos, de las interesantes experiencias de Hitzig, Ferrier y Nothnagel sobre la fisiología del cerebro, la fisiología no se ha hecho verdaderamente experimental, acabando así decididamente con las hipótesis y las abstracciones. Nunca la ciencia positiva, como ella misma se llama, fué disputada con más calor y autoridad; ciertamente los sabios no podían exigir ni esperar de un filósofo una inteligencia más clara de sus métodos, una solicitud más ilustrada y afanosa por la integridad é independencia de sus principios, ni tanto celo, en fin, por la reivindicación de sus derechos; Lange defiende la ciencia, tanto combatiendo la timidez ó la inconsecuencia de sus partidarios como luchando contra las pretensiones y la hostilidad de sus enemigos; sostiene el mecanicismo con todo el rigor de sus leyes, proclamándole como regla única y medida inflexible de toda certidumbre científica, y presentándole como el fundamento de toda explicación, de donde todos toman sus verdades sin que puedan prescindir de él más que provisionalmente.

Si Lange se hubiera detenido aquí, habría hecho sin duda bas-

tante por la causa de la ciencia pero nada por la de la filosofía, y su obra fuera entonces un comentario sólo de los principios y de los métodos de la filosofía positiva ó exclusivamente científica, adecuado á los problemas que en la actualidad nos preocupan; pero Lange comprende que la tarea del filósofo es otra que la del sabio; este último busca una explicación de los hechos que nos permite gobernarlos más bien que comprenderlos; pero el espíritu no se contenta con saber que el mecanicismo ó la aplicación del principio de las causas eficientes nos ayuda, como decía Leibniz, «á obtener fenómenos»; quiere más. Lo que propiamente hablando caracteriza al filósofo y le distingue del sabio, es la necesidad de interrogarse acerca del fundamento de los principios y del valor lógico de la certidumbre científica; el deseo de llevar tan lejos como sea posible nuestro conocimiento de la verdad, llenando los vacíos de la experiencia y del cálculo y satisfacer nuestros instintos del bien y de lo bello así como las aspiraciones de nuestra imaginación y de nuestros sentimientos, con los cuales nada tiene que ver el sabio, antes bien, debe prescindir y defenderse de ellos. Evidentemente el materialismo no responde á estas nuevas necesidades del alma filosófica, y el mismo Lange, á quien hemos visto glorificar los servicios hechos por el materialismo á la causa de la ciencia, se complace ahora en hacer resaltar su irremediable pobreza y sus vicios incurables.

El materialismo afirma la existencia de la materia y del movimiento, pero ¿qué son éste y aquélla? En todos los tiempos (Demócrito y Epicuro en la antigüedad, Gassendi, Hobbes, la Mettrie y Holbach en los siglos xvii y xviii, como Moleschott y Büchner ahora) hemos obtenido respuestas contradictorias ó insuficientes. Tan pronto la materia parece reducirse al movimiento como al principio misterioso del movimiento y del pensamiento; aquí se resuelve en una colección de átomos y más allá se identifica, bajo el nombre obscuro de naturaleza, con el principio universal y único de la vida. Cuando los materialistas definen la materia como el átomo en movimiento, no analizan lo suficiente las ideas de materia y movimiento para advertir que suponen las de tiempo y espacio, y que éstas á su vez entrañan una cuestión filosófica; al contrario, por un sofisma grosero, no vacilan en derivar las ideas de tiempo y espacio de las de materia y movimiento. El átomo, al cual los materialistas reducen la materia, no es un dato del sentido y, no obstante, invo-

can la experiencia como único principio de toda certidumbre; el cálculo matemático les sirve para interpretar los datos de la experiencia, pero no se preocupan de cuáles sean los títulos y la naturaleza de esta interpretación; si algunos de ellos, como Tenerbach, hacen de la sensación el principio de toda realidad, no ven que la sensación es otra cosa diferente de la materia, y, en fin, se creen dispensados, con el átomo, de explicar el pensamiento más elemental.

Este es, como Lange lo repite á cada paso, el punto vulnerable del materialismo, y sólo á costa de perpetuas contradicciones, de obscuridades calculadas ó de imperdonables ligerezas, es como eluden la dificultad. Inspirándose en Dubois-Reymond y en Zoellner, Lange resume su argumentación contra la insuficiencia teórica del materialismo en dos proposiciones que creemos oportuno citar: «1.ª, el materialismo confunde una concepción teórica, una abstracción (la materia) con la realidad; del dato inmediato de la conciencia, de la sensación, hace una pura apariencia; 2.ª, la sensación es un hecho más fundamental que el movimiento material». El materialismo no es menos impotente ante la necesidad del ideal; el arte, la moral y la religión no entran en su metafísica; léase en el tomo I la ingeniosa refutación de la estética materialista de Diderot y de las insostenibles concepciones de Holbach sobre la moral y la religión; medítense sobre todo el último capítulo del tomo II, y se reconocerá sin esfuerzo que nadie ha tenido el sentimiento más profundo de las debilidades del materialismo que este historiador que se ha mostrado siempre como su más autorizado intérprete y su abogado más convencido. «El materialismo es el primer peldaño, el más bajo, aunque comparativamente sea el más sólido de la filosofía; estrechamente unido á la ciencia de la naturaleza, sólo se convierte en un sistema traspasando sus límites; sin duda la necesidad que domina en el sistema de las ciencias naturales da, á cualquier otro que se apoye directamente en ellas, una certidumbre igual en todas sus partes en un grado notable; la certidumbre y la necesidad de cada elemento recae en el sistema mismo, pero esta es una apariencia ilusoria. Lo que hace del materialismo un sistema, la suposición fundamental que une todas las ciencias particulares en un todo sistemático, no es sólo la parte más hipotética, sino la que menos resiste á la crítica». El materialismo tiene también el mérito de intervenir útilmente cuantas veces los

derechos de la ciencia son desconocidos ó puestos en duda por la metafísica. «Toda explicación falsa de la realidad hace vacilar la base misma de nuestra existencia espiritual. En la contradicción de los sueños metafísicos, que pretenden penetrar en la esencia de la naturaleza y descubrir por la virtud de meros conceptos lo que la experiencia sólo puede enseñarnos, el materialismo es, como contrapeso, un verdadero bienhechor». «El hombre, sin duda alguna, tiene necesidad de completar el mundo real con un mundo ideal creado por él, y las más altas funciones de su espíritu colaboran en estas creaciones; pero los productos de esta libre actividad, ¿continúan presentándose bajo la forma de un saber demostrativo? Pues en tal caso el materialismo renacerá siempre para destruir esas especulaciones audaces y satisfacer la necesidad de unidad del espíritu por la síntesis, que por lo menos se funda en los datos de la realidad y de la demostración. Pero el reconocimiento debido á tales beneficios no ha de hacernos olvidar «que es, á más de su insuficiencia teórica, pobre en estímulos, estéril para el arte y la ciencia é indiferente ó egoísta en las relaciones sociales». Como se ve, la metafísica del materialismo no es la metafísica de Lange.

Si tratásemos de definir la metafísica de este autor, sería menester agrupar los detalles esparcidos en todo el transcurso de su obra. Aunque sea difícil deducir una metafísica sistemática de las afirmaciones tan múltiples de Lange y señalar una preferencia fija al través de los numerosos testimonios de su móvil simpatía, parece ser el modelo al cual se aproxima más el idealismo moral y religioso de Fichte. A pesar de ciertas declaraciones escépticas, en su teoría del conocimiento no rehuye, como este último filósofo, dirigir una mirada al mundo de *las cosas en sí*, y, sostenido por su fe moral, levanta una punta del velo que nos oculta el misterio. «La ciencia no es la menos contrariada en su marcha conquistadora porque la fe ingenua en la materia se desvanezca, porque detrás de la naturaleza se descubra un mundo infinito, que tal vez sea la misma cosa considerada desde otro punto de vista, y porque esta nueva faz de las cosas hable á todas las aspiraciones de nuestro corazón y encuentre en ella nuestro yo la verdadera patria de su ser íntimo, mientras que el mundo de los átomos y de sus eternas vibraciones le parece extraño y frío». Se reconoce en estas líneas un eco del pensamiento de Fichte, cuya doctrina contiene muchas excelencias para Lange porque amalgama íntimamente el sentimiento religioso

y la preocupación social en la inspiración metafísica. Fichte ha comprendido, según él, que sólo la religión comunica una verdadera eficacia al sentimiento que el individuo tiene de su dependencia frente á todo; ella sola da el imperativo categórico del deber para contrarrestar el empuje de las pasiones; penetrado de esta verdad, que la fe espontánea y el sentimiento de toda alma religiosa lleva al dogma y á las prácticas del culto, Fichte, bajo el nombre de filosofía de la religión, trató de conciliar la razón filosófica con las creencias tradicionales y fué también el primero «que promovió en Alemania la cuestión social».

Que el cristianismo transformado pueda realizar la misión moralizadora y social que ambos pensadores asignan á la religión del porvenir, ó que la idea religiosa haya de revestir otra forma, «lo cierto es que la religión venidera deberá reunir dos cosas: una idea moral capaz de enardecer á todo el mundo y una tentativa de regeneración social bastante enérgica para que levante de una manera apreciable el nivel de las clases oprimidas». Esta religión tendrá su clero, su culto, sus fiestas y sus cantos. Es curiosísimo seguir las discusiones que con este motivo se cruzan entre Lange y su amigo Uberweg; éste quiere que la religión del porvenir profese, como la del helenismo antiguo, el culto de la naturaleza y de la vida, infundiendo la serenidad y la alegría, «en oposición al cristianismo que abandona y olvida esta misión». Lange exige que la religión contenga á la vez enseñanzas para los desheredados y para los dichosos. «Pido que por lo menos se conserve, al lado del edificio nuevo y más riente de la religión futura, una capilla gótica para los corazones afligidos; deseo que en el culto nacional se instituyan ciertas fiestas que acostumbren á los felices de la vida á dirigir de vez en cuando sus miradas hacia los abismos del sufrimiento humano y á que sientan con los desgraciados y aun con los protervos la necesidad de una liberación común... Recuerdo muy bien que un día, en que mi amigo y yo conversábamos sobre la necesidad de conservar los mejores cantos de la Iglesia en el nuevo culto, Uberweg me preguntó qué canto de los libros protestantes adoptaría yo voluntariamente; y habiéndole respondido con la plena convicción del ideal que nos separaba, que el canto que principia así: «¡Oh cabeza cubierta de sangre y de heridas!...» Uberweg cambió de conversación y desde entonces renunció á hablar conmigo de la poesía religiosa del porvenir».

Allá, en lo venidero, ¿se elevarán nuevas catedrales ó se satisfarán sólo con mercados y talleres espaciosos y bien iluminados? El canto del órgano y el sonido de las campanas, ¿agitarán el aire con un nuevo poder, ó la gimnasia y la música al estilo griego serán las artes predilectas de una edad naciente? De todos modos, la obra del pasado no se perderá por completo; lo que prestó su servicio no vuelve á la vida sino modificado; en cierto sentido, las ideas de la religión son indestructibles. ¿Quién piensa en refutar una misa de Palestina ni en discutir la verdad de una madona de Rafael? En todos los tiempos el *Gloria in excelsis* ejercerá su imperio en el corazón del hombre y resonará al través de los siglos, mientras la sensibilidad del hombre sienta la religiosa emoción de lo sublime. La religión, sea la que fuere, es tan necesaria como la metafísica y el arte para completar la obra de la ciencia y asegurar el progreso de la sociedad. La humanidad no gozará de paz durable mientras no descubra en la poesía el principio inmortal que es el fondo del arte, de la religión y de la filosofía y sobre el fundamento de esta idea descansa el acuerdo definitivo de la ciencia y la poesía, ha largo tiempo entrevisto.

Entonces se establecerá una fecunda armonía entre la verdad, el bien y lo bello, que reemplazará á esa unidad muerta que castos los librepensadores y reformadores socialistas persiguen con tal pasión, y los cuales creen encontrar el principio único en la verdad empírica. Lange prevé que esta paz de las fuerzas del alma, tanto en el individuo como en la sociedad, no habrá de realizarse sin grandes y largos esfuerzos, sin penosas sacudidas y sin dolorosos derrumbamientos de las conciencias y de las instituciones seculares. «Los conflictos que se avecinan se dulcificarán si los hombres que estén al frente de la sociedad tienen clara inteligencia del desenvolvimiento humano y del proceso histórico; no hay que desesperar de que, en un porvenir más ó menos lejano, puedan efectuarse las más profundas transformaciones sin hondas y terribles luchas; esta sería, sin duda, la más preciosa recompensa para el pensador que lograra con su doctrina abrir, para la realización de ese ideal inevitable, un camino no ensangrentado por los sacrificios, ayudando á transmitir sin alteración alguna los tesoros de la cultura pasada á las generaciones venideras. Pero esta esperanza es tan débil... Sin embargo, el deber del pensador es hablar aunque sepa que sus enseñanzas no han de ser escuchadas

por sus contemporáneos.» Con estas conmovedoras y resignadas frases se despide de sus lectores el filósofo reformista; ellas pintan con indelebles trazos esa alma militante y pensativa de dialéctico místico, de sabio y poeta que en tantos conceptos recuerda la generosa naturaleza de Fichte.

Restanos hacer una apreciación sumaria acerca de los méritos y de los defectos de la obra de Lange y juzgar el valor de su tentativa de conciliación entre la ciencia y la especulación filosófica. Hemos creído, ante todo, deber nuestro agrupar en un haz los rasgos esenciales de este pensamiento tan complejo, para ofrecer de este modo a los lectores los elementos de un juicio definitivo; no queremos, sin embargo, sustraernos de la obligación de consignar nuestros sentimientos personales acerca de este libro; no se crea por esto que tenemos la pretensión de dirigir, y mucho menos de imponer nuestras opiniones a los demás; pero nuestra conciencia de filósofos nos obliga, como cumplimiento de un deber, a tributar nuestro homenaje a la gran causa que defiende Lange, señalando los servicios que ha prestado y los defectos en que involuntariamente ha incurrido. De estos últimos, el más aparente de su obra es la falta de unidad; este vicio radica, sin duda, antes que nada, en la naturaleza propia del libro, que no es una obra ni puramente histórica ni puramente crítica. El primer tomo parece consagrado sólo a la justificación del mecanicismo y a la apología del materialismo científico y, el segundo, se manifiesta como destinado a poner en evidencia la verdad de la tesis idealista, estimando el mecanicismo como una hipótesis subjetiva; hay que reconocer además que las considerables adiciones hechas en la segunda edición sobre la crítica de las ciencias positivas en muchos pasajes se ha olvidado la sobriedad de la composición primitiva. Pero no son únicamente vicios de forma los que hemos de señalar en la *Historia del materialismo*, sino también la incertidumbre, la confusión y las contradicciones tan frecuentes en las mismas doctrinas del autor, y acerca de las cuales importa insistir principalmente.

La doctrina crítica de Lange descansa esencialmente en la oposición entre la ciencia y las creencias, en la distinción, con solidez planteada y con firmeza sostenida, de la certidumbre demostrativa y la certidumbre metafísica; pero, ¿por ser de naturaleza diferente estas dos certidumbres son distintas? Y en este caso, ¿cuál de las dos se acerca más a la verdad absoluta? Cuando se lee a Lange, parece

al principio que toda certidumbre y realidad vienen de la ciencia positiva; pero bien pronto este mundo, tan laboriosamente construido por la ciencia y que descansa sobre el sólido fundamento de la experiencia y de la demostración, se desvanece a los primeros esfuerzos de la crítica y se nos presenta como un engañoso espejismo, como una vana experiencia; en una palabra, no se ve claramente dónde está la verdad definitiva; ¿está en el ideal ó en el mundo sensible? ¿ó ambas son ilusiones, con la diferencia de que la ilusión sensible es la ilusión de todos, en tanto que la ilusión metafísica es móvil y caprichosa como los individuos? En tal caso, la ciencia aventajaría a su rival. No podemos detenernos mucho en este orden de ideas; pero conviene no olvidar que las categorías, esas reglas supremas del conocimiento científico, las presenta Lange como datos de la experiencia psicológica, como principios cuyo número es incierto y cuyo origen es empírico. La complacencia con que dicho autor vuelve, ya a propósito de Protágoras ó ya con motivo de Hobbes, sobre la tesis de la relatividad del conocimiento y el valor que concede a la teoría de la probabilidad, parece indicar que los principios, como los resultados de la ciencia, no descansan para él más que en la verosimilitud; pero no hay más derecho a hablar de verosimilitud que de certidumbre; porque ¿dónde está el principio que sirve para medir esta última? ¿es la experiencia móvil y limitada como el individuo y como la humanidad misma?

Vemos así que Lange nos encierra en un doble círculo de ilusiones, de los cuales el primero es el más estrecho é inflexible y el segundo el más vasto, pero también el más móvil; ilusiones científicas é ilusiones metafísicas nos ocultan igualmente la verdadera faz de las cosas; no conocemos la verdad ni la realidad de nada. Vaihinger, un discípulo de Lange, no vacila en deducir esta conclusión de la obra del maestro y en formularla en todo su desesperante rigor. ¿Es este el pensamiento de Lange? ¿Habremos terminado así con las fluctuaciones de sus ideas por no decir de su sistema? ¿Estaremos por lo tanto ciertos de una cosa, de que nada es cierto? Esto fuera una proposición contradictoria que se destruiría por sí misma; pero al fin habríamos encontrado la última palabra de Lange. Hartmann, en su respuesta a la crítica de Vaihinger, ha puesto hábilmente en relieve el nihilismo escéptico de este último al llevar hasta la exageración el subjetivismo crítico de Lange; idea con mu-



cho ingenio un diálogo sentimental y filosófico entre el pensador y una dama, en el cual ésta concluye por rechazar con energía las tiernas solicitudes de un amante tan poco convencido de la realidad de sus encantos y aun de la existencia misma de su amada. Además de esto, Hartmann hace el proceso de la filosofía de Vaihinger, y no ve con malos ojos que éste lleve el subjetivismo más allá de los límites en que, en cierto modo, se contuvo el sentido eminentemente práctico del maestro. En efecto, Lange, entre tantas contradicciones como le hemos censurado, tiene otra nueva, la más feliz si se quiere, pero de seguro la más flagrante de todas. Su idealismo subjetivo descansa, como el de Fichte, en un dogmatismo moral bien determinado: la ley del deber; la obligación de subordinar el individuo al todo, la ha afirmado con energía y con insistencia como la más alta verdad, como la suprema certidumbre; las inspiraciones de la fe metafísica tienen entonces su verdadera medida en relación con nuestra necesidad moral, y la ciencia, con su hipótesis mecanicista, debe á su vez su verdad y su valor á lo que es el instrumento necesario del comercio de las inteligencias, la condición *sine qua non* del orden moral de los espíritus.

Como Kant, y más todavía como Fichte, Lange, con una fe entera, libre de la ironía crítica y del indiferente escepticismo de Vaihinger, se aventura á penetrar, á la luz superior de la conciencia moral, en las hipótesis que se refieren al fondo último de la realidad y al mundo de las cosas en sí, recordándonos, como ya hemos dicho, á los metafísicos más audaces. Nos parece bien que las inspiraciones metafísicas de ese dogmatismo moral predominen en el fondo de la doctrina de Lange, y seríamos injustos con su pensamiento insistiendo más en las contradicciones de detalle y en las consecuencias escepticas que debíamos recoger; no es la censura menos grave que se puede dirigir á un filósofo que sobresale en criticar á los demás, la de verse obligado á tener en cuenta sus tendencias morales antes que sus afirmaciones expresas; con esta reserva nosotros concedemos á Lange voluntariamente que su dogmatismo moral es bienhechor, y creemos que la metafísica de Fichte, comentada y desenvuelta con los recientes descubrimientos científicos, podría muy bien ser en el fondo la última palabra de la filosofía. La unidad del sistema no puede ser, por lo tanto, sostenida más que con la condición de que Lange suprima el divorcio de la razón teórica y de la razón práctica, que se decida á subordinar la primera á la segunda y á

hacer de la libertad el principio común del conocimiento y de la acción.

No ignoramos que Lange niega el libre albedrío tan decididamente como un materialista, y le relega, como Kant hace con la libertad, al mundo de los nómenos, y no obstante no cesa de hablar de la «libre síntesis» del espíritu y de la espontaneidad que despliega el yo en sus creaciones ideales. Aquí, como anteriormente, tendríamos que poner en claro y desenvolver, ya que el mismo Lange no lo ha hecho, los gérmenes de dogmatismo moral que contiene sobre todo el último capítulo de su obra. Aún habría más contradicciones generales que señalar, como las del escepticismo y el dogmatismo de la relatividad científica y el dogmatismo moral de la libertad y el determinismo; no acabaríamos si hubiésemos de recoger todas las menudas incoherencias del libro, y tanto es así que Vaihinger se cree autorizado por algunos textos para sostener que su maestro hace de la antinomia la ley misma del pensamiento. Según el discípulo, la oposición de lo real y lo ideal, de la libertad y la necesidad, de lo finito y lo infinito, del fenómeno y la cosa en sí, del pesimismo y el optimismo, de la ciencia y la metafísica, del mecanicismo y la finalidad, para no hablar más que de las antinomias más importantes, ha sido elevada por la crítica de Lange á la altura de un nuevo principio y declarada en absoluto refractaria á todas las tentativas de conciliación. Nosotros persistimos en defender á Lange contra Vaihinger, y en caso de necesidad contra Lange mismo; creemos que la metafísica de este autor, interpretada en el sentido del idealismo práctico, no es vituperable de antinomia. Desde este punto de vista nos sería fácil llenar los vacíos de las concepciones especulativas del maestro después de haber puesto término á las contradicciones.

Ni en arte ni en moral nos da explicaciones bastantes; sin duda opone á la estética y á la ética materialistas los bien determinados principios de su idealismo práctico; nos invita á ver en el arte y la moral los productos de la misma libre síntesis que figuran en las construcciones de la metafísica; pero se calla cuál sea el lugar de esas diversas síntesis, ni dice las relaciones que existen entre esas formas distintas del ideal. Lo bello, ¿es una pura creación del espíritu sin relación alguna con la realidad? ¿No ha de considerarse á la naturaleza más que como un mecanismo sin vida y sin belleza propia? ¿Es ajena á toda finalidad? Estos varios pro-

blemas quedan sin solución en este libro; parece que lo bello, lo verdadero y el bien habitan esferas separadas y extrañas unas á otras, ó, mejor aún, que el pensamiento reviste arbitrariamente formas en absoluto independientes entre sí, según la facultad especial al través de la cual se le considere, una realidad misteriosa que no tiene nada de común con esas múltiples apariencias. Así, los ojos pueden ver los objetos bajo los más contrarios aspectos, interponiéndose entre éstos y aquéllos prismas de colores y formas distintos. ¿Dónde está esa armonía de lo bello, de lo verdadero y del bien, esa unidad de los poderes del alma que el autor nos impone como un deber que realizar? Suprimiendo toda relación entre lo ideal y la realidad, ¿no se corre el riesgo de disminuir el valor y el atractivo del primero? Me explico que Platón y Aristóteles coloquen las formas puras en una región superior á la de los sentidos, pero también hacen del ideal el fin supremo que aspira realizar la naturaleza, aunque no haya jamás de lograrlo; y Kant no avasalla menos imperiosamente el mundo sensible y la conciencia del hombre á los fines superiores de la razón práctica. Esta armonía de las fuerzas de la naturaleza y del pensamiento, en vano la buscamos en la doctrina de Lange, y, en este concepto, es inferior á la obra de los grandes idealistas.

No creemos menos que Lange servir á la causa de la acción y del progreso moral; ya hemos dicho repetidas veces que la naturaleza de nuestro autor es eminentemente práctica, que lo que persigue ante todo es la armonía de las varias energías del alma, que quiere poner fin al divorcio de la ciencia y la especulación, de lo ideal y lo real, en cuya labor se han agostado las mejores inteligencias, y se revuelve contra el enemigo común, es decir, contra el sufrimiento físico y moral, en una palabra, contra la miseria social, empleando las fuerzas combinadas de la ciencia, el arte, la moral y la especulación. Combate tan enérgicamente en favor de los derechos del mecanicismo contra las pretensiones de la metafísica, porque el primero es el único instrumento eficaz en la lucha empeñada por el espíritu contra las fuerzas de la materia; y hiere á su vez los falsos ídolos del materialismo con tan generosa impaciencia, porque el egoísmo económico ha hecho de ellos sus divinidades protectoras. Si trata de preservar del soplo helado de abstracciones científicas las delicadas invenciones de la imaginación poética ó las nobles aspiraciones de la metafísica, es porque

crea en su virtud educadora y en sus bienhechoras influencias; insiste sobre la misión social de la religión y clama con todas las fuerzas de su alma por la concordia del cristianismo y la cultura moderna, porque está profundamente convencido de la eficacia práctica de la fe religiosa. Pero ¿ha seguido rectamente el camino que debe conducir á la transformación moral y social de la humanidad? ¿Es interesarnos por la causa de la metafísica y la religión pedirnos que trabajemos por ella sin creer en ella? ¿No se reduce el arte á una distracción elegante, á un entretenimiento de ociosos, negándole que pueda servir de intérprete y modelo de la realidad?

Aun á riesgo de desviar los espíritus de la ciencia, priva á la ciencia de todo comercio con la verdadera realidad; pero sobre todo no logrará persuadir á los hombres á que trabajen en la obra colectiva de la emancipación y del progreso cuando parece encadenar las acciones humanas, como la evolución de la naturaleza misma, al determinismo inexorable de las leyes mecánicas. Seguimos aún haciendo el proceso de las tendencias escépticas de la filosofía de Lange, y sin esfuerzo se nos concederá que éstas son propias para amenguar la eficacia de su enseñanza práctica. Pero la ausencia de autoridad práctica no es menos sensible que la falta de unidad en la obra que analizamos; todas nuestras censuras van encaminadas contra un mal muy frecuente, el de la incertidumbre de su metafísica. Apresurémonos á reconocer, no obstante, que los buenos deseos de Lange excusan en parte los defectos de su libro. En efecto, no es una metafísica lo que se propone darnos, sino una teoría del conocimiento desde el punto de vista especial y restringido del análisis crítico del mecanicismo científico; trata, ante todo, de unir á sabios y á filósofos, defendiendo con los primeros sus derechos imprescriptibles y con los segundos la insuficiencia teórica y práctica del mecanicismo. Los sabios, que procuran ganar primero la consideración y después, si es posible, el cultivo de la especulación filosófica, necesitan aclarar los sofismas y la inanidad del materialismo antes de entrar en las hipótesis siempre discutibles de una doctrina metafísica; no estaría de más hacer un llamamiento á su buen sentido de análisis y de método contra un sistema tan superficial como engañoso, y sería prudente someter á un inmediato examen concepciones cuya sutilidad y extravagancia alarman y desconciertan en el acto su mal asegurada filosofía, y, sobre todo, conocerían fácilmente, con su habitual

ingenio, su carácter provisional. Por otra parte, no es menos necesario á los filósofos demostrar la estimación que se debe á la metafísica y el valor poético y moral de las especulaciones idealistas, pues la historia de la especulación es bastante rica de indicaciones preciosas, de fecundas sugerencias y de seductoras y legítimas hipótesis para que sea preciso enriquecer con un nuevo sistema la serie de esas generosas fantasías en que se complace la imaginación y de las cuales ha vivido la conciencia del pasado. Los actuales filósofos deben antes que nada conquistarse el respeto y la inteligencia del mecanicismo científico; en una palabra, es menester disipar en ellos la embriaguez de ese idealismo quimérico que, desde Kant, ha extraviado las más altas inteligencias, y combatir en sus adversarios la orgullosa suficiencia del saber positivo, sus vanas pretensiones de resolver el enigma del universo y satisfacer la vasta capacidad y el hondo anhelo del corazón del hombre; Lange tiene el imperecedero honor de haber intentado con victorioso resultado este doble empeño.

Ha comprendido mejor que nadie que lo real y lo ideal son, con títulos diversos pero igualmente imprescriptibles, el doble campo de nuestra actividad y la doble patria de nuestras almas; las flores de lo ideal no pueden cultivarse ni cogerse más que en el terreno fecundado y preparado por las ciencias y la industria del hombre; satisfacerse con la actividad material y el mecanicismo científico que debe dirigirla, es limitarse á prevenir las condiciones de la vida común, pero renunciar á la existencia plena y, como dice el poeta: *propter vitam vivendi perdere causas*. Nadie ha señalado con más elocuencia que Lange el peligro que, con el desarrollo de las ciencias positivas y el industrialismo, corren las sociedades modernas; ninguno tampoco ha comprendido mejor que debilitar el sentido del ideal es fortalecer el del egoísmo. Sin duda la causa del arte y de la especulación ha tenido antes de él elocuentes defensores; pero desde Kant nunca se había pleiteado por ella con tal grandeza de miras y con la clara y profunda convicción necesaria para no regatear nada á la ciencia y al mecanicismo de cuanto se otorga á la especulación y al espíritu.

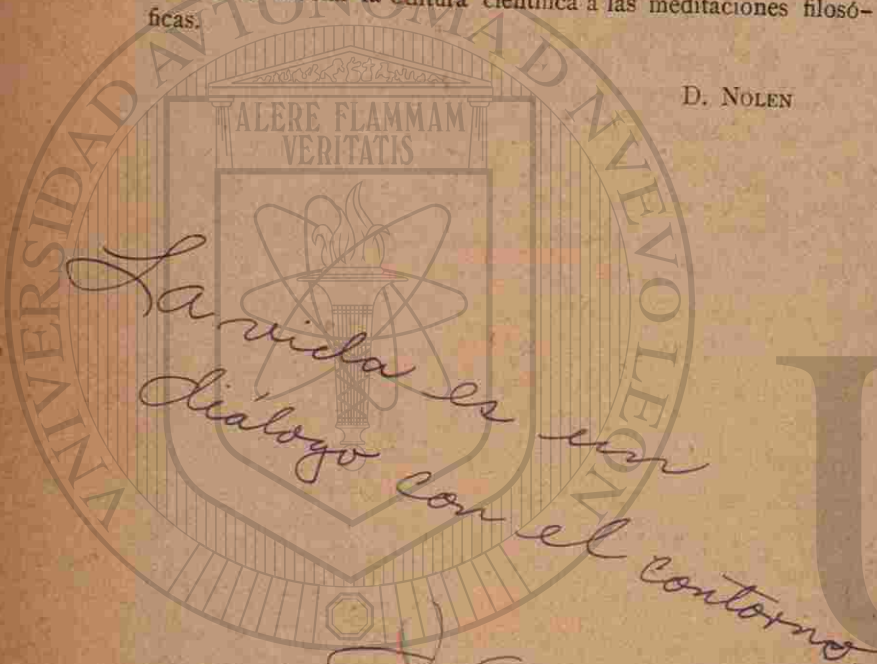
Sobre todo, hay que tener en cuenta las tentativas semejantes á ésta de estos últimos tiempos para apreciar la obra de Lange y medir con exactitud su originalidad. En Francia, Alemania é Inglaterra, la causa de la reconciliación entre la ciencia y la filosofía ha

tenido hábiles y animosos intérpretes; sin hablar de los trabajos de Lotze y Hartmann, de la distinción entre la creencia y el conocimiento, sostenida por Spencer y de la confesión final de Stuart-Mill en sus *Ensayos acerca de la religión*, limitémonos á recordar aquí los esfuerzos, por tantos títulos estimables, hechos en Francia por pensadores eminentes. ¿Acaso no se han penetrado de esta necesidad, á que la *Historia del materialismo* debe su origen, la *Critique* de Renouvière, la *Métaphysique et la Science* de Vacherot, la relación de Ravaisson acerca de la *Philosophie française du XIX siècle*, el libro de Caro sobre *Le Materialisme et la Science* y la obra de Janet que trata de *Les causes finales*? Quizá resulte de estos trabajos que la ciencia hace á veces el gasto para lograr la conciliación deseada; pero ¿no es la filosofía quien con demasiada frecuencia paga el escote en el libro de Lange? Esta diferencia señala precisamente en qué estriba la originalidad de la empresa de este autor comparada con otras análogas; en parte alguna el determinismo científico y el mecanicismo cartesiano han tenido en nuestro tiempo un intérprete tan tenaz y penetrante.

Réstanos indicar el influjo que han ejercido las ideas de Lange en los pensadores contemporáneos. Las preocupaciones sociales y religiosas que censuran en sus escritos, notables por tantos conceptos, Hartmann y Strauss, parecen inspirarse, aunque para combatirlas, en las concepciones de Lange; y consignemos también, sobre todo, el movimiento de los estudios kantianos, á los que, la aparición de la *Historia del materialismo*, ha dado, en cierto modo, la iniciativa. En resumen: ni la originalidad, ni la oportunidad, ni la influencia han faltado á este libro; con sus excepcionales cualidades y sus graves defectos es, á nuestros ojos, una de las lecturas más substanciosas que pueden recomendarse á las inteligencias á quienes conturban fácilmente el espectáculo de los disentimientos y las contradicciones del pensamiento moderno. Esta obra les enseñará cómo es preciso juzgar la secular oposición, con sobrada ligereza tenida por insoluble, entre la especulación y la ciencia positiva, y verán reducidas á su justo valor las acusaciones apasionadas, los temores irreflexivos y las inquietudes calculadas que provocan en los espíritus superficiales ó prevenidos el solo nombre del materialismo ó la idea del mecanicismo físico; comprenderán también mejor qué secreta afinidad unen á la metafísica y á la poesía; Lange por lo menos les enseña que no es legítimo desdeñar

la filosofía por la variedad que existe de sistemas filosóficos, como no se debe sacar consecuencia alguna contra el arte porque haya diferentes doctrinas estéticas. Más que en el resto de Europa, acaso el divorcio de la ciencia y la especulación, divide profundamente en Francia las inteligencias; el ejemplo de Lange ayudará tal vez á convencerlas de la posibilidad, ó, mejor dicho, de la imperiosa necesidad de asociar la cultura científica á las meditaciones filosóficas.

D. NOLEN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## PRÓLOGO DEL AUTOR

Las modificaciones que hemos hecho en esta segunda edición de la *Historia del materialismo*, han sido motivadas por el plan primitivo de la obra y también por la acogida que le ha dispensado el público. Como incidentalmente dije en la primera edición, mi deseo era producir un efecto inmediato, importándome poco que á la vuelta de cinco años se hubiese olvidado mi obra en absoluto. Pero lejos de eso, y no obstante de una serie de críticas por lo general muy benévolas, han sido precisos más de cinco años para que el público conociera mi libro de un modo satisfactorio, y, precisamente, cuando la edición estaba agotada y á mi parecer el texto había ya envejecido en muchos conceptos, fué cuando las gentes comenzaron á solicitarle con más insistencia. Por estas razones he corregido y rehecho con mucho detenimiento mi anterior trabajo, sobre todo la segunda parte, tan luego como pensé en reimprimirlo. Los libros, las personas y las cuestiones especiales que encarnando distintas opiniones combatían y se agitaban no hace mucho, han cambiado en parte, y el rápido desarrollo de las ciencias físicas y naturales exigía imperiosamente la refundición total del texto en algunas secciones, aunque el encadenamiento de las ideas y el conjunto de las conclusiones hubiesen de ser las mismas.

La primera edición, á decir verdad, fué el fruto de largos años de constante estudio, y, sin embargo, por la forma casi parecía el resultado de una improvisación; muchos defectos de estilo han desaparecido en ésta, y

quizá también otras cualidades del primer trabajo; si no correspondo á la esperanza de los lectores que me han pedido mi primera impresión, tampoco quisiera despojar á mi obra completamente de su sello primitivo. No es mi ánimo reivindicar para la primera parte, en la forma que en la actualidad tiene, el carácter de una verdadera monografía histórica; no puedo ni quiero olvidar que mi libro es ante todo una obra de enseñanza, de demostración y de progreso que se persigue desde la primera hasta la última página, y que, para preparar mejor á los lectores y lograr su fin, sacrifica la apacible uniformidad de una relación puramente histórica; pero acudiendo sin cesar á las fuentes, y añadiendo notas y numerosas aclaraciones, espero en gran parte remediar la falta de no haber escrito una verdadera monografía, sin renunciar al objeto esencial que me propuse. Ahora, como antes, deseo *esclarecer los principios*, y nunca me perdonaría que mi obra no correspondiese con toda exactitud al título que la he dado, título que tiene hoy un derecho histórico y debe ser conservado. Para satisfacer á los lectores que se fijan, sobre todo, en la exposición histórica por defectuosa que sea, he dado en la primera parte un índice especial; esta parte y la segunda forman, en mi opinión, una unidad indisoluble; sin embargo, no soy yo quien ha de decir lo que es mi obra y me daré por satisfecho si mis lectores, aun aquellos que hayan de utilizarla menos, son bastante indulgentes para el autor, comprendiendo la inmensa dificultad de su tarea.

*A. Lange.*

Angel M. M.  
Nov. 30 - 1919  
10.25 Hrs. P.M.  
"Hay que apurar la futurifia del materialismo"

Ramón de la Cruz  
D. C. 2 - 1919

## PRIMERA PARTE

EL MATERIALISMO EN LA ANTIGÜEDAD

### CAPÍTULO PRIMERO

**Período del antiguo atomismo, particularmente Demócrito.**

El materialismo se encuentra en los más antiguos ensayos de la concepción filosófica del mundo. +Conflicto entre la filosofía y la religión. +Prueba de este conflicto en la antigua Grecia. +Origen de la filosofía. —Influencia de las matemáticas y del estudio de la Naturaleza. —Relaciones con el Oriente. —Comercio. —Predominio de la deducción. —Sistematización del materialismo por el atomismo. —Demócrito: su vida y su personalidad; su doctrina. Eternidad de la materia. —Necesidad. —Los átomos y el vacío. —Cosmogonía. —Propiedades de las cosas y de los átomos. —El alma. —Ética. —Empédocles y el origen de la idea de finalidad.

El materialismo es tan antiguo como la filosofía, pero no más antiguo que ella. El concepto de las cosas que domina en los tiempos más remotos de la civilización no va más allá de las contradicciones del dualismo y de las formas fantásticas de la personificación, y los primeros ensayos intentados para resolver estas contradicciones y adquirir una idea sistemática del mundo que escape á las habituales ilusiones de los sentidos, conducen directamente á la filosofía, y, entre estos primeros ensayos, el materialismo ocupa ya su puesto (1).

Mas desde el instante en que el pensamiento comienza á proceder con lógica, se entabla la lucha con las doctrinas tradicionales de la religión; esta última tiene sus raíces en las concepciones esenciales más antiguas, más toscas y más contradictorias, que la ignorante muche-

quizá también otras cualidades del primer trabajo; si no correspondo á la esperanza de los lectores que me han pedido mi primera impresión, tampoco quisiera despojar á mi obra completamente de su sello primitivo. No es mi ánimo reivindicar para la primera parte, en la forma que en la actualidad tiene, el carácter de una verdadera monografía histórica; no puedo ni quiero olvidar que mi libro es ante todo una obra de enseñanza, de demostración y de progreso que se persigue desde la primera hasta la última página, y que, para preparar mejor á los lectores y lograr su fin, sacrifica la apacible uniformidad de una relación puramente histórica; pero acudiendo sin cesar á las fuentes, y añadiendo notas y numerosas aclaraciones, espero en gran parte remediar la falta de no haber escrito una verdadera monografía, sin renunciar al objeto esencial que me propuse. Ahora, como antes, deseo *esclarecer los principios*, y nunca me perdonaría que mi obra no correspondiese con toda exactitud al título que la he dado, título que tiene hoy un derecho histórico y debe ser conservado. Para satisfacer á los lectores que se fijan, sobre todo, en la exposición histórica por defectuosa que sea, he dado en la primera parte un índice especial; esta parte y la segunda forman, en mi opinión, una unidad indisoluble; sin embargo, no soy yo quien ha de decir lo que es mi obra y me daré por satisfecho si mis lectores, aun aquellos que hayan de utilizarla menos, son bastante indulgentes para el autor, comprendiendo la inmensa dificultad de su tarea.

*A. Lange.*

Angel M. M.  
Nov. 30 - 1919  
10.25 Hrs. P.M.  
"Hay que apurar la futurifia del materialismo"

Ramón de la Cruz  
D.C. 2-1919

## PRIMERA PARTE

### EL MATERIALISMO EN LA ANTIGÜEDAD

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### Período del antiguo atomismo, particularmente Demócrito.

El materialismo se encuentra en los más antiguos ensayos de la concepción filosófica del mundo. +Conflicto entre la filosofía y la religión. +Prueba de este conflicto en la antigua Grecia. +Origen de la filosofía. —Influencia de las matemáticas y del estudio de la Naturaleza. —Relaciones con el Oriente. —Comercio. —Predominio de la deducción. —Sistematización del materialismo por el atomismo. —Demócrito: su vida y su personalidad; su doctrina. Eternidad de la materia. —Necesidad. —Los átomos y el vacío. —Cosmogonía. —Propiedades de las cosas y de los átomos. —El alma. —Ética. —Empédocles y el origen de la idea de finalidad.

El materialismo es tan antiguo como la filosofía, pero no más antiguo que ella. El concepto de las cosas que domina en los tiempos más remotos de la civilización no va más allá de las contradicciones del dualismo y de las formas fantásticas de la personificación, y los primeros ensayos intentados para resolver estas contradicciones y adquirir una idea sistemática del mundo que escape á las habituales ilusiones de los sentidos, conducen directamente á la filosofía, y, entre estos primeros ensayos, el materialismo ocupa ya su puesto (1).

Mas desde el instante en que el pensamiento comienza á proceder con lógica, se entabla la lucha con las doctrinas tradicionales de la religión; esta última tiene sus raíces en las concepciones esenciales más antiguas, más toscas y más contradictorias, que la ignorante muche-

dumbre no cesa de reproducir con fuerza irresistible. Una revelación inmanente presta á la religión un sentido profundo, más bien por conducto del sentimiento que por el de la percepción clara y consciente, al mismo tiempo que la regia pompa de la mitología y la venerable antigüedad de la tradición la hacen adorable al pueblo. Las cosmogonías de Oriente y de la primitiva Grecia tienen tantas concepciones materialistas como espiritualistas; no intentan explicar el mundo por un principio único, sino que presentan divinidades antropomórficas, seres primitivos á la vez materiales y espirituales, elementos que se agitan en el caos y fuerzas que libran combates en variadas creaciones y en medio de incesantes vicisitudes. En frente de esta fantasmagoría el pensamiento despierta pidiendo unidad y orden, así que toda filosofía conduce á una guerra inevitable con la teología de su época, guerra más ó menos encarnizada ó más ó menos latente según las circunstancias.

Es un error no reconocer la existencia y aun la intensidad de tales conflictos en la antigua Grecia; pero es fácil determinar cómo ha nacido este error. Si en un lejano porvenir nuestros descendientes no pudieran juzgar la actual civilización más que por los fragmentos de la obra mutilada de un Goethe ó de un Schelling, de un Herder ó de un Lessing, apenas si sospecharían los abismos profundos y los violentos disentimientos que separan entre nosotros á los diferentes partidos. Es propio de los grandes hombres de todos los tiempos conciliar en ellos mismos las tendencias contrarias de su época, así se nos aparecen en la antigüedad Platón y Sófocles; cuanto más eminente es un escritor, menos muestra en sus obras las huellas de las luchas que apasionaron á las multitudes de su tiempo, y en cuyas luchas, sin embargo, él ha debido también tomar parte. La mitología, que se nos presenta en las formas rientes y ligeras que la dieron los poetas griegos y latinos, no era la religión de las masas

populares ni de las clases ilustradas, sino un terreno neutral donde unos y otros podían encontrarse y entenderse (2). La multitud creía mucho menos en el conjunto de las divinidades del Olimpo, tal como le habían poblado los poetas, que en la divinidad especial de la ciudad ó la comarca, cuya imagen era reverenciada en el templo como singularmente santa; no eran las hermosas estatuas de los artistas célebres las que cautivaban á la multitud devota, sino las imágenes antiguas y venerables groseramente talladas, pero santificadas por la tradición. También existía entre los griegos una ortodoxia rígida y fanática que se apoyaba tanto en los intereses de una orgullosa casta sacerdotal como en la fe de las muchedumbres ávidas de los favores divinos; todo esto se habría quizá olvidado en absoluto si á Sócrates no le hubieran condenado á beber la cicuta; Aristóteles mismo huyó de Atenas para evitar que la ciudad cometiera un segundo crimen contra la filosofía; Protágoras se vió precisado á desterrarse y su escrito acerca de los dioses fué quemado por orden de los magistrados; Anaxágoras, preso, debió su salvación á la fuga; Teodoro *el ateo* y verosíblemente también Diógenes de Apolonia, fueron perseguidos por negar la existencia de los dioses... ¡y esto ocurría en Atenas, en el pueblo más humano de la Grecia!

A los ojos de la multitud, el filósofo, aun el más espiritualista, debe ser perseguido como ateo, porque ningún pensador imagina á los dioses tales como la tradición sacerdotal quiere que se les represente. Si dirigimos una mirada á las costas del Asia Menor en los siglos que inmediatamente preceden al brillante período de la vida intelectual de los helenos, veremos las colonias de los jonios con sus numerosas é importantes ciudades distinguirse por su opulencia, su prosperidad material, su genio artístico y el refinado lujo de sus costumbres; el comercio, las alianzas políticas y el deseo creciente de instruirse, impulsan á los habitantes de Efeso y de Mileto á los viajes

lejanos, les ponen con frecuencia en contacto con las costumbres y las opiniones extrañas que permiten á una aristocracia de ideas independientes elevarse á un punto de vista superior al de las masas, menos ilustradas. Las colonias dóricas de Sicilia y de la Italia meridional disfrutaron á la vez de un precoz florecimiento; puede admitirse que, mucho tiempo antes de la aparición de los filósofos, las citadas influencias habían difundido en las clases elevadas una concepción del universo más clara y libre que en el resto de la sociedad. En medio de estos hombres ricos, considerados, duchos en los negocios é instruídos por numerosos viajes, nació la filosofía; Tales, Anaximandro, Heráclito y Empédocles ocuparon un puesto eminente entre sus conciudadanos; no hay que extrañar que nadie pensara en pedirles cuenta de sus opiniones; menos afortunado en el siglo XVIII, Tales, objeto de algunas monografías en las que se trata de dilucidar si fué ateo, dió lugar á vivas controversias (3). Si comparamos, desde este punto de vista, á los filósofos jonios del siglo VI con los filósofos atenienses de los siglos V y IV (antes de J. C.), sin querer recordaremos la situación de los librepensadores ingleses del siglo XVII y la de los enciclopedistas franceses del XVIII; en Inglaterra nadie pensó en mezclar al pueblo en la lucha de las ideas, en tanto que en Francia se opuso al libre pensamiento el fanatismo de la multitud.

Al progreso del racionalismo correspondió, entre los jonios, el desarrollo de las matemáticas y de las ciencias de la naturaleza: Tales, Anaximandro y Anaximeno se ocuparon de los problemas especiales de la astronomía tanto como de la explicación natural del universo y Pitágoras de Gamos introduce el gusto por las investigaciones matemáticas y físicas en las colonias occidentales de la raza dórica. En la parte oriental del mundo griego es donde las relaciones con Egipto, Fenicia y Persia eran más frecuentes y donde nació el movimiento científico;

este hecho incuestionable prueba la influencia del Oriente en la cultura helénica con más claridad que las tradiciones fabulosas de los viajes emprendidos por los filósofos griegos á fin de perfeccionar sus observaciones y estudios (4). La idea de una originalidad absoluta puede admitirse si sólo se tiene en cuenta la forma, y si de su perfecto florecimiento se deduce que las raíces se hallan profundamente ocultas en el suelo; pero esta originalidad se convierte en pura fantasía cuando, partiendo de los resultados negativos de la crítica de todas las tradiciones especiales, se llega hasta negar las conexiones y las influencias que por sí mismas se deducen del estudio de las relaciones naturales entre los pueblos, aunque los orígenes corrientes de la historia no digan palabra alguna. Las relaciones políticas y, sobre todo, comerciales subsisten necesariamente por infinitas vías y hacen afluir de un pueblo á otro los conocimientos, las invenciones y las ideas. Si la frase de Schiller «¡Oh, dioses; el comerciante os pertenece!» es esencialmente humana y, por consecuencia, aplicable á todos los tiempos, muchas ideas de importación extranjera las ha unido después la fábula á un nombre célebre, mientras que los verdaderos importadores de ellas han quedado desconocidos para la posteridad. El Oriente superó á los griegos en la astronomía y en la cronometría; de este modo los pueblos de Oriente conocieron y aplicaron ellos mismos las matemáticas en una época en que Grecia no pensaba aún en nada semejante, y precisamente las matemáticas fué la ciencia en que los griegos acabaron por sobrepasar con mucho á todos los pueblos de la antigüedad.

Á la libertad y á la audacia del espíritu helénico se unía la facultad innata de deducir consecuencias, de enunciar con precisión y claridad proposiciones generales, de fijar con rigor y seguridad el punto de partida de una investigación y de clasificar los resultados de una manera clara y luminosa; en una palabra, los griegos te-



nian el talento de la deducción científica. Hoy se acostumbra, sobre todo entre los ingleses, desde Bacon, á despreciar el valor de la deducción; Whewell, en su célebre *Historia de las ciencias inductivas*, es con frecuencia injusto con los filósofos griegos, principalmente con la escuela de Aristóteles; en un capítulo especial refiere las causas de sus fracasos, aplicando de continuo el criterio de nuestra época y nuestro punto de vista científico; por nuestra parte sólo diremos que habría que hacer un gran trabajo antes de pasar del amontonamiento sin crítica de las observaciones y tradiciones al sistema actual de experimentación, tan fecundo en resultados; primero sería preciso crear una escuela de lógicos, capaces de ir derechos al fin inmediato sin preocuparse demasiado de las premisas; esta escuela la fundaron los helenos, y nosotros debemos los principios esenciales del método deductivo, los elementos de las matemáticas y las reglas de la lógica formal (5). Á lo que parece, es por una inversión del orden natural de las cosas como la humanidad aprende á construir deducciones exactas antes de que sepa encontrar las verdaderas premisas del razonamiento; pero este hecho deja de parecer contrario al orden natural si nos colocamos en el punto de vista de la psicología y de la historia.

Sin duda, las especulaciones acerca del universo, miradas en su conjunto y en la conexión de sus partes, no podían, como las investigaciones matemáticas, dar resultados durables; sin embargo, fué conveniente que esos innumerables ensayos vinieran, aun con la estéril y quebradiza confianza con que se lanzaban en ese mar sin orillas, antes de que la crítica filosófica pudiera demostrar con éxito por qué un mismo método, al menos en la apariencia, producía por una parte un progreso positivo y por otra nada más que ciegos tanteamientos. Hasta en estos tiempos, en las nuevas aventuras metafísicas de la filosofía, recién emancipada del yugo de la escolástica,

nada ha contribuído tanto á extraviar el pensamiento como la embriaguez producida por los admirables progresos de las matemáticas en el siglo xvii. Hemos de confesar que en este último caso el error favorecía el progreso de la cultura, porque no sólo los sistemas de Descartes, Espinosa y Leibniz impulsaron á pensar y estudiar en todas direcciones, sino que también eliminaron para siempre la escolástica, ya condenada por la crítica, y abrieron nuevos caminos á una concepción más saludable del universo.

En Grecia se trató, antes que nada, de disipar las nubes de lo maravilloso y de libertar el estudio del universo del caos mitológico de las ideas religiosas y políticas, á la vez que penetrar en el terreno de la razón y la observación severas; esto no podía realizarse más que con el auxilio del método materialista, porque los objetos exteriores están más cerca de nuestra conciencia natural que el yo, y el yo mismo, en el pensamiento de los pueblos primitivos, reside más bien en el cuerpo que en la esencia espiritual, sombra de alma medio soñada, medio imaginada, de la que hacen la compañera del cuerpo. La proposición de Voltaire, que, no obstante, era en general un ardiente adversario del materialismo: «Soy cuerpo y pienso», hubiera merecido sin duda la aprobación de los filósofos griegos. Cuando se empezaba á admirar la finalidad del universo y de sus partes, principalmente los organismos, un discípulo de la filosofía natural jonia, Diógenes de Apolonia, fué quien identificó la razón ordenadora del mundo con el elemento primordial: el aire. Si este elemento hubiera sido sensible, y sus funciones sensitivas se cambiasen en pensamientos en virtud de la organización cada vez más complicada y del movimiento de la materia primordial, se habría podido desenvolver en esta dirección un materialismo riguroso, quizá más sólido que el materialismo atomístico; pero el elemento racional de Diógenes es omnisciente; de este modo el

enigma último del mundo de los fenómenos se halla relacionado con el origen primero de las cosas (6).

Los atomistas rompieron este círculo vicioso fijando la esencia de la materia; de todas las propiedades de las cosas eligieron para atribuírselas á la materia las más simples é indispensables para comprender un hecho que se produce en el tiempo y el espacio, y se esforzaron en hacer salir de estas solas propiedades el conjunto de los fenómenos. La escuela de Elea pudo haber adelantado á los atomistas en este camino, separando las engañosas variaciones de los fenómenos sensibles del elemento permanente que sólo el pensamiento puede reconocer como el único y verdaderamente existente. Los pitagóricos, que colocaban la esencia de las cosas en el número, es decir, en el origen y en las relaciones numéricamente determinables de las formas corporales, han contribuído quizá á reducir todas las propiedades sensibles á la forma de la combinación atómica. Sea como quiera, los atomistas dieron la primera idea perfectamente clara de lo que es preciso entender por materia como base de todos los fenómenos. Una vez establecido este principio, el materialismo estaba completo como la primera teoría, clara y lógica, de todos los fenómenos. La empresa era tan audaz y tan grandiosa como correcta desde el punto de vista del método, pues mientras que se tomasen por punto de partida los objetos exteriores del mundo de los fenómenos, no podría seguirse ninguna otra dirección para llegar á explicar lo enigmático por lo evidente, lo complejo por lo simple y lo desconocido por lo conocido; aun la insuficiencia de cualquier explicación mecánica del universo no podría aparecer más que en esta dirección, la única que condujo á una explicación completa.

Pocos grandes hombres de la antigüedad han sido tan maltratados por la historia como Demócrito; en la gran caricatura que una tradición ignorante nos ha transmitido, no queda de él casi nada más que el nombre de filósofo

*risueño*, en tanto que conocemos con todos sus detalles personajes de mucho menos mérito. Una razón más para admirar el tacto con que Bacon de Verulamio, que por lo general apenas se distingue por su conocimiento de la historia, eligió á Demócrito entre todos los filósofos de la antigüedad para adjudicarle el premio como investigador sólido; por el contrario, Aristóteles, el ídolo filosófico de la Edad media, no le considera más que como el creador de una ciencia ilusoria y funesta, y el inventor de un vocabulario vacío de sentido. En cambio, Bacon, no hizo ni pudo hacer justicia á Aristóteles, porque la filosofía inglesa carece de ese sentido histórico que, aun en los graves errores, sabe apreciar la inevitable transición que existe de un concepto á otro más exacto de la verdad. Bacon encontró en Demócrito una inteligencia semejante á la suya y, á pesar del abismo de dos mil años que le separaba del filósofo griego, le estimó casi como su contemporáneo; en efecto, inmediatamente después de Bacon, el atomismo, en la forma que le imprimió Epicuro, se convirtió provisionalmente en la base del estudio de la naturaleza entre los modernos.

Demócrito era ciudadano de la colonia jonia de Abdera, en las costas de Tracia; los abderitas no tenían aún la reputación de *papanatas*, que alcanzaron más tarde; su floreciente ciudad comercial era rica y poseía excelentes cultivos; el padre de Demócrito tenía una opulenta fortuna y de seguro su hijo, tan bien dotado por la naturaleza, recibió una educación vasta y profunda, aunque la tradición, sin fundamento alguno histórico, le haya hecho discípulo de los magos de Persia (7). Cuentan que gastó su patrimonio en largos viajes que le hizo emprender su deseo de instruirse, y, habiendo regresado pobre á su patria, le socorrió su hermano, adquiriendo en seguida la reputación de sabio, inspirado por los dioses, gracias al éxito de sus predicciones meteorológicas; por último, escribió su gran obra *Diacosmos*, que leyó en público á sus

conciudadanos y que le valió cien talentos, ó según otros quinientos, y que le erigieran muchas estatuas. No es conocida la fecha de su muerte, pero, según la opinión general, alcanzó una edad muy avanzada y expiró con serenidad y sin dolores. Numerosas anécdotas van unidas á su nombre, pero casi ninguna de ellas le caracteriza con exactitud; las semblanzas menos fieles que de él se han trazado son las que le representan como el filósofo *risueño*, en oposición á Heráclito, el filósofo *llorón*; estos retratos nos le muestran como un chistoso zumbón ridiculizando las locuras humanas y defendiendo una filosofía superficial y siempre optimista; tan inexacta como esta es la opinión que hace de él un simple compilador ó, lo que es peor todavía, un adepto de las doctrinas secretas y místicas. De las contradictorias reseñas relativas á su personalidad resulta con evidencia que su vida entera estuvo consagrada á las investigaciones científicas y racionales tan minuciosas como extensas. El compilador, que reunió los escasos fragmentos que nos quedan de sus numerosos escritos, le coloca, con relación á su inteligencia y sabiduría, sobre todos los filósofos anteriores á Aristóteles, y aun conjetura que el estagirita le es deudor en gran parte y que la vasta ciencia que en este último se admira se debe al estudio de las obras de Demócrito (8).

Notemos un rasgo característico: este hombre, de un saber tan dilatado, profesaba la máxima de que «es preciso aspirar, no á la plenitud de la ciencia, sino á la plenitud de la inteligencia»; y cuando con orgullo disculpable habla de su obra, no insiste en el número y la diversidad de sus escritos, sino en lo mucho que vió por sí mismo, en haber conversado con otros sabios y en haber adoptado el método matemático. «De todos mis contemporáneos—dice—, soy yo quien ha recorrido más y la mayor parte de la tierra, quien visitó las más lejanas regiones, vió más climas y comarcas, oyó á más pensadores y nadie me ha superado en las construcciones y demos-

traciones geométricas, ni aun los geómetras de Egipto, entre los cuales yo, extranjero, he vivido cinco años seguidos» (9). Entre las causas que explican el olvido en que cayó Demócrito debemos mencionar esta: no era ambicioso ni apasionado por las luchas dialécticas. Visitó á Atenas sin darse á conocer á ninguno de los filósofos de esta ciudad. En el número de sus sentencias morales se encuentra la siguiente: «El que ama la contradicción y la verbosidad es incapaz de aprender nada que sea serio». Semejantes disposiciones no eran la mejor recomendación para la ciudad de los sofistas, y ellas impidieron á Demócrito relacionarse con Sócrates y Platón cuya filosofía se desarrollaba completamente en medio de las luchas dialécticas.

Demócrito no fundó escuela; parece que tuvo más celo y actividad en extractar sus obras que en transcribir las íntegramente; el conjunto de su filosofía llegó á fundirse al fin en la doctrina de Epicuro. Aristóteles le nombra con frecuencia y con respeto, pero no le cita más que para combatirlo y en casos tales no le trata con la justicia y la imparcialidad convenientes (10); no sabemos cuánto le habrá tomado sin nombrarle. Platón no le menciona en parte alguna, aunque en ciertos pasajes parece que le ataca sin decir á quién; acaso por esto se dijo que en un momento de fanático ardimiento Platón quiso comprar y quemar todos los escritos de Demócrito (11). En nuestros días Ritter ha abrumado la memoria de Demócrito con todo el peso de su iracundo antimaterialismo; nosotros nos asociamos, no obstante, al homenaje imparcial que le consagra Brandis y á la brillante y victoriosa apología que le dedica Zeller, pues entre los grandes pensadores de la antigüedad, Demócrito, sin disputa, puede ser considerado como uno de los más grandes. Á pesar de los vacíos indicados, conocemos mejor la doctrina de Demócrito que las opiniones de muchos filósofos, de los que restan numerosos fragmentos, y atribuimos

esta ventaja á la claridad y á la lógica de su concepción del mundo, que nos permite reconstruir fácilmente el conjunto de su sistema hasta en sus más mínimos detalles. El fundamento de su doctrina es el atomismo, que él sin duda no inventó, pero que nadie, por cierto, antes que él había comprendido su importancia. En el transcurso de nuestra *Historia del materialismo* mostraremos cómo el atomismo moderno se deriva del atomismo de Demócrito por lentas y sucesivas transformaciones. Podemos considerar las siguientes proposiciones como las bases esenciales que constituyen la metafísica de Demócrito:

1.<sup>a</sup> «De la nada no procede cosa alguna; nada de cuanto existe puede ser aniquilado; todo cambio no es más que agregación ó disgregación de las partes». Esta proposición, que contiene ya en principio las dos grandes tesis de la física moderna (la indestructibilidad de la materia y la conservación de la energía), en el fondo se vuelve á encontrar en Kant como la primera «analogía de la experiencia»; «á pesar de todas las modificaciones de los fenómenos, la substancia persiste y su cantidad ni aumenta ni disminuye en la naturaleza». Kant añade que en todo tiempo, no sólo los filósofos, sino también el sentido común, ha supuesto la persistencia de la substancia. Esta proposición, que ha de alcanzar el valor de un axioma como condición preliminar é indispensable de cualquier experiencia regular, tiene, sin embargo, su historia. El hombre, en el estado natural, posee más imaginación que lógica; nada le es tan familiar como la idea de nacimiento y destrucción, y el dogma cristiano del universo *creado de la nada* no ha sido, ciertamente, el primer obstáculo en que tropezó la crítica. Desde el origen del pensamiento filosófico aparece también sin duda alguna el axioma de la persistencia de la substancia, si bien un poco velado; en el *infinito* de Anaximandro, de donde emanan todas las cosas, y en el fuego primitivo y

divino de Heráclito, en cuyo seno los mundos se consumen sucesivamente para nacer de nuevo, encontramos sobrentendida la substancia eterna. Parménides de Elea es el primero que niega todo nacimiento y toda destrucción; el sér, á los ojos de los eleatas, es lo realmente existente, el todo único, esfera perfectamente circular en la cual no hay cambio ni movimiento; ¡cualquier modificación no es más que apariencia! Pero aquí se produce, entre la apariencia y el sér, una contradicción que no podía ser la última palabra de la filosofía. La afirmación exclusiva de un axioma trae consigo otro axioma: «nada existe sin causa». ¿Cómo, pues, la apariencia podía nacer de sér tan inmutable? Agregad á esto el absurdo de la negación del movimiento, que, á decir verdad, ha provocado innumerables discusiones y favorecido el nacimiento de la dialéctica. Empédocles y Anaxágoras eliminan este absurdo y refieren todo nacimiento y toda destrucción á la unión y separación de los elementos; pero el atomismo fué el primero que dió á este pensamiento una forma perfectamente clara é hizo de él la piedra angular de una concepción estrictamente mecánica del universo; á esto faltaba añadir el axioma de la necesidad de todo cuanto ocurre.

2.<sup>a</sup> «Nada sucede fortuitamente, sino que todo tiene su razón y su necesidad» (12). Esta proposición, que una tradición dudosa atribuye á Leucipo, ha de ser entendida en el sentido de una refutación perentoria á toda teleología, porque la *razón* no es otra cosa que la ley matemática y mecánica á la cual los átomos, en sus movimientos, obedecen con una necesidad absoluta. También Aristóteles se lamenta muchas veces de que Demócrito, descartando las causas finales, lo explique todo por una necesidad natural; Bacon de Verulamio elogia á Demócrito precisamente por esta explicación en el primero de sus escritos acerca del *Acrecentamiento de las ciencias*, donde logra todavía reprimir prudentemente la irritabi-

lidad constante que le produce el sistema de Aristóteles. Dicha negación esencialmente materialista de las causas finales ha dado lugar, con motivo de Demócrito, á los mismos errores que hoy reinan, por lo general, para con los materialistas, censurándoles de hacer que todo lo gobierne un ciego azar. Sin embargo, hay completa contradicción entre el azar y la necesidad, aunque nada es más frecuente que la confusión de estos dos términos; la idea de la necesidad es perfectamente clara y precisa, en tanto que la idea del azar es muy indecisa y relativa. Cuando una teja cae sobre la cabeza de un transeunte, se considera este accidente como un efecto de azar, y, no obstante, nadie duda de que la presión del aire producida por el viento, las leyes de la gravedad y otras circunstancias naturales dan completa razón de esa caída, que de este modo resulta de una necesidad natural, y que, de igual suerte, por otra necesidad natural ha debido tocar la cabeza que estaba precisamente en el sitio determinado donde había de caer. Por este ejemplo se ve fácilmente que la hipótesis del azar no es, hablando con propiedad, más que una negación parcial de la causa final; la caída de la teja no se explica, en nuestro concepto, por ninguna finalidad racional cuando la declaramos fortuita. Si con la filosofía cristiana se admite ahora la finalidad absoluta, se excluye también el azar tan completamente como admitiendo la causalidad absoluta; desde este punto de vista, las dos concepciones del mundo más lógicas se equiparan perfectamente y ambas no dejan á la idea del azar más que una significación arbitraria y poco práctica. Llamamos accidental, de una manera antifilosófica y para abreviar el discurso, ó bien aquello de lo cual no comprendemos el fin ni la causa, ó bien, colocándonos en un punto de vista exclusivo, afirmamos, contra los partidarios de la teleología, la producción fortuita del hecho por no reconocer las causas finales, y, sin embargo, rechazamos el azar en el mo-

mento que afirmamos que todo hecho tiene una razón suficiente. Estamos en la verdad cuando se trata de ciencias naturales ó exactas, porque únicamente del lado de las causas eficientes el mundo de los fenómenos es accesible á las investigaciones de la ciencia; cualquier intrusión de las causas finales que se coloque al lado ó sobre las fuerzas naturales que obran necesariamente, es decir, según leyes conocidas, es una negación parcial de la ciencia, una prohibición arbitraria de penetrar en un dominio todavía inexplorado (13). Bacon tenía á la teleología absoluta por aceptable, aunque no comprendía bien su sentido; esta idea de una finalidad en el conjunto de la naturaleza, la cual no se deja comprender más que paso á paso en los detalles y por el estudio de las causas eficientes, esta idea, decimos, no conduce realmente á ninguna finalidad puramente humana, ni, por lo tanto, á una finalidad que el hombre pueda explicarse en sus pormenores, y, no obstante, las religiones tienen imperiosa necesidad de una finalidad antropomórfica, por cuya razón es una contradicción de la ciencia como la poesía es una contradicción de la verdad histórica; así que la finalidad y la poesía no tienen derecho de ciudadanía más que en la contemplación ideal de las cosas. De aquí la precisión de eliminar toda causa final para que la ciencia sea posible. Demócrito, ¿obedecía á este motivo cuando de la estricta necesidad hizo la base de la observación de la naturaleza? Sin dar más proporciones al conjunto del sistema que estamos delineando, se llega á reconocer que Demócrito exigía, como condición indispensable de todo conocimiento racional de la naturaleza, una idea clara de la necesidad natural, y, según esto, el origen de esta idea ha de buscarse en el estudio de las matemáticas, cuya influencia, en este sentido, ha sido igualmente decisiva en los tiempos modernos.

3.<sup>a</sup> «Sólo existen los átomos y el vacío, todo lo demás son hipótesis». Esta proposición contiene á la vez el

lado vigoroso y el punto débil del atomismo. El fundamento de toda explicación racional de la naturaleza y de todos los grandes descubrimientos modernos ha sido la reducción de los fenómenos al movimiento de las más pequeñas moléculas, y sin duda la antigüedad clásica hubiera llegado por este camino á importantes resultados si la reacción contra las tendencias naturalistas de la filosofía, emanada de Atenas, no hubiese conseguido una victoria tan decisiva. Por el atomismo nos explicamos hoy las leyes del sonido, de la luz, del calor y las transformaciones físicas y químicas, y, sin embargo, el atomismo es hoy tan impotente como en tiempo de Demócrito para explicar la más simple sensación del sonido, de la luz, del calor, del gusto, etc. A pesar de todos los progresos de la ciencia, á pesar de todas las transformaciones de la idea de átomo, el abismo es igualmente profundo y no se colma poco ni mucho, teniendo que establecer con éxito una teoría completa de las funciones cerebrales y dar cuenta exacta del origen y la marcha de los movimientos mecánicos que corresponden á la sensación, ó en otros términos, que producen la sensación. La ciencia no debe desesperar de explicar, por medio de esta arma poderosa, los actos más complejos y los movimientos más importantes de la vida humana, recurriendo á la ley de la conservación de la energía y relacionando esos actos y movimientos con las fuerzas de tensión transformadas en el cerebro bajo la influencia de las excitaciones nerviosas, pero le estará eternamente vedado echar un puente entre el sonido más elemental, en tanto que es *sensación de un sujeto* (*mi sensación*) y los procesos de descomposición del cerebro que la ciencia está obligada á admitir para explicar esta misma sensación del sonido como un hecho del mundo material. Tal vez la escuela de Elea influyó algo en el modo con que Demócrito cortó este nudo gordiano; dicha escuela miraba el movimiento y el cambio como una simple apa-

riencia, como una apariencia completamente ilusoria; Demócrito aplica esta negación á las cualidades sensibles de los objetos: «lo dulce, lo amargo, el calor, el frío, el color, no existen más que en el pensamiento; en realidad, no hay más que átomos y vacío». La sensación, como dato inmediato, era para él algo engañoso, y se concibe fácilmente que se lamentara de que la verdad estuviese tan profundamente oculta y concediese á la reflexión valor más grande, desde el punto de vista del conocimiento, que á la percepción inmediata; pero, como los conceptos con que explicaba la reflexión estaban combinados con los datos de la intuición sensible, su teoría de la naturaleza tenía una verdad general; así, refiriendo constantemente todas las hipótesis á la observación de la imagen que en él se había formado por el movimiento de los átomos, Demócrito evitaba los inconvenientes que son inseparables del empleo exclusivo de la deducción.

4.<sup>a</sup> «El número de los átomos es infinito y sus formas de una diversidad infinita también; cayendo eternamente al través del espacio inmenso los más grandes, cuya caída es más rápida, chocan con los más pequeños; los movimientos laterales y los torbellinos que de esto resultan, son el principio de la formación del mundo. Los innumerables mundos se forman para perecer en seguida, simultánea ó sucesivamente» (14). Esta idea tan grande, considerada con frecuencia en la antigüedad como monstruosa, se aproxima más á nuestras concepciones actuales que el sistema de Aristóteles, el cual demostraba *a priori* que, fuera de su mundo completo y acabado en sí, no podía existir otro. A propósito de Epicuro y de Lucrecio, de quien poseemos documentos más detallados, volveremos á tratar del conjunto de esta cosmogonía; por el momento nos contentaremos con decir que tenemos razones para afirmar que las grandes líneas del atomismo epicúreo, mientras no conste formalmente lo contra-

rio, provienen de Demócrito. Epicuro, aunque aceptaba que los átomos fuesen en número infinito, no admitía la variedad infinita de sus formas; su innovación referente al movimiento lateral tiene más importancia. Demócrito expone un sistema consecuente en todas sus partes, el cual sin duda no le aceptaría la física actual, pero que prueba que el pensador griego desarrolló sus teorías según los principios estrictamente físicos tan bien como era posible en su tiempo. Partiendo de la hipótesis errónea de que las grandes masas, á igual densidad, caen con más rapidez que las pequeñas, hacía que los más grandes átomos alcanzasen y chocaran con los primeros en su caída al través del espacio; como los átomos tienen formas diversas y, por regla general, el choque no puede ser central, había de resultar para estos cuerpos microscópicos una rotación alrededor de su eje y movimientos laterales, cuya conclusión no contradicen, por cierto, nuestros conocimientos actuales en mecánica. Admitido esto, los movimientos laterales deben necesariamente hacerse cada vez más complicados, y como los choques sucesivos de nuevos átomos sobre una agrupación ó capa que experimenta ya el movimiento lateral producen sin cesar una fuerza viva nueva, es permitido creer que el movimiento se opera con una intensidad progresiva. Los movimientos laterales, combinados con la rotación de los átomos, pueden fácilmente producir movimientos de retrogradación; si en una capa así transformada los átomos más pesados, es decir, los más grandes, conservan siempre un movimiento más rápido en dirección de arriba abajo, resultará por último, que éstos vendrán á ocupar la parte inferior de la capa, mientras que los átomos más ligeros se reunirán en la superior (15). La base de toda esta teoría y la idea de la caída más rápida de los grandes átomos, fué combatida por Aristóteles y parece ser que esto determinó á Epicuro, conservando todo lo demás del edificio filosófico de Demócrito, á imaginar para los

átomos sus desviaciones no motivadas de la línea recta. En efecto: Aristóteles decía que si existiese un espacio vacío, lo que le parecía imposible, todos los cuerpos deberían caer en él con igual rapidez y que, las diferencias de velocidad en la caída, provendrían de la diferencia de densidad del medio que hubieran de atravesar, agua ó aire; pero en el vacío no hay ninguna especie de medio y, por consiguiente, la caída de los cuerpos ha de ser uniforme. Sobre este punto, como en su teoría de la gravitación hacia el centro del mundo, Aristóteles está completamente de acuerdo con los resultados obtenidos por la ciencia moderna, pero sus deducciones no son más que accidentalmente racionales y están mezcladas con sutilezas semejantes á las que le sirven para probar la imposibilidad de un movimiento cualquiera en el vacío. Epicuro resumió la cuestión y acabó diciendo que, puesto que no existe resistencia en el vacío, todos los cuerpos deben caer con igual velocidad; esto parece completamente conforme con la física actual, pero sólo lo parece, porque la noción exacta de la gravitación y de la caída de los cuerpos faltaba en absoluto á los antiguos. Es interesante comparar aquí cómo Galileo, después de haber penosamente inquirido y encontrado la verdadera ley de la caída de los cuerpos, se atreve á deducir *a priori* que todos los cuerpos caen con igual velocidad en el vacío, mucho tiempo antes de que la máquina neumática hubiese demostrado la realidad del fenómeno; en conclusión semejante, ¿tendría Galileo alguna reminiscencia de Aristóteles ó Lucrecio?

5.<sup>a</sup> «La diferencia de todas las cosas proviene de las diferencias de sus átomos en número, volumen, forma y coordinación; pero los átomos no tienen diferencias cualitativas, no tienen *estados internos*, no obran los unos sobre los otros más que por la presión ó el choque» (16). En la tercera proposición de Demócrito hemos visto que considera las cualidades sensibles, tales como el color,

el sonido, el calor, etc., como una apariencia falaz y engañosa, lo que quiere decir que sacrifica el aspecto subjetivo de los fenómenos (el único, sin embargo, que nos es inmediatamente accesible), para llegar de una manera lógica á una explicación objetiva. En efecto, Demócrito se entrega á profundas investigaciones relativas á lo que ha de servir de base á las cualidades sensibles de los objetos; según él, nuestras impresiones subjetivas se regulan por la diferencia de agrupación de los átomos en un esquema, el cual nos recuerda el esquema de nuestros químicos (17). Aristóteles vitupera á Demócrito el haber referido sólo al tacto todas las sensaciones, censura que á nuestros ojos es más bien un elogio; pero el punto oscuro está precisamente en esta misma sensación del tacto. Fácil es colocarnos en un punto de vista desde el cual todas las sensaciones se nos aparezcan como modificaciones de esta del tacto; pero aun así, todavía nos quedan muchos enigmas que resolver! No podemos eludir con tanta sencillez como Demócrito la cuestión de saber cómo se conduce, frente á la presión ó al choque que la provocan, la más simple y elemental de todas las sensaciones. La sensación no está en el átomo considerado aisladamente, y menos aún en un grupo de átomos; ¿cómo, en efecto, podría la sensación atravesar el vacío para venir á componer una unidad? La sensación se produce y determina por una *forma* en la cual los átomos obran concurrentemente; aquí el materialismo prescinde del formalismo, lo que Aristóteles no se olvidó de hacer constar (18). Pero mientras que este último coloca en las formas trascendentales las causas del movimiento, y vicia así en sus orígenes cualquier estudio de la naturaleza, Demócrito se guarda muy bien de perseguir el aspecto formal de su propia teoría que le hubiese conducido á las profundidades de la metafísica. Más tarde, Kant, en la *Crítica de la razón*, arrojó un primer y débil rayo de luz en este abismo misterioso que, á pesar de todos los pro-

gresos de la ciencia, está todavía en nuestro tiempo como en la época de Demócrito.

6.<sup>a</sup> «El alma está formada de átomos sutiles, lisos y redondos como los del fuego; estos átomos son los más activos de todos y, de su movimiento, que penetra por todo el cuerpo, nacen los fenómenos de la vida.» Aquí, pues, como en Diógenes de Apolonia, el alma es una materia especial; según Demócrito, esta materia se extiende por todo el universo provocando en todas partes los fenómenos del calor y de la vida. Demócrito reconocía, por tanto, una diferencia entre el alma y el cuerpo (que no será muy del agrado de los actuales materialistas), y hace que esta diferencia redunde en provecho de la moral, exactamente lo mismo que los dualistas en general. El alma es la parte esencial del hombre, y el cuerpo no es más que el recipiente del alma; al cuerpo es en primer término á quien debe dirigirse nuestra solicitud, pero la felicidad reside en el alma; la belleza corporal sin la inteligencia tiene algo de bestial. Se ha llegado hasta atribuir á Demócrito la teoría de un alma divina del mundo, pero en realidad no habló más que de la diferenciación universal de esta materia móvil que, en lenguaje figurado, pudiera muy bien representar el elemento divino del mundo, sin concederle otra cosa que las propiedades materiales y los movimientos mecánicos. Aristóteles se burla de Demócrito por la manera que, según él, el alma pone en movimiento al cuerpo; con tal motivo emplea la comparación siguiente: «Cuentan que Dédalo fabricó una estatua móvil de Venus, y el cómico Philippus explicaba el movimiento de la escultura diciendo que Dédalo había echado mercurio en el interior de la estatua; así—añade Aristóteles—es como Demócrito pone al hombre en actividad por medio de los átomos móviles que están en su interior». La comparación es inexacta (19), pero nos ayuda á comprender la absoluta diferencia de dos principios completamente distintos que



pueden seguirse en la interpretación de la naturaleza. Según Aristóteles, no es mecánicamente, á la manera de la estatua, sino por la elección y el pensamiento cómo el alma hace mover al hombre, siendo esto claro y evidente hasta para los salvajes mucho tiempo antes de que la ciencia hubiera balbuceado sus primeras enseñanzas. Toda nuestra ciencia consiste en referir cada fenómeno particular á las leyes generales del mundo; este trabajo de nuestro pensamiento, en último resultado, tiene por objeto hacer entrar los actos mismos de los seres racionales en dicho encadenamiento; Demócrito deducía esta consecuencia y Aristóteles desconoció su importancia.

La teoría del espíritu—dice Zeller—no la deriva Demócrito de la necesidad general de un principio más profundo para la explicación de la naturaleza; ha considerado el espíritu, no como la fuerza creadora del mundo, sino solamente como una materia al lado de otras materias. El mismo Empédocles había mirado la inteligencia como una cualidad interna de los elementos; mas para Demócrito es sólo un fenómeno que resulta de las propiedades matemáticas de algunos átomos en relación con otros; pues en esto precisamente es en lo que consiste la superioridad de Demócrito, y toda filosofía que con seriedad trate de comprender el mundo de los fenómenos tendrá que volver forzosamente á esta idea de Demócrito. El caso especial de los movimientos que llamamos intelectuales debe explicarse según las leyes generales del movimiento, ó queda inexplicado. El defecto del materialismo está en detenerse después de esta explicación, es decir, en el momento en que comienzan los más altos problemas de la filosofía; pero quien con pretendidas nociones racionales, que no dan pasto alguno á la intuición sensible y al entendimiento, se empeña atolondradamente en explicar la naturaleza exterior y comprender en ella los actos intelectuales del hombre, ese, aunque se llame Aristóteles ó Hegel, mina la ciencia por su base. Indu-

dablemente, el viejo Kant se pronunciaría aquí á favor de Demócrito contra Aristóteles y Zeller; Kant declaró que el empirismo está perfectamente justificado mientras no se haga dogmático y se satisfaga con oponerse «á la temeridad y audacia de la razón que desconozca su verdadero papel, que se glorifica de su sagacidad y su ciencia en el momento que acaba toda sagacidad y ciencia, que confunde los intereses prácticos con los intereses teóricos y rompe el hilo de las investigaciones físicas cuando le place». Esta temeridad de la razón enfrente de la experiencia, y este injustificable abandono de la observación, tiene todavía hoy un papel tan importante como en la antigüedad helénica. Más adelante trataremos ampliamente este asunto por el que, una sana filosofía, no puede tomar al materialismo bajo su amparo con demasiada energía.

La moral de Demócrito, á pesar de la superioridad que se concede al espíritu sobre el cuerpo, en el fondo no es más que una teoría de la felicidad completamente de acuerdo con su exposición materialista del mundo. Entre sus sentencias morales, que se han conservado en mayor número que los fragmentos de su física, se encuentran por cierto muchas lecciones de la antigua sabiduría aplicables á los sistemas filosóficos más distintos. Demócrito, combinando dichas sentencias con preceptos tomados de su experiencia personal, las expresó en un sentido demasiado práctico y popular para que pudieran llegar á ser características de su sistema; sin embargo, con esos fragmentos es fácil reconstruir una serie de pensamientos lógicos que descansan en un reducido número de principios elementales. «La felicidad consiste en la tranquila serenidad del espíritu, á la que el hombre no puede llegar más que dominando sus deseos; la moderación y pureza de corazón, unidas á la cultura del espíritu y al desarrollo de la inteligencia, dan á cada hombre los medios de alcanzarla, á pesar de todas las vicisitudes de la vida. Los

placeres sensuales no procuran más que una breve satisfacción, y sólo aquel que hace el bien por el bien mismo, sin que le mueva á ello el temor ni la esperanza, goza de una satisfacción íntima y durable.» Semejante moral se halla muy lejos, ciertamente, del sensualismo de Epicuro ó de ese egoísmo refinado que va unido al materialismo del siglo XVIII. Sin embargo, le falta el criterio de toda moral idealista, de un principio de nuestras acciones derivado directamente de la conciencia é independiente de toda experiencia; lo que es bueno ó malo, justo ó injusto, Demócrito parece suponerlo conocido sin más averiguaciones; la serena tranquilidad del espíritu es el bien más durable y no puede obtenerse más que por pensamientos y acciones virtuosos, que son para Demócrito los datos resultantes de la experiencia, y la felicidad del individuo descansa en la persecución de esta interior armonía.

De los grandes principios que sirven de base al materialismo moderno, sólo uno falta en Demócrito: *la supresión de toda teleología por medio de un principio puramente físico* que haga salir la finalidad de su contrario. En efecto: tal principio debe ser admitido tantas veces cuantas se quiera establecer con seriedad una sola y única especie de causalidad: la del choque mecánico de los átomos. No basta manifestar que son los átomos más sutiles, más activos y más numerosos los que dan nacimiento á los fenómenos del mundo orgánico, es preciso mostrar también por qué esos átomos producen, en vez de otras formas cualesquiera, cuerpos delicadamente contruídos, como las plantas y animales, con todos los órganos necesarios para la conservación de los individuos y las especies. Sólo cuando esta demostración se haya hecho, en toda la extensión de la palabra, se podrá comprender el movimiento intelectual como un caso particular del movimiento universal. Demócrito ensalzaba la finalidad de las formas orgánicas, sobre todo el cuerpo humano, con la admiración de un pensador naturalista; no

hallamos en él rastro alguno de esa falsa teleología que pudiera llamarse la eterna enemiga del estudio de la naturaleza, pero tampoco hace la menor tentativa para interpretar la aparición de esta finalidad por la acción ciega de la necesidad natural; ignoramos si esto es un vacío de su sistema ó de los fragmentos que han quedado de sus obras. Sin embargo, sabemos que esta última tesis, fundamental de todo materialismo, se produce entre las especulaciones filosóficas de los helenos, y, bajo lo grosero de la forma, el sentido es perfectamente claro é inteligible. Lo que Darwin ha hecho en la época actual, apoyándose en una considerable cantidad de conocimientos positivos, Empédocles lo hizo en la antigüedad enunciando este sencillo pero decisivo pensamiento: «Hay preponderancia de organismos adecuados á sus fines porque está en su esencia conservarse largo tiempo después de la desaparición de aquellos que carecen de dichas propiedades».

En Sicilia y la Italia meridional la vida intelectual de los helenos llegó á su completo desarrollo casi tan pronto como en las costas del Asia Menor; la «Gran Grecia» misma, con sus ricas y soberbias ciudades, había precedido largo tiempo á la metrópoli en este camino cuando los rayos de la filosofía se concentraron como en un foco en la ciudad de Atenas. Al rápido desenvolvimiento de las colonias griegas debe haber contribuído una causa semejante á la que arranca á Goethe este suspiro: «América, tú eres más feliz que nuestro viejo continente; tú no tienes ni ruinas de castillos ni mármoles». La libertad más grande enfrente de las tradiciones, el alejamiento de los lugares sagrados venerados desde siglos remotos, la casi completa ausencia de ambiciosas familias sacerdotales con su autoridad profundamente arraigada: todo esto parece que ha favorecido considerablemente la transición que desata á los espíritus de las creencias religiosas, á las cuales están avasallados, y les hacen aptos para las

investigaciones científicas y las meditaciones filosóficas. La asociación pitagórica, con toda su severidad, era una innovación religiosa de un carácter bastante radical, y los miembros eminentes que contaba en su seno desarrollaron el estudio de las matemáticas y de las ciencias físicas y naturales con un éxito desconocido en Grecia antes del período alejandrino.

Jenofonte, de regreso del Asia Menor en la Italia meridional, fundó allí la escuela de Elea y fué un ardiente propagador de cultura; combatió las ideas místicas relativas á la esencia de los dioses y las reemplazó por una concepción filosófica. Empédocles de Agrigento no debe ser considerado como materialista, porque en él la fuerza y la materia están aún separadas sistemáticamente; él fué acaso el primero que en Grecia dividió la materia en cuatro elementos; esta teoría debió á Aristóteles tan consistente vitalidad que aun hoy en la ciencia se descubren sus huellas en muchas partes. Además de los elementos, Empédocles admite dos fuerzas fundamentales: el *Amor* y el *Odio*, que en la formación y en la destrucción del mundo están encargados de producir el uno la atracción y la repulsión el otro. Si Empédocles hubiera hecho de estas fuerzas cualidades de los elementos, podríamos incluirle sin dificultad alguna entre los materialistas, porque no sólo el lenguaje pintoresco de sus poesías filosóficas toma sus descripciones de los sentimientos del corazón humano, sino que pone también á contribución el Olimpo y el Tártaro para dar calor y vida á sus ideas y para ocupar, en fin, la imaginación al propio tiempo que el entendimiento. Pero estas fuerzas fundamentales son independientes de la materia, á intervalos incommensurables; tan pronto es una como otra la que triunfa; cuando el *Amor* reina como dueño absoluto, todos los elementos reunidos gozan de una paz armónica y forman una esfera inmensa; pero si el *Odio* llega á ser el omnipotente, todos se separan y dispersan; en ambas

hipótesis no existen seres aislados; la vida terrestre está pendiente por completo de las alternativas que llevan al universo esférico: por la fuerza progresiva del *Odio* á una disolución ó por la fuerza creciente del *Amor* al resultado opuesto. En la actualidad vivimos en este último período, y, según las ideas fundamentales del sistema, hemos dejado ya detrás de nosotros un inmenso espacio. Los detalles de su cosmogonía no nos interesan tanto como la cuestión del nacimiento de los organismos, pues acerca de dicho punto hallaremos el pensamiento que ha ejercido tan enérgica influencia, gracias á Epicuro y á Lucrecio.

El *Odio* y el *Amor* no obran según un plan, ó por lo menos trabajan sólo para producir la separación ó reunión universal de los elementos; los organismos nacen por un juego fortuito de los elementos y las fuerzas fundamentales; en primer término se forman las plantas y después los animales. La naturaleza produce en un principio los organismos animales de una manera parcial: ojos sin cara, brazos sin cuerpo, etc. El desarrollo de la fuerza que asocia las cosas provoca un movimiento confuso de los cuerpos y los reúne ya de un modo ó de otro; la naturaleza, por decirlo así, ensaya todas las combinaciones antes de producir una criatura viable, y, por último, un ser capaz de reproducirse; desde que este ser existió se conservó por sí mismo, mientras que las anteriores criaturas desaparecieron tal como habían nacido. Ueberwég, á propósito de esta concepción, observa que podía comparársela á la filosofía natural de Schelling y Oken, y á la teoría de la descendencia de Lamarck y Darwin; sin embargo, esta última hace consistir al progreso más bien en la diferenciación sucesiva de las formas más elementales, en tanto que la concepción de Empédocles la busca con preferencia en la combinación de las formas heterogéneas entre sí. Esta observación es justa, y aun se pudiera añadir que la teoría de la descendencia está apo-

yada en los hechos y la de Empédocles, por el contrario, juzgada desde el punto de vista de la ciencia actual, parece fantástica y absurda. No obstante, es preciso hacer notar lo que hay de común entre ambas teorías, que contrastan por completo con la filosofía natural de Schelling y Oken, y es el nacimiento puramente mecánico de los organismos apropiados á sus fines por el juego repetido hasta lo infinito de *la procreación y de la destrucción*, juego en el cual persiste, en definitiva, cuanto lleva consigo un carácter de duración en su constitución relativamente accidental. Si, con respecto á Empédocles, está permitido persistir en una duda crítica y preguntarse si realmente ha entendido las cosas en tal sentido, no es menos cierto que Epicuro ha comprendido así la teoría de Empédocles y, por consecuencia, ha fundado con ella el atomismo y su doctrina acerca de la realización de todas las posibilidades.

En torno del nombre de Empédocles, como alrededor del de Demócrito, se han reunido multitud de cuentos y fábulas, las cuales explican en su mayor parte la admiración que inspiraba á sus contemporáneos la acción maravillosa que ejercía Empédocles sobre las fuerzas de la naturaleza. Mientras que, á pesar de la extrema sencillez de su vida y la limitada publicidad de su doctrina, Demócrito alcanzó un gran renombre debido sólo á los resultados positivos de su doctrina, Empédocles, por el contrario, parece que ambicionó la aureola mística del taumaturgo y la utilizó para sus proyectos de reforma; también trató de divulgar las ideas más puras relativas á los dioses, sin imitar el racionalismo de Jenóplanas, que rechazaba todo antropomorfismo. Empédocles creía en la metempsicosis; prohibió los sacrificios, así como el uso de la carne; su gravedad, su ardiente elocuencia y la reputación de sus acciones imponían al pueblo, que le veneraba como á un dios. En política fué celoso partidario de la democracia, á la que hizo triunfar en su ciudad nativa;

sin embargo, también él como otros muchos fué víctima de la inconstancia del favor popular, pues murió en el Peloponeso, desterrado probablemente. No comprendemos cómo sus ideas religiosas podían conciliarse con su filosofía natural. «¡Cuántas doctrinas teológicas, observa Zeller, han sido profesadas por filósofos cristianos que estaban en completa contradicción con el cristianismo!»

*Sofista*

## CAPÍTULO II

### El sensualismo de los sofistas y el materialismo moral de Aristipo.

Sensualismo y materialismo.—Los sofistas, particularmente Protágoras.—Aristipo.—Relación entre el materialismo teórico y el materialismo práctico.—Disolución de la civilización helénica bajo la influencia del materialismo y del sensualismo.

El papel que hace la materia en la naturaleza exterior, le hace en la vida interna del hombre por medio de la sensación; cuando se cree que puede existir la conciencia sin la sensación se es víctima de una ilusión tan sutil como engañosa. La actividad de la conciencia puede desplegarse con energía en las cuestiones más elevadas e importantes á la vez que las sensaciones son casi imperceptibles, pero siempre las sensaciones están en juego y sus relaciones armónicas ó desacordes determinan la naturaleza y valor de las ideas percibidas por la conciencia, del mismo modo que una catedral está formada por piedras toscas, un complicado dibujo por líneas y perfiles materiales y una flor por materias orgánicas.

Así como contemplando la naturaleza exterior el materialismo explica las formas de los objetos por la naturaleza de sus elementos materiales y hace de estos últimos la base de su concepción del mundo, así el sensualismo deriva de las sensaciones todas las ideas de la conciencia. Por eso, en el fondo, el sensualismo y el materialismo dan la preferencia á la materia sobre la forma. Ahora se trata de saber en qué se diferencian uno de otro. Ciertamente que jamás se ha celebrado un pacto por el cual se pueda ser sensualista en la vida interior y materialista en la vida externa, y, no obstante, este punto de vista existe

con frecuencia en la práctica inconsecuente aunque no es filosófico en modo alguno; más bien el materialismo consecuente negará que la sensación exista separada de la materia, y también, en los actos de la conciencia, hallará sólo los efectos de cambios materiales ordinarios y les considerará desde el mismo punto de vista que los restantes hechos materiales de la naturaleza exterior. Por su parte, el sensualismo se verá precisado á negar que nosotros sepamos cosa alguna de los elementos y de los objetos del mundo exterior en general, porque no poseemos más que la percepción de las cosas y no podemos saber la relación de esta percepción con los objetos considerados en sí mismos. La sensación es para el sensualismo no sólo el substratum de todos los actos de la conciencia, sino también el único dato material inmediato, teniendo en cuenta que no conocemos las cosas del mundo exterior más que por nuestras sensaciones. Así, pues, por consecuencia de la incontestable verdad de esta teoría, que está muy lejos de la convicción ordinaria y presupone una concepción unitaria del mundo, el sensualismo aparece como un desarrollo natural del materialismo (20). Este desarrollo se efectuó entre los griegos por la escuela que por lo general penetró más profundamente en la vida antigua, engrandeciéndola primero y relajándola después, por la sofística.

Algún tiempo después de Demócrito contábase de él que encontrándose en Abdeza, su ciudad natal, había visto á un mozo de cuerda colocar de un modo particularmente hábil los pedazos de madera que constituían su carga; Demócrito trabó conversación con él y quedó tan asombrado de su inteligencia que le tomó por discípulo. Este mozo de cuerda fué el hombre que produjo una gran revolución en la historia de la filosofía, constituyéndose en un comerciante de la sabiduría; tal fué Protágoras, el primero de los sofistas (21). Hippias, Prodicus, Gorgias y una larga lista de hombres menos célebres, conocidos es-

pecialmente por los escritos de Platón, recorrieron bien pronto las ciudades de la Grecia enseñando y discutiendo; algunos de ellos adquirieron grandes riquezas; de todas partes acudían á ellos los jóvenes más distinguidos por su talento; su enseñanza estuvo bien pronto de moda, sus doctrinas y sus discursos se hicieron el asunto de las conversaciones cotidianas en las clases elevadas de la sociedad y su celebridad se propagó con una rapidez increíble. Era una novedad en Grecia; los antiguos combatientes de Maratón y los veteranos de las guerras de la independencia movieron la cabeza con repugnancia conservadora, y los mismos partidarios de los sofistas les admiraban poco más ó menos como hoy se admira á un cantante célebre; pero, á pesar de su admiración, casi todos se hubieran avergonzado de llamarse sofistas. Sócrates acostumbraba á confundir y embarazar á los discípulos de los sofistas limitándose á preguntarles cuál era la profesión de sus maestros: «Fidias enseña la escultura é Hipócrates la medicina; pero, ¿qué enseña Protágoras?»

El orgullo y la ostentación de los sofistas no lograron reemplazar la actitud digna y reservada de los antiguos filósofos; el diletantismo aristocrático, en cuanto á sabiduría, fué más estimado por los filósofos de profesión que la práctica de esa sabiduría. Estamos muy distantes de la época en que no se conocían más que los puntos débiles de la sofística; las burlas de Aristófanes, la austera gravedad de Platón y las innumerables anécdotas filosóficas de los periodos subsiguientes concluyeron por acumular sobre el nombre de la sofística todo cuanto pueda imaginarse de charlatanismo, dialéctica venal y de inmoralidad sistemática; sofístico llegó á ser sinónimo de falsa filosofía y, hasta mucho tiempo después, la rehabilitación hecha por Epicuro y sus discípulos no fué ratificada por los sabios cuando el nombre de sofista resumía todas las vergüenzas, considerándose como el más incomprensible de los enigmas el que un Aristófanes hubiera presentado á

Sócrates como el jefe de los sofistas. Hegel y su escuela, con los filósofos modernos, destruyeron toda prevención, debiéndose á Alemania que se haya juzgado al fin á los sofistas con más equidad, pues tuvo el honor de defenderlos con más energía que en Inglaterra Grote en su *Historia de Grecia* y, antes que él, Lewes declaró que el *Eu-tidemo* de Platón era tan exagerado como las *Nubes* de Aristófanes: «La caricatura que Aristófanes hace de Sócrates se acerca tanto á la verdad como la que Platón hace de los sofistas, con la diferencia de que la una fué determinada por motivos políticos y la otra por una antipatía especulativa». Grote prueba que este odio, algún tanto fanático, existe sólo en Platón y su escuela, pues el Sócrates de Jenofonte está muy lejos de ser un enemigo tan encarnizado de los sofistas.

Protágoras abre una era memorable y decisiva en la historia de la filosofía griega. Toma por punto de partida, no ya el objeto, la naturaleza exterior, sino el sujeto, la esencia intelectual del hombre (22). En esto, sin duda alguna, es el precursor de Sócrates; aún más, se halla en cierto sentido á la cabeza de todo el movimiento antimaterialista que ordinariamente se hace comenzar en Sócrates; no obstante, Protágoras conserva todavía estrechas relaciones con el materialismo por lo mismo que ha tomado la sensación por punto de partida, como Demócrito la materia. Protágoras difiere de Platón y Aristóteles de un modo radical en el sentido materialista; lo importante para él es la *unidad* y la *individualidad*, para Platón y Aristóteles la *generalidad*; en el sensualismo de Protágoras hay un *relativismo* que hace pensar en Büchner y Moleschott. La aserción de que existe alguna cosa tiene necesidad de ser precisada siempre por esta otra: ¿con relación á qué esta cosa existe ó llega á ser?, porque si no, es como si no se dijera nada. De la misma suerte Büchner, para combatir *la cosa en sí*, afirma que «las cosas sólo existen por la relación de las unas con las

otras y que sin relaciones mutuas no tienen sentido alguno». Moleschott dice de una manera más clara todavía: «sin una relación con el ojo, al cual envía sus rayos, el árbol no existe.» El materialismo hace todavía hoy parecidas afirmaciones, pero, según Demócrito, el átomo es un *ser en sí*. Protágoras abandona el atomismo; para él la materia es algo esencialmente indeterminado sometido á fluctuaciones y vicisitudes eternas; es lo que á cada cual le parece. La filosofía de Protágoras está caracterizada, sobre todo, por las siguientes fundamentales tesis de su sensualismo:

1.<sup>a</sup> El hombre es la medida de todas las cosas, de aquellas que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son.

2.<sup>a</sup> Las aserciones diametralmente opuestas son igualmente verdaderas.

De estas dos tesis, la segunda es la más notable y al mismo tiempo la que recuerda con claridad y precisión más grandes el impudente charlatanismo que, con demasiada frecuencia, se ha considerado como constituyendo toda la antigua sofística; no obstante, esa segunda tesis, por poco que se la explique y aclare con ayuda de la primera, adquiere un sentido más profundo que resume las doctrinas de Protágoras. El hombre es la medida de las cosas, es decir, la manera con que las cosas se nos aparecen depende de nuestras sensaciones y, esta apariencia, es nuestro único dato; así, no sólo el hombre considerado en sus cualidades generales y necesarias, sino también cada individuo en cada instante dado es la medida de las cosas. Si hubiera tratado aquí de las cualidades generales y necesarias, se podría considerar á Protágoras en absoluto como el precursor de la filosofía teórica de Kant; pero Protágoras, para la influencia del sujeto tanto como para la apreciación del objeto, se atiene estrictamente á la percepción individual y, muy lejos de considerar «al hombre en general», no puede, hablando

con rigor, ni siquiera hacer del individuo la medida de las cosas porque aquél es variable y casi la misma temperatura parece en el mismo individuo unas veces fría y otras caliente y las dos sensaciones son igualmente verdaderas, cada una en su momento dado; fuera de esta verdad, no hay otra posible. De este modo la segunda tesis de Protágoras se explica fácilmente sin que sea absurda, y mucho más si, como lo exige el sistema de este filósofo, se la precisa añadiendo: «en el espíritu de dos individuos diferentes». Protágoras no se atrevía á declarar verdadera y falsa al propio tiempo la misma aserción en boca de un solo y mismo individuo, pero decía que, á cada aserción de una persona, se podía, con igual derecho, oponer una aserción contraria emitida por otra persona diferente. Es indudable que hay mucha verdad en esta apreciación de las cosas, porque el hecho cierto, el dato inmediato, es en realidad el fenómeno; pero nuestro espíritu reclama algo estable en la movilidad de los fenómenos; Sócrates trató de alcanzar este elemento de estabilidad y Platón creyó haberlo encontrado en el principio diametralmente opuesto al de los sofistas, en la generalización, convirtiendo de esta suerte el fenómeno aislado en una apariencia fantástica. En esta polémica, los sofistas tienen razón desde el punto de vista especulativo, y la filosofía teórica de Platón no puede fundar su superioridad más que en el presentimiento profundo de una verdad oculta y en las relaciones de esta verdad con las esferas ideales de la vida.

En la moral, sobre todo, es donde se manifiestan las consecuencias fatales del punto de vista adoptado por Protágoras, aunque, á decir verdad, no es él quien deduce esas consecuencias. Dicho filósofo declaró que el placer es el móvil de las acciones, pero puso una línea de demarcación entre los buenos ciudadanos y los hombres generosos, que no hallan el placer más que en el bien y la virtud, y los hombres vulgares y malvados á quienes

arrastra el mal. Sin embargo, de la concepción teórica del mundo que se deriva de ese relativismo absoluto, se debe deducir que *el bien y lo justo*, para el hombre, son lo que en cada ocasión le parece justo y bueno. Como hombres prácticos, y aun como maestros de la virtud, los sofistas salieron del apuro apropiándose en bloque la moral helénica transmitida por la tradición. No podía ser cuestión el deducir esta moral de un principio ó de un sistema según el cual era indispensable favorecer las ideas útiles al Estado, ni tampoco fué elevado á la altura de un precepto de moral aunque se aproximaba á él considerablemente. Se comprende cómo del principio de que el capricho del individuo es la única ley, sacaron las más graves deducciones morales, no sólo los adversarios fanáticos, como Platón, sino también algunos temerarios discípulos de los sofistas. El arte célebre de hacer aparecer buena una mala causa, encuentra en Lewes un apologista, pues ve en este arte una dialéctica para el uso de las gentes prácticas: «el arte de ser cada cual su propio abogado»; pero lo evidente es todo lo contrario. La apología hecha con tan buen éxito para mostrar á los sofistas como hombres honrados é irreprochables, en el terreno de la moral vulgar de los helenos, no basta para desvanecer la censura que se les hace y según la cual, la sofística, en la civilización helénica, fué un elemento disolvente. Reflexionando en la aserción de que el placer es el móvil de las acciones, comprendemos en seguida que el sensualismo de Protágoras es el germen de la teoría del placer adoptada por la escuela cirenaica y desenvuelta por un discípulo de Sócrates: Aristipo.

En la ardiente costa del Africa septentrional estaba situada la colonia griega de Cirene, floreciente por su comercio. A los refinamientos de la civilización helénica se unía allí la molicie del Oriente. Hijo de un rico negociante de esta ciudad, educado en las ideas de lujo y magnificencia, el joven Aristipo se dirigió á Atenas,

donde le atrajo la fama de Sócrates. Notable por su belleza, por el encanto de sus modales y por su conversación espiritual, Aristipo supo ganarse pronto los corazones; se unió á Sócrates y fué considerado como un discípulo de esta filosofía á pesar de la divergencia de sus doctrinas. Su inclinación natural hacia el fausto y los placeres, unido al poderoso influjo de los sofistas, le inspiraron su doctrina: «el placer es el fin de la existencia». Aristóteles le calificó de sofista, pero se reconocen en él las huellas que dejaron las enseñanzas de Sócrates que colocaba el soberano bien en la virtud identificada con la ciencia. Aristipo enseñaba que dominándose á sí mismo y siguiendo á la razón (principios eminentemente socráticos), se seguía el único camino que asegura los placeres durables; sólo el sabio puede en realidad ser dichoso; cierto que, para él, la felicidad estaba en los placeres. Aristipo distinguía dos formas de sensaciones: la una resultado de un movimiento dulce del alma y la otra de un movimiento brusco y rudo; la primera era el placer y la segunda el sufrimiento ó pesar. Como el placer de los sentidos produce con evidencia impresiones más vivas que el placer intelectual, la lógica inexorable del pensamiento helénico condujo á Aristipo á deducir que el placer del cuerpo vale más que el placer del espíritu, que el sufrimiento físico es peor que el sufrimiento moral, y Epicuro imaginó hasta un sofisma para justificar tal doctrina. Por último, Aristipo profesó formalmente que el fin verdadero de la vida no es la felicidad como resultado durable de numerosas y agradables sensaciones, sino el placer sensual de cada momento. Sin duda que tal felicidad es buena, pero también es preciso que emane de sí misma, la cual no puede ser otra que el fin que el hombre se propone. Ningún sensualista de la antigüedad ni de los tiempos modernos fué, en moral, más consecuente que Aristipo; su vida es el mejor comentario de su doctrina.



Sócrates y su escuela habían hecho de Atenas el centro de las aspiraciones filosóficas. Si es de Atenas de donde parte la gran reacción contra el materialismo, también en dicha ciudad es donde se manifiestan las consecuencias morales de ese sistema con una intensidad bastante para provocar aquella reacción, en la que Platón y Aristóteles obtuvieron la victoria decisiva. Atenas no debió de tener atractivos para Demócrito: «Estuve, ha dicho, en esta ciudad y nadie me conoció.» Hombre célebre, iría, pues, al nuevo y brillante albergue de la ciencia para estudiar de cerca el movimiento que allí se manifestaba, y se volvería á marchar silenciosamente sin darse á conocer; por lo demás, es posible que el serio y vasto sistema de Demócrito influyese en esta época de fermentación intelectual de un modo no tan inmediato como ciertas teorías menos lógicas pero más fáciles de comprender de ese materialismo que, en el sentido lato de la palabra, dominaba en todo el período anterior á Sócrates. La sofística, así en su buen sentido como en el malo, encontró en Atenas un terreno favorable porque, después de las guerras médicas y bajo el influjo de las nuevas ideas, se produjo allí una revolución que había penetrado ya en todas las capas sociales.

Gracias á la poderosa dirección de Pericles, el Estado adquiere la conciencia de su misión; el comercio y el dominio de los mares favorecieron el desarrollo de los intereses materiales; el espíritu emprendedor de los atenienses alcanzó grandiosas proporciones y la época en que Protágoras enseñaba su doctrina estaba muy cercana cuando se elevaron las imponentes construcciones de la Acrópolis. La rigidez primitiva había desaparecido; el arte, realizando lo bello, alcanzó esa sublimidad de estilo que se manifiesta en las obras de Fidias; el oro y el marfil se emplearon en las maravillosas estatuas de Palas Partenopea y Júpiter Olímpico y, cuando la fe comenzaba á vacilar en todas las clases sociales, las procesiones en

honor de los dioses desplegaban una pompa y una magnificencia hasta entonces desconocidas. Es verdad que en todos conceptos Corinto era más material y más lujosa que Atenas, pero no era, como ésta, la ciudad de los filósofos; en Corinto se produjo una apatía intelectual y un desbordamiento de sensualismo que favorecieron y aun originaron las formas tradicionales del culto politeísta. Así es cómo en la antigüedad se manifiestan claramente las conexiones entre el materialismo teórico y el práctico tanto como las disidencias que les separan.

Si por materialismo práctico se entiende la inclinación dominante hacia el lucro y los placeres materiales, pronto vemos dirigirse contra él al materialismo teórico y á toda tendencia del espíritu hacia el conocimiento; hasta podemos decir que, por su severa simplicidad, los grandes sistemas materialistas de la antigüedad son mucho más propios que el idealismo soñador, que degenera en pura ilusión en seguida, para alejar el espíritu de las cosas bajas y vulgares é imprimirle una dirección durable hacia cuestiones dignas de su estudio. Sobre todo, las tradiciones religiosas, productos acaso de una aspiración á lo ideal, se mezclan fácilmente en el transcurso de los siglos con las opiniones materiales y groseras de las multitudes (abstracción hecha de ese «materialismo del dogma», que se halla en toda ortodoxia que ha echado profundas raíces), por poco que se prefiera el lado puramente material de la doctrina al espíritu que la ha dado nacimiento. El simple análisis de las tradiciones no remediaría tampoco ese vicio, porque no basta la instrucción para transformar masas de hombres en filósofos; por otra parte, no hay religión alguna, por petrificada que esté, cuyas sublimes formas no sean capaces de hacer surgir en el espíritu alguna centella de la vida ideal. Cabe formarse un concepto muy distinto del materialismo moral, siendo indispensable considerar en él un sistema de moral que hace nacer las acciones morales del

hombre de las diversas emociones de su espíritu, y que determina su conducta, no por una idea absoluta é imperiosa, sino por la tendencia hacia un estado deseado; esta moral puede llamarse materialista porque, como el materialismo teórico, descansa en la materia en oposición á la forma. Sin embargo, no se trata aquí de la materia de los cuerpos exteriores ni de la cualidad de la sensación como materia de la conciencia teórica, sino de los materiales elementales de la actividad práctica, de los instintos y de los sentimientos de placer ó de pesar; puede decirse que no hay en esto más que una analogía y no una evidente uniformidad de dirección, pero la historia nos muestra casi siempre esta analogía lo bastante poderosa para explicar la conexión de los sistemas. Un materialismo moral de este género completamente desarrollado, no sólo no tiene nada de innoble, sino que, como por una necesidad interior, parece también conducirnos á las manifestaciones más grandes y sublimes de la existencia y al amor de dichas manifestaciones, sentimientos mucho más superiores que el deseo vulgar de felicidad; además, una moral ideal, si es completa, no impide preocuparse de la felicidad de los individuos y en la armonía de sus inclinaciones.

Ahora bien, en el desenvolvimiento histórico de los pueblos no se trata simplemente de una moral idealista, sino de fórmulas morales, tradicionales, bien determinadas; fórmulas que se trastornan y vacilan por cada principio nuevo que aparece; porque en el hombre vulgar no descansan sobre una meditación abstracta, son producto de la educación y constituyen el patrimonio intelectual transmitido por numerosas generaciones. Sin embargo, la experiencia parece enseñarnos hasta ahora que toda moral materialista, por pura que sea, obra como factor disolvente, sobre todo en las épocas de transformación y transición, mientras que las revoluciones y renovaciones importantes y durables sólo triunfan con la ayuda de las

nuevas ideas morales. Son ideas morales de este género las que Platón y Aristóteles aportaron en la antigüedad, las cuales ni penetraron en el pueblo ni se las apropiaron las viejas fórmulas de la religión nacional; esas concepciones de la filosofía helénica no tuvieron influencia profunda más que en el desenvolvimiento del cristianismo de la Edad Media.

Cuando Protágoras fué expulsado de Atenas por haber comenzado su libro acerca de los dioses con estas palabras: «En cuanto á los dioses, ignoro si existen ó no existen», era demasiado tarde para salvar los intereses conservadores, á favor de los cuales Aristófanes había empleado inútilmente su influencia en el teatro; ni aun la condena de Sócrates pudo contener el movimiento de las inteligencias. Desde la época de la guerra del Peloponeso, á poco de la muerte de Pericles, la gran revolución comenzada principalmente por los sofistas transformó por completo la vida de los atenienses. La historia no ofrece ejemplo semejante de una disolución tan rápida como la de Atenas; mas por instructiva que pueda ser esta evolución histórica, hay que guardarse bien de sacar falsas consecuencias de ella. Tan largo tiempo como un Estado mantiene sus antiguas tradiciones y se desenvuelve con la sabia moderación que Atenas antes de Pericles, los ciudadanos se sienten unidos para defender contra los otros Estados los intereses exclusivos de su país. Enfrente de este patriotismo estrecho la filosofía de los sofistas y de la escuela cirenaica tiene visos de cosmopolita. A favor de un reducido número de razonamientos el pensador abraza de un solo golpe de vista un conjunto de verdades cuya aplicación en la historia universal exige algunos millares de años. La idea cosmopolita puede, pues, ser verdadera en general y perniciosa en particular, porque paraliza el interés que los ciudadanos tienen por el Estado y, por consecuencia, la vitalidad del Estado mismo. La conservación de las

tradiciones es un obstáculo para la ambición y el talento de los individuos; suprimirlas es hacer del hombre la medida de todas las cosas; sólo la tradición puede impedirlo; pero la tradición es el absurdo, porque la reflexión impulsa sin cesar á la renovación. Así lo comprendieron bien pronto los atenienses, no sólo los filósofos sino también sus más ardientes adversarios, los cuales á su vez aprendieron á razonar, á criticar, á discutir y á hacer teorías. Los sofistas crearon también el arte demagógico, enseñando la elocuencia con el único objeto de dirigir la multitud según el espíritu y el interés del orador.

Como las aseveraciones contradictorias son igualmente verdaderas, muchos secuaces de Protágoras se obstinaron en poner en evidencia el derecho individual é introdujeron una especie de derecho moral del más fuerte. Lo cierto es que los sofistas poseían una gran habilidad en el arte de influir en los espíritus y una profunda sagacidad psicológica, sin que sus remuneraciones, comparadas con los honorarios de nuestros días, fuesen más allá de la relación del capital con el interés; además, no se pensaba tanto en pagarles su trabajo como en poseer á cualquier precio un arte tan necesario al hombre. Aristipo, que vivía en el siglo IV (antes de J. C.) era ya un verdadero cosmopolita; la corte de los tiranos era su residencia favorita y más de una vez encontró á Platón, su antípoda intelectual, en casa de Dionisio de Siracusa, quien le estimaba más que á los otros filósofos porque sabía sacar partido de todo, y sin duda también porque se prestaba mejor á los caprichos del déspota. Aristipo admitía con Diógenes *el perro*, que nada de cuanto es natural es vergonzoso, por lo que la malicia popular le llamaba también á Aristipo *el perro real*; no había en este modo de pensar coincidencia fortuita alguna, sino más bien una similitud de principios que subsiste á pesar de la diversidad en las conclusiones de ambos filósofos. Aristipo vivía sin necesidades porque tenía siempre lo necesario y, bajo los ha-

rapos del mendigo, no hubiera sentido su existencia menos segura ni menos dichosa que en medio de las pompas reales.

El ejemplo de los filósofos que se complacían en residir en las cortes extranjeras y encontraban ridículo servir exclusivamente el interés particular de un solo Estado, fué seguido bien pronto por los embajadores de Atenas y de otras muchas repúblicas; ningún Demóstenes pudo ya desde entonces salvar la libertad de Grecia. En cuanto á la fe religiosa conviene hacer notar que, al mismo tiempo que disminuía en el pueblo por la influencia de las obras dramáticas de Eurípides, surgían nuevos y numerosos misterios. La historia nos muestra á cada paso que, cuando la clase instruida comienza á burlarse de los dioses ó que la noción de éstos se convierte en puras abstracciones filosóficas, la multitud medio ilustrada se vuelve indecisa é inquieta, se aficiona á toda clase de locuras y prueba elevarlas á la altura de una religión. Los cultos asiáticos, con sus ritos extraños y á veces inmorales, obtuvieron el éxito más grande; los de Cibele y Kottitos, el de Adonis y las profecías órficas que se apoyaban en los libros santos descaradamente apócrifos, se propagaron en Atenas como en el resto de Grecia; así comenzó la gran fusión religiosa que desde la expedición de Alejandro unió el Oriente al Occidente y cuya unión había de preparar y facilitar tan poderosamente la expansión del cristianismo.

El arte y la ciencia no se modificaron menos bajo el imperio de las doctrinas sensualistas; los sofistas popularizaron las ciencias empíricas; estos hombres, que estaban dotados, la mayor parte, de una vasta erudición y eran en absoluto dueños de un conjunto de conocimientos sólidamente adquiridos, estaban siempre dispuestos á ponerlos en práctica, y, aunque no investigaban las ciencias físicas y naturales, fueron sus constantes vulgarizadores; en cambio, á ellos se debe la creación de la Gra-

mática y el desarrollo de una prosa modelo, tal como la época exigía que se substituyese la forma ya estrecha de la antigua lengua poética; á ellos se deben, sobre todo, los grandes perfeccionamientos del arte oratorio; bajo el influjo de los sofistas la poesía cayó poco á poco de su altura ideal y, tanto por la forma como por el fondo, se aproxima al carácter de la poesía moderna; el arte de tener en suspenso la curiosidad y los rasgos espirituales y patéticos se reproducían cada vez más en las obras literarias. Ninguna historia mejor que la de los helenos prueba que, según una ley natural del desenvolvimiento humano, el bien y lo bello no son fijos y durables; no por eso hay derecho á hablar de: «el heno á la mañana verde, seco á la tarde», porque es ley de la eflorescencia misma el que las flores se marchiten y las plantas se dessequen, y, en este concepto, Aristipo estaba á la altura de su época al enseñar que no se es dichoso más que en el momento del placer.

### CAPÍTULO III

#### La reacción contra el materialismo y el sensualismo. Sócrates, Platón y Aristóteles.

Retroceso indudable y progreso dudoso de la escuela ateniense opuesta al materialismo.—El tránsito de la individualidad á la generalidad le preparan los sofistas.—Las causas del desarrollo de los sistemas opuestos y la simultaneidad de grandes progresos al lado de elementos reaccionarios.—Estado de los espíritus en Atenas.—Sócrates reformador religioso.—Conjunto y tendencia de su filosofía.—Platón: tendencia y desenvolvimiento de sus ideas.—Su concepción de la generalidad.—Las ideas y el mito al servicio de la especulación.—Aristóteles no es empírico, sino sistemático.—Su teleología.—Su teoría de la substancia; la palabra y la cosa—Su método.—Ensayo crítico acerca de la filosofía aristotélica.

Si no viéramos más que una reacción contra el materialismo y el sensualismo en las obras de la especulación helénica que habitualmente se miran como las más sublimes y perfectas, correríamos el peligro de despreciarlas y criticarlas con el mismo tono acre que de ordinario se emplea al tratar del materialismo. En efecto: á poco que olvidásemos los otros aspectos de esta gran crisis filosófica, nos encontraríamos en presencia de la más deplorable reacción frente á una escuela filosófica que, teniendo conciencia de su derrota y de la superioridad intelectual de sus adversarios, se levanta pretendiendo la victoria y queriendo substituir las ideas más exactas, que lo iluminaban todo, con opiniones sólo reproducidas bajo una forma nueva y con una magnificencia y un vigor hasta entonces desconocidos, pero también con su carácter primitivo y pernicioso, los viejos errores del pensamiento antifilosófico.

El materialismo deducía los fenómenos naturales de

mática y el desarrollo de una prosa modelo, tal como la época exigía que se substituyese la forma ya estrecha de la antigua lengua poética; á ellos se deben, sobre todo, los grandes perfeccionamientos del arte oratorio; bajo el influjo de los sofistas la poesía cayó poco á poco de su altura ideal y, tanto por la forma como por el fondo, se aproxima al carácter de la poesía moderna; el arte de tener en suspenso la curiosidad y los rasgos espirituales y patéticos se reproducían cada vez más en las obras literarias. Ninguna historia mejor que la de los helenos prueba que, según una ley natural del desenvolvimiento humano, el bien y lo bello no son fijos y durables; no por eso hay derecho á hablar de: «el heno á la mañana verde, seco á la tarde», porque es ley de la eflorescencia misma el que las flores se marchiten y las plantas se dessequen, y, en este concepto, Aristipo estaba á la altura de su época al enseñar que no se es dichoso más que en el momento del placer.

### CAPÍTULO III

#### La reacción contra el materialismo y el sensualismo. Sócrates, Platón y Aristóteles.

Retroceso indudable y progreso dudoso de la escuela ateniense opuesta al materialismo.—El tránsito de la individualidad á la generalidad le preparan los sofistas.—Las causas del desarrollo de los sistemas opuestos y la simultaneidad de grandes progresos al lado de elementos reaccionarios.—Estado de los espíritus en Atenas.—Sócrates reformador religioso.—Conjunto y tendencia de su filosofía.—Platón: tendencia y desenvolvimiento de sus ideas.—Su concepción de la generalidad.—Las ideas y el mito al servicio de la especulación.—Aristóteles no es empírico, sino sistemático.—Su teleología.—Su teoría de la substancia; la palabra y la cosa—Su método.—Ensayo crítico acerca de la filosofía aristotélica.

Si no viéramos más que una reacción contra el materialismo y el sensualismo en las obras de la especulación helénica que habitualmente se miran como las más sublimes y perfectas, correríamos el peligro de despreciarlas y criticarlas con el mismo tono acre que de ordinario se emplea al tratar del materialismo. En efecto: á poco que olvidásemos los otros aspectos de esta gran crisis filosófica, nos encontraríamos en presencia de la más deplorable reacción frente á una escuela filosófica que, teniendo conciencia de su derrota y de la superioridad intelectual de sus adversarios, se levanta pretendiendo la victoria y queriendo substituir las ideas más exactas, que lo iluminaban todo, con opiniones sólo reproducidas bajo una forma nueva y con una magnificencia y un vigor hasta entonces desconocidos, pero también con su carácter primitivo y pernicioso, los viejos errores del pensamiento antifilosófico.

El materialismo deducía los fenómenos naturales de

leyes invariables y absolutas; la reacción le opone una razón antropomórfica que no sin repugnancia concede á la necesidad la parte que la corresponde, quebrantando la base de todo estudio de la naturaleza que reemplaza con el instrumento elástico del capricho y de la fantasía (23). El materialismo concebía la finalidad como la flor más brillante de la naturaleza, pero sin sacrificar la unidad de su principio de explicación; la reacción combate con fanatismo á favor de una teleología que, aun bajo sus formas más brillantes, no oculta más que un vulgar antropofornismo, cuya eliminación radical es la condición indispensable de todo progreso científico (24). El materialismo daba la preferencia á las investigaciones matemáticas y físicas, es decir, á los estudios que han permitido realmente al espíritu humano elevarse por vez primera á nociones de un valor durable; la reacción principia por desechar en absoluto el estudio de la naturaleza en provecho de la ética y, cuando con Aristóteles modera la dirección á que se había abandonado, la falsea por completo con la intrusión irreflexiva de las ideas morales (25). Si en estos puntos el movimiento reaccionario es innegable, es muy dudoso ver un progreso en la gran escuela filosófica ateniense que representa la más evidente oposición contra el materialismo y el sensualismo. Á Sócrates le debemos la notable teoría de las *definiciones*, la cual presupone una concordancia imaginaria entre la palabra y el objeto; á Platón el método engañoso que, estableciendo una hipótesis sobre otra más general todavía, encuentra *la más grande certidumbre en la más grande abstracción*; y, á Aristóteles, las sutiles combinaciones de la *posibilidad* y de la *realización* así como la concepción quimérica de un sistema completo destinado á abarcar todo el saber verdadero. Los resultados obtenidos por la escuela ateniense ejercen todavía en nuestro tiempo un grande influjo, sobre todo en Alemania; admitido esto, es inútil insistir largamente en demostrar la

importancia histórica de dicha escuela; pero esta importancia histórica, ¿ha sido un bien ó un mal?

El examen de esos sistemas, considerados en sí mismos y en su oposición meramente teórica contra el materialismo, nos obliga á formular un juicio desfavorable, y aun pudiéramos ir más lejos. Se dice con frecuencia que con Protágoras principia la disolución de la antigua filosofía griega y que desde entonces fué necesario asentarla sobre una nueva base, como lo hizo Sócrates, refiriendo la filosofía al conocimiento de sí mismo; bien pronto hemos de ver hasta qué punto la historia de la civilización autoriza opinión semejante; opinión que no puede fundarse más que en el estudio general de la vida intelectual de los griegos. La filosofía, y más que nada la filosofía teórica, tomada en sí misma, no puede, sin embargo, suprimirse por la invención de un sistema exacto, repitiendo una vez más la serie de sus precedentes errores; se pudiera, sin duda, llegar á la misma idea estudiando, por ejemplo, la evolución filosófica de Kant á Fichte; pero todos esos fenómenos deben explicarse por la historia total de la civilización, porque la filosofía no se da nunca aislada en la vida intelectual de un pueblo cualquiera.

Considerando la cuestión en su relación puramente teórica, el relativismo de los sofistas era un progreso real en la teoría del conocimiento, y, lejos de ser el fin de la filosofía, fué más bien su verdadero comienzo. Este progreso se manifiesta, sobre todo, en la ética; porque esos mismos sofistas, que parecen destruir la base de toda moral, anhelaban ser precisamente maestros en la virtud y en la ciencia política, reemplazando lo que es bueno en sí por lo que es útil al Estado; esto se asemeja de un modo singular á la regla fundamental de la ética de Kant: «Obra de tal suerte que los principios de tus acciones puedan ser al mismo tiempo la base de una legislación universal». En buena lógica, no se hubiera debido pasar entonces de lo particular á lo general, y, considerando sólo el punto

de vista abstracto, se hubiera obtenido ese progreso sin sacrificar los resultados adquiridos por el relativismo é individualismo de los sofistas. En el fondo ese progreso se ha realizado en lo moral desde que la virtud, después de la desaparición de las reglas subjetivas tomadas de una autoridad exterior, en lugar de ser sencillamente eliminada se refiere al principio de la conservación y mejoramiento de la sociedad humana; los sofistas entraron en este camino sin tener conciencia del alcance filosófico de tal innovación; pero su enseñanza, ¿no lo dejaba entrever? Si no se consiguió punto tan culminante, por lo menos se caminaba por un terreno sólido y seguro.

Sócrates declaró la virtud una ciencia; en teoría, ¿es realmente este principio superior al sistema de los sofistas? ¿Cuál es, en efecto, el sentido preciso de la idea objetiva del bien? En esto los diálogos de Platón nos ilustran tan poco como los escritos de los alquimistas acerca de la piedra filosofal. Si por ciencia de la virtud se entiende el conocimiento de los verdaderos móviles de nuestros actos, esta ciencia se concilia fácilmente con el interés general de la sociedad. Si se objeta con Sócrates que el hombre, arrastrado por sus pasiones, peca únicamente porque no tiene conciencia de las consecuencias amargas de un placer momentáneo, ningún sofista negará que el hombre, bastante bien organizado para que esta conciencia no le falte nunca, sea tan bueno como el primero; pero para un hombre así dispuesto, la mejor moral, aun en el sentido puramente subjetivo é individual, equivale al bien; no escogerá lo mejor porque tenga la ciencia abstracta del bien, sino porque en el momento de la elección se hallaba en un estado psicológico diferente del estado en que se encuentra el hombre que no sabe dominarse. En todo caso, de las reflexiones inspiradas en semejantes ejemplos podría deducirse, aun para los individuos, la necesidad de una definición general del bien abrazando sus distintas circunstancias. Demócrito había

ya entrevisto la posibilidad de llegar á tal definición. Un discípulo de Demócrito y Protágoras que hubiera sabido escapar por la tangente de la filosofía de estos dos hombres, en vez de seguir á Sócrates en su evolución, hubiera podido llegar perfectamente á este aforismo: «El hombre es la medida de las cosas: el individuo en un momento dado por un fenómeno dado y, el hombre, en tanto que-medio, por un conjunto de fenómenos».

Protágoras y Prodicus bosquejaron también las ciencias gramatical y etimológica, y no podemos determinar la parte que les pertenece de cuanto hoy se atribuye á Platón y á Aristóteles; nos basta saber que los sofistas habían llamado ya la atención acerca de las palabras y su significación, pues, por regla general, la palabra es el signo de un conjunto de sensaciones; ¿no llegaríamos así al camino que conduce á las ideas generales tal como las comprendía el nominalismo de la Edad Media? Sin duda en semejante teoría la idea general no llegaría á ser más real ni más cierta que la idea particular, sino, por el contrario, más incierta y más lejana de su objeto y, á despecho de Platón, tanto más incierta cuanto más general fuese. Las acciones humanas, consideradas en el sentido estricto individualista, son todas igualmente buenas; sin embargo, los sofistas las clasificaron en laudables y vituperables según su relación con el interés general del Estado; ¿no hubieran podido también clasificar en normales y anormales, desde el punto de vista del pensamiento general, las percepciones que en sí mismas son todas igualmente verdaderas? El hecho de que la sensación individual es sólo verdadera, es decir, cierta, en la rigurosa acepción de la palabra, no hubiera quedado menos inmutable; pero, sin negar nada, se habría levantado una escala gradual de las percepciones según su valor en las relaciones mutuas de los hombres. Por último, si hubiesen querido aplicar á las ideas generales precitadas, tomadas en el sentido nominalista, otra escala parecida, indicando los va-

lores relativos, se habría llegado, por una necesidad casi invencible, á la idea de la verosimilitud; ¡tanto se acercaban los sofistas griegos á lo que se puede considerar como el punto más maduro del pensamiento moderno! El camino del desenvolvimiento parecía abierto; ¿por qué triunfó la gran revolución que durante miles de años extravió al mundo en el dédalo del idealismo platónico?

Vamos á dejar entrever la respuesta á dicha cuestión. No existe desenvolvimiento de filosofía alguna que no resulte de oposiciones ó de seguir una línea recta; no hay más que hombres que se ocupan de filosofía y que, con todas sus doctrinas, no son por eso el espíritu de su época; la seductora apariencia de un desenvolvimiento por oposición, tal como le admite Hegel, descansa precisamente en este hecho: que los pensamientos que dominan en un siglo ó las ideas filosóficas de un siglo no expresan más que una parte del pensamiento total de los pueblos; paralelamente á la dirección de las ideas filosóficas hay corrientes por completo distintas, tanto más poderosas cuanto menos aparecen á la superficie y que de pronto se hacen fuertes y arrollan á la primera. Las ideas que se anticipan mucho á su época corren el riesgo de desaparecer en seguida; tienen primero necesidad de fortalecerse luchando penosamente contra una reacción para seguir después con más energía su marcha hacia adelante; pero, ¿cómo se realiza esta evolución? Cuanto más los hombres de ideas ó sistemas nuevos se apresuran á ampararse en la opinión pública tanto más las ideas tradicionales que predominan en los cerebros de sus contemporáneos les oponen una resistencia más enérgica; ofuscada y aturdida, por decirlo así, la preocupación reinante se revuelve violenta para rechazar y vencer el nuevo principio y le atormenta, ya persiguiéndole ó oprimiéndole, ó bien oponiendo otras concepciones; si estas nuevas concepciones intelectuales son vacías y nulas, si no están inspiradas más que en el odio al progreso, sólo lo-

grarán el fin que se proponen imitando al jesuitismo en sus luchas contra la reforma, recurriendo á la astucia, á la violencia y á la vulgar manía de las persecuciones; pero si persiguiendo en absoluto un designio reaccionario poseen un germen de vitalidad, una fuerza capaz de realizar ulteriores progresos, aunque desde otro punto de vista puedan ofrecernos á menudo fenómenos más brillantes y atractivos que un sistema arrogante con la posesión de verdades nuevas, lo que ocurre con alguna frecuencia, se paraliza después de un éxito brillante hasta hacerse incapaz de desenvolver fructuosamente los resultados obtenidos. Tal era la situación de los espíritus en Atenas cuando Sócrates empezó á combatir á los sofistas.

Más arriba dijimos cómo desde el punto de vista abstracto hubieran podido desenvolverse las ideas de los sofistas, pero es difícil señalar las causas que tal vez hubiesen conducido á este resultado sin la intervención de la reacción socrática; los grandes sofistas estaban como embriagados con sus éxitos prácticos; su relativismo ilimitado, la vaga admisión de una moral civil sin principio alguno en su base y la flexibilidad de un individualismo que se arroga en todas ocasiones el derecho de negar ó tolerar, según las conveniencias del momento, constituían un excelente método para formar esos «hombres de Estado prácticos» aferrados á lo conocido que en todo país, desde la antigüedad hasta nuestros días, han puesto sus miras sobre todo en los triunfos externos; no hay, pues, que maravillarse de que los sofistas se fueran inclinando cada vez más de la filosofía á la política y de la dialéctica á la retórica; es más, en Gorgias la filosofía se relega ya á sabiendas al simple papel de escuela preparatoria de la vida práctica. En tales condiciones es muy natural que la segunda generación de los sofistas no manifestase la menor tendencia á desenvolver la filosofía en la dirección de los resultados adquiridos por Protágoras y que no se haya elevado al principio del nominalismo y del empiris-



mo moderno, dejando á un lado las generalidades míticas y trascendentes que hizo prevalecer Platón. Los sofistas jóvenes se distinguieron, por el contrario, exagerando descaradamente el principio de lo arbitrario y sobrepudiando á sus maestros con la invención de una teoría cómoda para los que ejercían el poder en los Estados de Grecia. La filosofía de Protágoras sufrió, pues, un movimiento de retroceso y los espíritus serios y profundos se apartaron de esta dirección.

Todas estas variaciones del pensamiento filosófico no llegan sin duda alguna al materialismo grave y severo de Demócrito, quien como hemos visto no fundó escuela, lo que no se debe atribuir á sus tendencias é inclinaciones naturales sino al carácter de su época. Ante todo, el materialismo, con su creencia en los átomos existiendo en toda la eternidad, lo había ya abandonado el sensualismo que no admitía ninguna cosa en sí más allá del fenómeno; ahora bien, hubiera sido preciso un gran progreso para que, dejando muy atrás los resultados de la filosofía sensualista, introdujese de nuevo el átomo como idea necesaria en otro sistema hasta entonces desconocido, dejando de este modo á las investigaciones físicas la base en que deben descansar; además, en esta época desapareció el gusto por las investigaciones objetivas en general; también pudiera considerarse á Aristóteles casi como el verdadero sucesor de Demócrito, aunque si bien es cierto que el primero utiliza los resultados que obtuvo el segundo, este sucesor desnaturaliza los principios de donde se derivan aquellos resultados; pero durante la brillante época de la juvenil filosofía ateniense, las cuestiones morales y lógicas tuvieron tal preponderancia que se olvidaron todas las demás. ¿De dónde viene esta preponderancia de la moral y de la lógica? Respondiendo á esta pregunta veremos de qué principio nació la nueva tendencia filosófica, principio que la comunicó tanta energía que la elevó muy por encima de una simple reacción

contra el materialismo y el sensualismo; pero aquí no pueden separarse el sujeto del objeto, la filosofía de la historia de la civilización si se quiere saber por qué ciertas novedades filosóficas han tenido una importancia tan decisiva. Sócrates fué quien dió el color á la nueva tendencia, Platón la imprime el sello idealista y Aristóteles, combinándola con los elementos empíricos, crea ese sistema enciclopédico que había de esclavizar el pensamiento durante tantos siglos; la reacción contra el materialismo llega en Platón á su punto culminante y el sistema de Aristóteles combate después las ideas materialistas con la mayor pertinacia; pero el ataque comenzó por uno de los hombres más notables de que hace mención la historia, por un hombre de una originalidad y de una grandeza de carácter admirables: por Sócrates el ateniense.

Todos los retratos de Sócrates nos le representan como un hombre de gran energía física é intelectual, de naturaleza ruda, tenaz, severo consigo mismo, exento de necesidades, valeroso en la lucha, soportando admirablemente las fatigas y, cuando era preciso, hasta los excesos en los banquetes de sus amigos, á despecho de su habitual temperancia; su dominio sobre sí mismo no era la tranquilidad natural de un alma en la cual nada hay que dominar sino la superioridad de una grande inteligencia sobre un temperamento de un sensualismo ardiente y fogoso (26). Sócrates concentró todas sus facultades, todos sus esfuerzos y todo el secreto ardor de su pensamiento en el estudio de un reducido número de cuestiones importantes. La sinceridad que le animaba y el celo intenso que sentía, dieron á su palabra una influencia prodigiosa; sólo él, entre todos los hombres, pudo hacer avergonzarse á Alcibiades; lo patético de sus discursos, sin ornamento alguno, arrancaba lágrimas á su impresionable auditorio. Sócrates era un apóstol aguijoneado por el deseo de comunicar á sus conciudadanos, y principalmente á la

juventud, el fuego que le abrasaba; su obra le parecía santa, y, al través de la maliciosa ironía de su dialéctica, se traslucía la convicción enérgica de quien no conoce ni aprecia más que las ideas que le preocupan. Atenas era una ciudad piadosa y Sócrates un hombre del pueblo; por más ilustración que tuviese, su concepción del mundo era eminentemente religiosa; su teoría teleológica de la naturaleza, la cual profesaba con ardor por no decir con fanatismo, era para él una demostración de la existencia y de la acción de los dioses; por lo demás, la necesidad de ver á los dioses actuando y gobernando á la manera humana, puede considerarse como el principal origen de toda teleología.

No debemos admirarnos grandemente, á pesar de lo dicho, de que semejante hombre fuera condenado á muerte por ateísmo; en todos los tiempos han sido los reformadores creyentes los crucificados y quemados, no los librepensadores, hombres de mundo; y ciertamente, Sócrates era un reformador en religión como en filosofía. En suma: el espíritu de la época reclamaba sobre todo la depuración de las ideas religiosas; no sólo los filósofos, sino también las principales castas sacerdotales de Grecia, se esforzaron en conservar los mitos para la crédula multitud, representando á los dioses con una esencia más espiritual, coordinando y fundiendo la diversidad de cultos locales en la unidad de un principio teológico; se trató, sobre todo, de dar una preponderancia universal á las divinidades nacionales tal como Júpiter Olímpico y más que nada al Apolo de Delfos (27); estas tendencias se acomodaban hasta cierto punto con las concepciones religiosas de Sócrates, y cabe preguntar si la singular respuesta del oráculo de Delfos proclamando á Sócrates el más sabio de los helenos no sería una secreta aprobación de su creyente racionalismo. La costumbre de este filósofo de discutir públicamente las más espinosas cuestiones con el objeto, confesado por él mismo, de influir

en sus conciudadanos, permitía con facilidad denunciarle al pueblo como un enemigo de la religión; la gravedad religiosa de este grande hombre caracteriza toda su conducta, así en su vida como al llegar la hora de su muerte, hasta el punto de dar á su personalidad una importancia casi superior á su doctrina y de transformar á sus educandos en discípulos deseosos de propagar por todas partes el fuego de su entusiasmo sublime. Desafiando como magistrado las pasiones del pueblo soliviantado, negándose á obedecer á los treinta tiranos (28) por ser fiel al sentimiento del deber y desdeñando, por respeto á la ley, huir, en vísperas de ser condenado, para afrontar con tranquilidad la muerte, Sócrates demostró, de una manera brillante, que su vida y su doctrina estaban ligadas con lazos indisolubles.

En esos últimos tiempos se ha creído explicar la importancia filosófica de Sócrates diciendo que no se limitó al papel de moralista, sino que por la novedad de algunas de sus teorías contribuyó eficazmente al desarrollo de la filosofía; á esto no hay nada que objetar; sólo diremos que todas esas novedades, con sus cualidades y defectos, tienen sus raíces en las ideas teológicas y morales que guiaron á Sócrates en toda su conducta. Se preguntará quizá cómo Sócrates, que renunció á meditar acerca de la esencia de las cosas, llegó á hacer del hombre, considerado como ser moral, el objeto principal de su filosofía; él mismo y sus discípulos respondieron á esta cuestión diciendo que en su juventud se habían ocupado también de física, pero que en este terreno todo les había parecido tan dudoso que desecharon como inútiles esta clase de investigaciones; conforme á la respuesta del oráculo de Delfos tenía como punto más importante el conocerse á sí mismo, así que, según él, el conocimiento de sí mismo conducía á ser tan virtuoso cuanto es posible serlo. Dejando á un lado la cuestión de si Sócrates estudió realmente y con ardor las ciencias físicas, como se dice en las satíricas

escenas de Aristófanes, en el período de su vida que conocemos por Platón y Jenofonte, no existe referencia alguna acerca de este género de estudios. Platón refiere que Sócrates había leído muchos escritos de filósofos anteriores á él sin que le satisficiera ninguno; que un día estudiando las obras de Anaxágoras halló que este filósofo atribuía la creación del mundo á la «razón» y tuvo una alegría muy grande pensando que Anaxágoras iba á explicarle cómo todas las armoniosas disposiciones de la creación emanaban de la razón, probándole, por ejemplo, que si la tierra tenía la forma de un disco era por ser esto lo mejor y que si era el centro del universo es porque así debiera de ser por un motivo excelente, etc., etc.; pero que le desencantó profundamente cuando vió que Anaxágoras se limitaba á hablar de las causas naturales; era como si alguno, queriendo exponer las razones de la prisión de Sócrates, se hubiese contentado con explicar por las reglas de la anatomía y de la fisiología la posición del prisionero en su lecho y dónde estaba sentado, en vez de hablar del juicio y la sentencia que le habían conducido á la prisión y del pensamiento que le decidió á ir á ella, desdenando la fuga, esperando el cumplimiento de su destino.

Por este ejemplo se ve que Sócrates tenía una idea preconcebida al emprender la lectura de los escritos referentes á las investigaciones físicas; estaba convencido de que la razón creadora del mundo procede como la razón humana y, aunque reconociendo en aquélla una superioridad infinita á la nuestra, creía que podíamos asociarnos á la realización de sus pensamientos; parte del hombre para explicar el mundo, no de las leyes de la naturaleza para explicar al hombre, suponiendo por lo tanto en los fenómenos de la naturaleza la misma oposición entre los pensamientos y los actos, entre el plan y la ejecución material que hallamos nosotros en nuestra misma conciencia. En todas partes percibimos una activi-

dad semejante á la del hombre; es preciso que exista primeramente un plan y un fin, y después aparecen la materia y la fuerza que ha de ponerla en movimiento; aquí se ve, en realidad, cuán socrático era también Aristóteles con su oposición de la forma y la materia y con su predominio de las causas finales. Sin disertar nunca de física, Sócrates, en el fondo, ha trazado á esta ciencia el camino por donde debía marchar más tarde con tan perseverante tenacidad. Pero el verdadero principio de su concepción del universo es la teología; es preciso que el arquitecto de los mundos sea una persona que el hombre pueda concebir y figurarse, aun cuando no comprenda todos sus actos; hasta esta expresión, en apariencia impersonal, «la razón» lo ha hecho todo, recibe inmediatamente un sello religioso de antropomorfismo absoluto bajo el cual se considera el trabajo de dicha razón; hasta en el Sócrates de Platón encontramos (y este detalle debe ser auténtico) las palabras razón y Dios como perfectamente sinónimas.

No nos admiremos de que, en estas cuestiones, Sócrates se funde en las ideas esencialmente monoteístas; tal era el espíritu de su época; cierto que este monoteísmo no se plantea en parte alguna como dogmático, al contrario, siempre se mantiene la pluralidad de los dioses; pero esta preponderancia del dios, considerado como el creador y conservador del mundo, hace descender á las otras divinidades á un rango completamente inferior que, en muchas teorías, no se tiene en cuenta. Pudiéramos de este modo llegar hasta admitir que en la incertidumbre de las investigaciones físicas Sócrates deploraba sólo la imposibilidad, hartamente manifiesta, de explicar la completa construcción de los mundos por los principios de la finalidad racional que había buscado inútilmente en los escritos de Anaxágoras. En efecto: dondequiera que Sócrates habla de las causas eficientes, éstas son para él algo muy indiferente é insignificante, y se comprende si ve en ellas, no las

leyes generales de la naturaleza, sino los simples instrumentos de una razón pensadora que obra como una persona; cuanto más elevada y poderosa aparece esta razón tanto más su instrumento es indiferente é insignificante, y por eso Sócrates mira con tanto menosprecio el estudio de las causas exteriores. Aquí se ve que hasta la doctrina de la identidad del pensamiento y el sér tienen en el fondo una misma raíz teológica, porque supone que la razón de un alma del mundo ó de un dios (que no difiere de la razón del hombre más que en cuestión de matices), todo lo ha pensado y coordinado como pudiéramos y debiéramos pensarlo nosotros si hiciésemos un empleo riguroso de nuestra razón.

Se puede comparar el sistema religioso de Sócrates al racionalismo moderno; cierto que esa filosofía pretende conservar las formas tradicionales del culto de los dioses, pero les da siempre un sentido más profundo; así es que manda que se pida á los dioses, no tal bien en particular, sino el bien general solo, porque los dioses saben mejor que nosotros lo que más nos conviene. Esta doctrina parece tan inofensiva como razonable, pero no sé si se considera que en las creencias de los helenos había muchas oraciones especiales para obtener determinados bienes, y las cuales concordaban con las particulares atribuciones de cada divinidad; por eso, para Sócrates, los dioses populares no eran más que los precursores de una fe más pura; sostenía entre los sabios y la multitud la unidad del culto, pero dando á las tradiciones un sentido que podemos muy bien llamar racionalista. Sócrates era consecuente consigo mismo recomendando los oráculos; en efecto; ¿por qué la divinidad, que ha pensado hasta en los más minuciosos detalles de nuestro bien, no ha de ponerse asimismo en relación con el hombre para darle á conocer sus consejos? En nuestros días hemos visto en Inglaterra, y sobre todo en Alemania, producirse una doctrina que con objeto de restable-

cer el influjo de la religión ha difundido las más puras ideas en materia de fe y cuya tendencia, en el fondo, era en extremo positiva á pesar del racionalismo que afectaba; precisamente los partidarios de ese sistema son los que han desplegado más celo contra el materialismo para conservar las riquezas ideales de la creencia que reconoce á Dios, la libertad y la inmortalidad del alma; del mismo modo Sócrates, dominado por el racionalismo disolvente de su tiempo y por su amor á los ideales tesoros de las creencias religiosas, quiso ante todo salvar estas últimas; el espíritu conservador que le animaba siempre no le impidió, sin embargo, en el terreno político, adoptar algunas innovaciones muy radicales para proteger con durable eficacia el elemento más íntimo y más noble de la organización social y el vivo sentimiento del interés general contra el creciente desbordamiento del individualismo.

Lewes, que bajo muchas relaciones nos hace un fiel retrato de Sócrates, se funda en la máxima de que la virtud es una ciencia para probar que la filosofía, y no la moral, fué el objeto principal y constante del filósofo ateniense; esta distinción conduce á muchos errores; ciertamente Sócrates no era un simple «moralista», si por esta palabra se entiende un hombre que no profundiza sus ideas y se limita á perfeccionar su propio carácter y el de los demás, pero en realidad su filosofía era esencialmente una filosofía moral y, es más, una filosofía moral fundada en la religión. Tal fué el móvil de toda su conducta, y la originalidad de su punto de vista religioso implica inmediatamente la hipótesis de que la moral se comprende y enseña con facilidad. Sócrates iba más lejos; no sólo declaraba que se podía comprender la moral, sino que identifica hasta la virtud práctica con el conocimiento teórico de la moral misma; tal era su opinión personal, y también esto demuestra que sufrió las influencias religiosas. El dios de Delfos, que personificaba ante

todo el ideal moral, dice al hombre en la inscripción de su templo: «Conócete á ti mismo», y esta máxima divina guía á Sócrates en su carrera filosófica desde dos puntos de vista: primero le condujo á substituir la física con la ciencia filosófica por parecerle estéril aquélla y, después, á trabajar en el perfeccionamiento moral del hombre con el auxilio de la ciencia. El relativismo de los sofistas debía repugnar, naturalmente, á las tendencias intelectuales de Sócrates; un espíritu religioso quiere tener puntos fijos, sobre todo en lo que concierne á Dios, al alma y á la conducta de vida; para Sócrates la necesidad de la existencia de una ciencia moral es, pues, un axioma; el relativismo, que destruye esta ciencia con sus sutilezas, invoca el derecho de la sensación individual, y, para combatir este pretendido derecho, es preciso, antes de nada, establecer lo que es universal y lo que debe ser universalmente admitido.

Hemos mostrado más arriba cómo el relativismo conduce á las ideas generales sin que tenga necesidad para esto de abandonar sus principios; pero en tal caso se habría comenzado por tomar las ideas generales en sentido estrictamente nominalista; por este camino la ciencia hubiera podido extenderse hasta lo infinito sin elevarse jamás sobre el empirismo y la verosimilitud. Es interesante de estudiar el Sócrates de Platón en cuanto combate el relativismo de Protágoras; principia, por lo regular, como hubiera debido principiar un verdadero discípulo de los sofistas que quisiera abordar el problema de las ideas generales; pero nunca la discusión queda en esto, sino que traspasa siempre el fin inmediato para elevarse á las generalizaciones trascendentes que Platón ha introducido en la ciencia. Indudablemente la base de esta teoría ha sido planteada por Sócrates; cuando, por ejemplo, en el *Cratilo*, de Platón, Sócrates demuestra que las palabras han sido adaptadas á las cosas, no por una simple convención sino porque corresponden

á la naturaleza íntima de aquéllas, se descubre ya en esta naturaleza de las cosas el germen de la «esencia» que Platón eleva más tarde sobre la individualidad, la cual reduce á una simple apariencia.

Aristóteles atribuye á Sócrates dos innovaciones principales en el método: el empleo de las definiciones y la inducción; estos dos instrumentos de la dialéctica conducen á las ideas generales, y, el arte de discutir, en el que sobresalía Sócrates, consistía en hacer pasar con precisión y destreza de un caso aislado á la generalidad para volver de la generalidad á los hechos particulares; de este modo se ven multiplicarse en los diálogos de Platón las habilidades y astucias lógicas y los sofismas de todo género que dieron sin cesar la victoria á Sócrates; este último jugaba con sus adversarios como el gato con el ratón, obligándoles á hacer concesiones cuyo alcance no preveían, con las cuales bien pronto les demostraba el vicio de su razonamiento y, apenas reparada la falta, volvían á caer en otra tan poco seria como la primera. Este género de discusión es completamente socrático, aunque la mayor parte de los razonamientos pertenezcan á Platón; es preciso confesar también que esta manera sofística de combatir á los sofistas se soporta mucho mejor en la conversación y en el tiroteo instantáneo de palabras, donde el hombre contra el hombre prueba cada uno su fuerza intelectual, que en una fría disertación escrita donde se debe, según nuestras ideas, juzgar con reglas mucho más severas la fuerza de los argumentos. Es muy probable que Sócrates tuviese plena conciencia de lo que hacía cuando engañaba á sus adversarios y escamoteaba sus objeciones en vez de refutarlas; convencido de la solidez de sus tesis esenciales, se ofusca con los defectos de su propia dialéctica, percibiendo, con la rapidez del relámpago, los menores descuidos de su antagonista y utilizándoles con el vigor de un atleta consumado.

Sin acusar á Sócrates de desleal en la discusión,

es preciso reconocer, sin embargo, que no tiene razón en identificar las faltas de su adversario con la refutación de sus opiniones; este es también el defecto de sus predecesores y de toda la dialéctica griega desde su origen. La dialéctica nos ofrece la imagen de un combate intelectual ó, como dice Aristóteles, de una querrela llevada ante un tribunal; el pensamiento parece fijarse en los personajes, y el encanto del duelo oratorio reemplaza á la calma é imparcialidad del análisis. Por lo demás, «la ironía» con que Sócrates finge ignorancia y pide aclaraciones á su adversario no es á menudo, más que la transparente envoltura de un dogmatismo siempre resuelto á proponer, con una ingenuidad aparente, cuando el antagonista ya está embrollado, una opinión, dispuesta de antemano, para que la vaya adoptando insensiblemente; pero este dogmatismo no tiene más que un reducido número de aforismos sencillos que vuelven siempre: la ciencia es una virtud: el justo es sólo y verdaderamente dichoso: conocerse á sí mismo es el más alto problema que el hombre haya de resolver: perfeccionarse á sí mismo tiene más importancia que todas las preocupaciones relativas á las cosas exteriores, etcétera, etc.

¿En qué consiste el conocimiento de sí mismo? ¿Cuál es la teoría de la virtud? He aquí dos problemas de los cuales Sócrates busca sin cesar la solución; los persigue con el ardor de un espíritu creyente, pero no se atreve á admitir conclusiones positivas. Su manera de definir le conduce con más frecuencia á pedir una simple definición, á determinar la idea de lo que se debe saber y el punto capital de la cuestión que á formular realmente una definición verdadera; ¿se le arroja de estas últimas trincheras? pues opone entonces una apariencia de respuesta ó su célebre «no sé»; toma el aspecto de satisfacerse con la negación de la negación y cree ser digno del oráculo que le ha declarado el más sabio de los helenos confesando que

tiene conciencia de su ignorancia en tanto que los demás no saben que nada saben. Sin embargo, este resultado, en apariencia negativo, está á mucha distancia del escepticismo, porque en tanto que el escepticismo niega hasta la posibilidad de llegar á una ciencia cierta, el pensamiento de que esta ciencia debe existir dirige todas las investigaciones de Sócrates; pero se satisface con dejar paso á la verdadera ciencia destruyendo la falsa y estableciendo y utilizando un método que nos hace áptos para discernir el verdadero saber del saber aparente. Substituir con la crítica el escepticismo es, pues, el fin de este método, y Sócrates realiza un progreso durable empleando la crítica como instrumento de la ciencia. La importancia del papel de Sócrates en la historia de la filosofía no consiste, sin embargo, en el descubrimiento de tal método, sino en su fe en la ciencia y en el objeto de ella: la esencia universal de las cosas, ese polo fijo en medio de la movilidad de los fenómenos. Sin duda la fe de Sócrates traspasa ese fin; no obstante, yendo por este camino tal paso fué indispensable y se hizo imposible al relativismo y al materialismo degenerados; se compararon las individualidades con las generalidades y se opusieron las ideas á las simples percepciones; si el idealismo platónico arrojó la cizaña al mismo tiempo que el trigo, por lo menos se restableció el cultivo; labrado por una mano vigorosa el terreno de la filosofía producirá de nuevo una cosecha cien veces más abundante que la semilla, y esto en el momento que amenazaba quedar inculta.

Entre todos los discípulos de Sócrates fué Platón el más abrasado por el ardor religioso del maestro y también quien desarrolló mejor con toda su pureza, á la vez que del modo más estrecho, las ideas socráticas; en primer lugar, los errores contenidos en la concepción socrática del universo reciben en Platón considerable desarrollo, cuyo influjo se hizo sentir durante miles de años; ahora bien, esos errores platónicos en oposición resuelta con

todas las concepciones del mundo que resultan de la experiencia, son para nosotros de una capital importancia, pues en la historia de la civilización han jugado un papel semejante al de los errores del materialismo y, si ellos no se ligan con lazos tan estrechos como los del materialismo á la naturaleza de nuestras facultades lógicas, descansan tanto más seguros sobre la amplia base de nuestra organización psicológica entera; estas dos concepciones del mundo son transiciones necesarias del pensamiento humano, y aunque en todas las cuestiones de detalle el materialismo siempre tenga razón contra el platonismo, la vista en conjunto que este último nos ofrece del universo se aproxima más acaso á la verdad desconocida que todos perseguimos; en todo caso, el platonismo tiene relaciones más íntimas con la vida del alma, con el arte y con el problema moral que la humanidad debe resolver; pero por nobles que sean estas relaciones, por bienhechora que haya sido en más de una época la influencia del platonismo en el conjunto del desarrollo de la humanidad, no estamos menos obligados, á pesar de estos aspectos brillantes, á denunciar con toda su extensión los errores de este sistema.

Ante todo, una palabra acerca de las tendencias generales del espíritu de Platón; hemos dicho que es el más puro de los socráticos, y ya hemos visto que Sócrates era un racionalista; nuestro juicio se aviene poco con la opinión comúnmente extendida que hace de Platón un místico y un poeta soñador, opinión además errónea por completo. Lewes, que combate este prejuicio con notable perspicacia, caracteriza así á Platón: «En su juventud se entrega á la poesía y en su edad madura escribe contra ella en términos muy vivos; en sus diálogos no parece en modo alguno soñador ni idealista en la acepción vulgar de la palabra; es un dialéctico de carne y hueso, un pensador serio y abstracto, un gran sofista. Su metafísica, que es completamente abstracta y sutil, sólo los sabios más intrépidos

no se espantan de ella; sus ideas acerca de la moral y la política están muy distantes de tener un tinte novelesco, son más bien la exageración del rigor lógico, inflexibles, desdeñosas de la menor concesión y traspasando la medida de lo humano; había aprendido á considerar la pasión como una enfermedad y el placer como algo malo; la verdad era para él el fin hacia el cual se debe tender constantemente, y la dialéctica el más noble ejercicio de la humanidad» (29).

No es posible negar, sin embargo, que el platonismo aparece con frecuencia en la historia mezclado con delirios filosóficos y que, á pesar de sus grandes divergencias, los sistemas neoplatónicos parecen apoyarse igualmente en esta doctrina; además, entre los sucesores inmediatos del gran maestro, los que merecen el epíteto de místicos pudieron fácilmente asociar los elementos pitagóricos á las enseñanzas platónicas y encontrar en ellas puntos de apoyo muy convenientes; en cambio, no es menos cierto que en la «Academia media» tenemos la escuela de reserva especulativa, otra heredera del mismo Platón, cuya teoría probabilista puede reivindicar con toda certidumbre un origen platónico. En realidad Platón exageró el racionalismo socrático y, esforzándose en colocar el dominio de la razón muy por encima de los sentidos, fué tan lejos que produjo un retroceso hacia las formas míticas. Platón se remonta á una esfera inaccesible al lenguaje y al pensamiento del hombre, y allí se reduce á expresiones figuradas; pero su sistema es una prueba irresistible de que el lenguaje figurado, cuando se aplica á lo que es esencialmente suprasensible, es una pura quimera, y que la tentativa hecha para elevarse con ayuda de las metáforas hasta las inabordables alturas de la abstracción no se hace jamás impunemente porque la imagen domina el pensamiento y arrastra á consecuencias donde todo rigor lógico se desvanece en medio del atractivo de una asociación de ideas sensibles (30).

Antes de unirse á Sócrates, Platón había estudiado la

filosofía de Heráclito, donde aprendió que no existe ser alguno constantemente en reposo sino que, por el contrario, todas las cosas van arrastradas por una corriente perpetua; creyendo encontrar después en las definiciones de Sócrates y en la esencia general de las cosas expresadas por esas definiciones una cierta estabilidad, combinó las doctrinas de los dos filósofos y no atribuyó el reposo y la estabilidad inseparable del ser verdadero más que á las generalidades; en cuanto á las cosas individuales no son propiamente hablando; llegan á ser solamente; los fenómenos se desvanecen sin tener esencia, el verdadero ser es eterno. Según la ciencia actual no se pueden definir más que las ideas abstractas que se han producido por sí mismas, como las del matemático que trata de aproximarse al infinito de la naturaleza cuantitativa sin poder agotar nunca con sus fórmulas los últimos elementos; toda tentativa para definir las cosas reales es infructuosa, pudiendo fijar arbitrariamente el empleo gramatical de una palabra, pero cuando dicha palabra debe designar una clase de objetos según sus caracteres comunes, se reconoce siempre, tarde ó temprano, que los objetos deben clasificarse de diferente modo y que ofrecen otros caracteres determinantes que no se habían observado en un principio; la antigua definición llega á ser inútil y es preciso reemplazarla con una nueva que, por su parte, no puede, como la anterior, pretender una estabilidad eterna; ninguna definición de una estrella fija puede impedir que ésta se mueva, como ninguna definición puede trazar para siempre una línea de demarcación entre los meteoros y los demás cuerpos celestes. Cuantas veces nuevas investigaciones han producido un gran progreso en la ciencia, han tenido que desaparecer las antiguas definiciones; los objetos concretos no se rigen por nuestras ideas generales sino que, por el contrario, son estas últimas las que se regulan por los objetos individuales según nuestra percepción las comprende.

Platón desarrolló los elementos lógicos que había recibido de Sócrates; en él encontramos por vez primera una noción clara de los géneros y las especies, de la clasificación y jerarquía de las ideas; emplea con predilección este nuevo método para introducir por medio de divisiones la claridad y el orden en quien haya de tratarlas; ciertamente fué un progreso importante; pero esta gran verdad favoreció bien pronto un error no menos grande, pues en esta jerarquía de las ideas, las más vacías ocuparon el lugar más alto de la clasificación; la abstracción llegó á ser la escala celeste por medio de la cual el filósofo se elevaba hasta la certidumbre; cuanto más lejos estaban los hechos más se creía estar cerca de la verdad. Platón, oponiendo como estables las ideas generales al mundo fugitivo de los fenómenos, se vió luego arrastrado á cometer la gravísima falta de atribuir una existencia diversa de la general que había separado de la particular: lo bello no existe sólo en las cosas bellas, el bien no existe sólo en los hombres de bien sino que el bien y lo bello, tomados abstractamente, son seres que existen por sí mismos. Iríamos demasiado lejos si tratásemos aquí al pormenor la ideología platónica; bastará indicar sus bases y ver cómo sobre ellas se desenvuelve esta tendencia intelectual que cree elevarse sobre el vulgar empirismo y que, sin embargo, se ve forzada á retroceder frente al empirismo en todas las cuestiones siempre que se trata del verdadero progreso de las ciencias.

Es evidente que tenemos necesidad de generalizar y abstraer para llegar á la ciencia; el mismo hecho aislado, si ha de ser estudiado científicamente, es imprescindible colocarlo sobre el individualismo de Protágoras por la adopción y demostración de una percepción normal; es decir, que es preciso admitir la generalidad enfrente de la individualidad, el término medio de los fenómenos, enfrente de su variabilidad; desde este momento la ciencia empieza á colocarse sobre la simple opinión antes de



ocuparse de una clase especial de objetos homogéneos; no conocemos aún dichas clases completas cuando ya tenemos necesidad de términos generales, tanto para fijar nuestra ciencia como para poder comunicarla, por el sencillo motivo de que ninguna lengua bastaría para denominar todas las cosas tomadas una por una, y, habiendo de ser suficiente una lengua para esto, sería imposible entenderse, poseer un saber común y conservar en la memoria una infinidad de significados gramaticales. Locke es quien primero ha dilucidado esta cuestión, pero no ha de olvidarse que este filósofo, á pesar del tiempo que le separa de Platón, se halla todavía empeñado en el gran proceso en virtud del cual la Edad Moderna se ha libertado de la concepción platónico-aristotélica del universo.

Sócrates, Platón, Aristóteles y todos sus contemporáneos se dejaron engañar por las palabras; Sócrates, como ya hemos visto, creía que cada palabra indica originariamente la esencia de la cosa; el término general «derecho» debe, según él, dar á conocer la esencia de toda una clase de objetos; así que, para cada palabra, supone una esencia distinta: justicia, verdad, belleza deben significar ante todo «alguna cosa», siendo, pues, indispensable que ciertas esencias correspondan á esas expresiones. Aristóteles dice que Platón fué el primero que separó la generalidad de la individualidad, lo que no había hecho Sócrates; pero Sócrates ignoraba también la relación de lo general con lo particular, doctrina propia de Aristóteles de la cual nos ocuparemos bien pronto nuevamente; sin embargo, Sócrates enseñaba ya que nuestra ciencia tiene relación con las ideas generales, y por esto entendía otra cosa que la necesidad indispensable (que ha sido la más importante cuestión) de los conceptos generales en la ciencia. El hombre virtuoso, según Sócrates, es el que discierne lo que es santo ó impío, noble ó innoble, justo ó injusto; pero, al decir esto, se preocupa siempre de encontrar una definición exacta, busca los caracteres gene-

rales de lo justo y de lo noble, no de lo que es justo ó noble en tal ó cual caso; el caso particular ha de resultar de la generalización, pero no viceversa, porque Sócrates no se sirve de la inducción más que para elevar el espíritu á la generalidad, para hacerla inteligible pero no para fundar la generalidad sobre la suma de los hechos particulares; desde este punto de vista era lógico atribuir á lo general una realidad propia, era el único medio, al parecer, de hacerlo independiente por completo; sólo más tarde se pudo tratar de asignar á la generalidad frente á los individuos una relación de inmanencia. No se ha de olvidar que la teoría de Heráclito ayudó mucho á Platón para establecer la separación de lo general y lo particular.

Es preciso comprender bien ahora que de un principio absurdo no pueden deducirse más que consecuencias absurdas; la palabra llega á ser una cosa, pero una cosa que no tiene analogía con ninguna otra, la cual, según la naturaleza del pensamiento humano, no puede tener más que cualidades negativas; pero como debe de expresar también los atributos positivos, nos encontramos desde este momento transportados al terreno del mito ó del símbolo. Ya la palabra griega, de donde procede la nuestra «idea», lleva oculto este simbolismo; esta misma idea designa la especie en oposición al individuo; ahora nos es muy fácil representarnos en la imaginación un *prototipo* de cada especie, exento de todas las vicisitudes á las cuales están sujetos los individuos, que aparecerá como *tipo*, como *ideal* de todos los individuos, y, á su vez, como una individualidad en absoluto perfecta; nosotros no podemos figurarnos el león y la rosa *en sí*; pero en la imaginación podemos representarnos una forma perfectamente acusada de león ó de rosa, exenta por completo de los azares de la organización, azares que en lo sucesivo sólo aparecerán como defectos ó desviaciones de la forma normal. No es esa la idea del león ó de la

rosa propia de Platón, sino un ideal, es decir, una creación de los *sentidos* destinada á expresar tan perfectamente como sea posible la idea abstracta. La idea en sí misma no es visible, porque todo lo que es visible pertenece al mundo móvil de los simples fenómenos; no tiene forma determinada en el espacio, porque lo suprasensible no puede ocupar espacio; sin embargo, es imposible enunciar cosa alguna positiva relativa á las ideas sin concebirlas de un modo sensible cualquiera; no se puede llamarlas puras, nobles, perfectas, eternas, sin unir á ellas estas palabras de las representaciones sensibles.

De este modo, en su ideología, Platón se ve forzado á recurrir al mito, lo que nos transporta de repente á la más alta abstracción en el dominio de lo sensible-suprasensible, es decir, en el verdadero elemento de toda mitología. El mito no debe tener más que un valor figurado; se trata de representar en una forma perteneciente al mundo de los fenómenos lo que en sí no puede ser conocido más que por la razón pura; pero ¿qué es una imagen en la que de ningún modo se puede indicar el prototipo? Se alega que la idea en sí misma es percibida por la razón, aunque el hombre en su existencia terrestre no puede percibirla más que imperfectamente; la razón es entonces á este ser suprasensible lo que los sentidos á las cosas sensibles. Aquí tenemos el origen de esa profunda separación entre la razón y el mundo de los sentidos que, desde Platón, ha predominado en toda la filosofía y causa innumerables errores. Los sentidos, no teniendo participación alguna en la ciencia, sólo podían sentir ó percibir y se limitarían á los fenómenos, en tanto que, por el contrario, la razón sería capaz de comprender lo suprasensible; esta última se halla enteramente separada del resto de la organización del hombre, sobre todo en Aristóteles que ha desarrollado esta doctrina; se admiten unos objetos particulares que son comprendidos por la razón pura, los *nóumenos*, sobre los cuales se ejerce la facultad

de conocer más elevada en oposición á los *fenómenos*; pero, en realidad, los *nóumenos* no son más que quimeras y, en cuanto á la *razón pura* que debe comprenderlos, no es más que un ser fabuloso. El hombre no tiene razón alguna de este género, ni aun tiene representación alguna de una facultad semejante que pueda conocer las generalidades, las abstracciones, lo suprasensible y las ideas sin la intervención de las sensaciones y de las percepciones; hasta cuando nuestro pensamiento traspasa los límites del dominio de los sentidos, hasta cuando conjeturamos nuestro espacio con sus tres dimensiones, y nuestro tiempo con su presente que parece salir de la nada para volver á ella en seguida (formas muy pobres bajo las cuales el pensamiento humano se representa una realidad infinitamente más rica), aun entonces nos vemos precisados á servirnos de nuestra inteligencia ordinaria, en la cual todas las categorías son inseparables del mundo de los sentidos; no podemos figurarnos la unidad, ni la multiplicidad, ni la substancia en relación con sus propiedades, ni un atributo cualquiera sin mezcla de lo sensible. Estamos, pues, aquí frente del mito sólo, de un mito cuyo fondo íntimo y significación son para nosotros desconocidos en absoluto, por no decir redondamente nada.

Todas estas ficciones platónicas no han sido, pues, y no son hoy todavía más que obstáculos, fulgores engañosos para el pensamiento, para la investigación, para la sumisión de los fenómenos á la inteligencia humana y, en fin, para la ciencia positiva y metódica; pero así como el espíritu del hombre nunca se contentará con el mundo intelectual que el empirismo puede darle, del mismo modo la filosofía platónica permanecerá siempre como el primero y más hermoso modelo del espíritu elevándose en un vuelo poético sobre el imperfecto y grosero edificio del conocimiento científico, porque tenemos tanto derecho para remontarnos en alas del entusiasmo especulativo como para hacer uso de todas las otras facul-

tades de nuestro espíritu y de nuestro cuerpo. Nosotros concedemos también á tales especulaciones una gran importancia porque vemos cuánto esta aspiración del espíritu, que se asocia á la investigación de la unidad y de lo eterno en las vicisitudes de las cosas terrestres, reacciona en las generaciones enteras, animándolas, vivificándolas, y las impulsa con frecuencia por un camino indirecto á las investigaciones científicas. Sin embargo, es necesario que, de una vez para siempre, la humanidad se penetre y convenza de que no se trata aquí de una ciencia sino de una ficción poética que representa acaso simbólicamente una faz verdadera y real de la esencia de las cosas cuya intuición está vedada á nuestra inteligencia.

Sócrates quiso poner término al individualismo y abrir un camino á la ciencia objetiva, pero no consiguió hacer más que un método que confundía lo subjetivo y lo objetivo, é imposibilitando el progreso creciente del conocimiento positivo pareció facilitar á las ficciones y á las fantasías del individuo una senda donde la imaginación podía permitírsele todo; no obstante, esta imaginación tenía sus límites; el principio religioso y moral, que constituía el punto de partida de Sócrates y Platón, dirigió el gran trabajo del pensamiento de los hombres hacia un fin determinado; un pensamiento profundo, un noble ideal de perfección sostuvieron así los esfuerzos y las aspiraciones morales de la humanidad durante miles de años, permitiéndoles fundirse por completo con las ideas y las tradiciones de un genio extraño y perfectamente distinto del genio helénico. Aun hoy la ideología, que nosotros no podemos menos de excluir del dominio de la ciencia, puede por su importancia moral y estética llegar á ser un manantial fecundo en resultados; la *forma*, término tan bello y tan enérgico con el cual Schiller ha reemplazado la expresión ya demasiado fría de *idea*, se mueve siempre, deidad entre las deidades, en las regiones de la luz, y hoy, como en la antigua Grecia, es bas-

tante poderosa para elevarnos en sus alas sobre las miserias de la realidad terrestre y permitirnos un refugio en las esferas de lo ideal.

No consagraremos aquí más que unas palabras á Aristóteles, cuyo sistema apreciaremos al examinar el influjo que ejerció en la Edad Media; allí profundizaremos las ideas más importantes que dicha Edad y los tiempos modernos han tomado de su doctrina, haciéndola sufrir numerosas modificaciones; limitémonos, por el momento, á trazar sus rasgos generales y á hablar de sus relaciones con el idealismo y el materialismo. Aristóteles y Platón, siendo muy superiores por su influencia y su valor á los filósofos griegos cuyas obras se han conservado, se comprenderá fácilmente que se haya querido oponerles uno á otro como los representantes de las dos principales tendencias de la filosofía: la especulación *a priori* y el empirismo racional. A decir verdad, Aristóteles ha quedado como una reducida dependencia de Platón; el sistema que ideó, sin hablar de sus contradicciones internas, reúne con la apariencia del empirismo todos los defectos de la concepción del mundo socrático-platónica, defectos que alteran en su origen la investigación empírica (31).

Muchos sabios creen todavía que Aristóteles fué un gran naturalista y un gran físico; la crítica se ha levantado contra esta opinión después que se ha sabido cuántos trabajos anteriores á él existían ya relativos al estudio de la naturaleza (32), que groseramente supo apropiarse las observaciones que hicieron otros y las noticias de todo género sin citar á sus autores, y cuántas observaciones personales son completamente falsas (33) porque no han podido hacerse nunca; pero bien puede decirse que hasta aquí el prestigio de Aristóteles no ha sido combatido bastante radicalmente; no obstante, continúa mereciendo los elogios que de él hace Hegel por haber *sometido á la idea* la riqueza y el desbarajuste de los fenómenos del universo real. Sea la que fuere, grande ó chica la parte original

que le pertenece en el desenvolvimiento de las diferentes ciencias, el resultado indudable de sus trabajos fué la sistematización de todas las ciencias entonces conocidas; en otros términos, sus trabajos, en principio, pueden compararse á los de algunos filósofos modernos creadores de sistemas, entre los cuales Hegel figura en primera línea.

Demócrito había dominado el conjunto de las ciencias de su tiempo y, probablemente, con más originalidad y de un modo más sutil que Aristóteles; pero no se ha conservado prueba alguna de que haya intentado someter al rigor de un sistema todos esos conocimientos. En Aristóteles el punto esencial es el desarrollo de un pensamiento especulativo; la unidad y la estabilidad que Platón buscaba fuera de las cosas, Aristóteles trata de mostrárnoslas en la diversidad misma de cuanto existe. Si Aristóteles hace del mundo exterior una verdadera esfera en cuyo centro descansa la tierra, es por un método, por una forma de concepción y de representación idénticas á como explica el mundo de las ciencias: todo gravita alrededor del sujeto pensante, en el cual las ideas se consideran como los objetos verdaderos y definitivos á consecuencia de la ingenua ilusión que hace desconocer al filósofo los límites del conocimiento. Bacon pretende que reuniendo en un sistema todos los conocimientos humanos sería imposible el progreso; esta consideración no habría impresionado mucho á Aristóteles que miró la labor de la ciencia como acabada y no vaciló un solo instante en creerse capaz de responder de un modo satisfactorio á todas las cuestiones de importancia. De la misma manera que en la relación moral y política se limitaba á estudiar el mundo helénico como un mundo modelo y apenas sí comprendía las grandes revoluciones que se verificaban ante sus ojos, así le preocupaba muy poco la multitud de hechos nuevos y las nuevas observaciones que las conquistas de Alejandro evidenciaban á todo espíritu serio. Que acompañó á su real discípulo con objeto de sa-

ciar su ardor por la ciencia y que de lugares remotos le enviaron animales y plantas para que los sometiera á sus estudios, son otras tantas fábulas; Aristóteles, en su sistema, se atuvo á lo que sabía su tiempo, estaba convencido de que esto era lo esencial y de que era lo bastante para resolver todas las cuestiones (34). Precisamente porque Aristóteles tenía una concepción del mundo tan exclusiva, y porque se movía con tal seguridad en el estrecho círculo de su universo, fué el guía filosófico predilecto de la Edad Media, mientras que los tiempos modernos, impulsados por el progreso y las innovaciones, han tenido que romper las trabas de ese sistema. Más conservador que Platón y Sócrates, Aristóteles se identifica mejor con la tradición, con la opinión vulgar y con las ideas consagradas por el lenguaje, y sus exigencias morales se apartan lo menos posible de las costumbres y de las leyes de los Estados helénicos; por eso ha sido en todas las épocas el filósofo querido por todas las escuelas y tendencias conservadoras.

Para afianzar la unidad de su concepción del mundo, Aristóteles ha recurrido al antropomorfismo absoluto; la teleología defectuosa, que no considera más que el hombre y su destino, constituye uno de los principios esenciales de su sistema. Lo mismo que procede la actividad y creación del hombre cuando quiere construir una casa ó un navío, que se preocupa primero del plan y del conjunto y luego lo realiza trozo á trozo empleando los materiales necesarios para ello, lo mismo, según Aristóteles, debe hacer necesariamente la naturaleza, porque considera esta correlación de los fines y los medios, de la forma y la materia como el modelo de todo lo que existe. Inmediatamente después del hombre y su destino, Aristóteles estudia el mundo de los organismos y de él se vale, no sólo para mostrar en el grano la posibilidad real del árbol y para obtener los prototipos de su clasificación por géneros y especies como piezas justifi-

cativas de su teleología; sino también, y antes que nada, para establecer por la comparación de los organismos inferiores y superiores que todo puede graduarse en el mundo según su valor relativo; este principio le aplica después Aristóteles constantemente á las relaciones más abstractas á diestro y siniestro; parece muy convencido de que todas esas relaciones jerárquicas no sólo existen en el espíritu del hombre sino también en la naturaleza de las cosas. Así, donde quiera, la generalidad se explica según el caso especial, lo fácil según lo difícil, lo simple según lo compuesto, lo bajo según lo alto; y á esta fórmula es precisamente á lo que se debe en gran parte la popularidad del sistema aristotélico, porque el hombre, que conoce mejor que todo los estados subjetivos de su pensamiento ó de su voluntad, siempre está dispuesto á ver como simples y claras las relaciones de causalidad que ligan sus pensamientos y sus actos al mundo material, confundiendo de esta suerte la sucesión evidente de sus sensaciones internas y de los hechos exteriores con el juego secreto de las causas eficientes. Sócrates pudo también mirar como algo simple, por ejemplo: «el pensamiento y la elección» que determinan las acciones humanas en virtud del principio de la finalidad; el resultado de una decisión no le parecía menos sencillo, y las funciones de los nervios y de los músculos eran para él circunstancias accesorias é indiferentes. Las cosas de la naturaleza parecen manifestar una finalidad, naciendo también de la acción tan natural y sencilla del pensamiento y de la elección; así se forja la idea de un creador parecido al hombre aunque infinitamente sabio, idea que sirve de base á una concepción optimista del universo.

Sin duda Aristóteles ha realizado un notable progreso por la manera con que se representa la acción de las causas finales; desde el momento que trata de explicarse cómo se realiza la finalidad, no puede haber cuestión alguna en este antropomorfismo que tan ingenuamente hace traba-

jar al creador con manos tan humanas; una concepción racionalista del mundo que viera en las ideas religiosas del pueblo una expresión figurada de relaciones suprasensibles, no podía, naturalmente, hacer una excepción á favor de la teleología, y como Aristóteles, según su costumbre, quería en esto como en otras muchas cosas llegar á una claridad perfecta, debió llevarle por necesidad la misma teleología y la observación del mundo orgánico á un panteísmo que hace penetrar en la materia el pensamiento divino y manifiesta su realización permanente en el crecimiento y desarrollo de los seres; este sistema, con una ligera modificación, hubiera podido llegar á ser un naturalismo completo, pero en Aristóteles se tropieza con una concepción transcendente de Dios que, en teoría, descansa sobre ese principio verdaderamente aristotélico de que en último análisis todo movimiento debe provenir de un ser inmóvil (35). Aristóteles tuvo veleidades empíricas como lo prueban algunas aserciones aisladas, sobre todo aquellas que exigen *respeto á los hechos*; estas veleidades se encuentran en su doctrina de la substancia, pero esta doctrina se halla herida de una incurable contradicción. Aristóteles (y en este punto está en completo desacuerdo con Platón) llama á los seres y á los objetos individuales substancias, en el pristino y verdadero sentido de la palabra; en estas substancias, la parte esencial es la forma combinada con la materia y el todo constituye un ser concreto y completamente real; además Aristóteles habla á menudo como si no admitiera la existencia perfecta más que en la cosa concreta; tal es el punto de vista en que se colocaron los nominalistas de la Edad Media; pero éstos no podían en manera alguna sostener la opinión de Aristóteles, porque este filósofo acaba por viciarla admitiendo una segunda clase de substancias primero en las ideas de especie y después en las ideas generales; no sólo el manzano que se eleva ante mi ventana es un sér, sino la idea específica de manzano designa también un sér; no obstante, la

esencia general del manzano no reside en el mundo nebuloso de las ideas, desde donde proyecta sus rayos en el mundo de los fenómenos, sino que la esencia general del manzano tiene su existencia en cada uno de estos árboles; aquí, en tanto que se atiende á los organismos y se limita á comparar la especie y los individuos, se halla un vislumbre seductor que ha engañado á más de un filósofo moderno. Tratemos de distinguir con claridad la línea que separa la verdad del error.

Coloquémonos primero en el punto de vista nominalista que es perfectamente claro. No existen más que manzanos, leones, saltamontes, etc., tomados individualmente; existen además los *nombres* de ellos, con ayuda de los cuales abarcamos la totalidad de los objetos existentes que constituyen una misma clase en virtud de su analogía ó de su homogeneidad; lo «general» no es otra cosa que el nombre; no es difícil descubrir en esta teoría algo superficial y mostrar que aquí no se trata de semejanzas accidentales arbitrariamente reunidas por el *sujeto*, sino de las que la naturaleza de los mismos objetos nos presentan agrupadas claramente y que por su homogeneidad real nos obligan á reunirlos en diversas clases; los individuos leones ó saltamontes más distintos de sus semejantes están infinitamente más cercanos unos de otros en su especie que el león lo está del tigre; esta observación es perfectamente exacta; sin embargo, tenemos necesidad de una larga reflexión para encontrar el *lazo real* que nosotros admitimos sin réplica para abreviar el discurso, siendo en todo caso algo muy diferente del tipo general de especie lo que asociamos en nuestra imaginación á la palabra *manzano*. Ahora se podría proseguir más extensamente la cuestión metafísica de las relaciones del individuo con el género, de la unidad con la multiplicidad. Supongamos que nosotros conocemos la manera de mezclar los elementos ó el estado de excitación de una célula en germen y que nos fuera posible deter-

minar, según esta fórmula, si el germen dará nacimiento á un manzano ó á un peral; también es posible que cada célula en germen, al propio tiempo que cumple los detalles generales de dicha fórmula, esté sometida además individualmente á condiciones particulares y nuevas; en efecto, nunca tenemos más que el resultado deducido de lo universal y lo individual ó, más bien, el dato concreto, en el fondo del cual lo universal y lo individual se confunden; la fórmula se halla sólo en nuestra mente.

El realismo podría aquí á su vez hacer objeciones; pero para comprender el error en que cayó Aristóteles en su teoría de las ideas generales, no tenemos necesidad de ir más allá con nuestro razonamiento; este error ha sido ya indicado más arriba, pues dicho filósofo no se atiende directamente á la palabra, no busca nada desconocido detrás de la esencia general del manzano, más bien es para él algo perfectamente conocido. La palabra designa directamente una entidad y Aristóteles va tan lejos en este camino que, transportando á otros objetos lo que encuentra en los organismos, hasta distingue, á propósito de un hacha, la individualidad de esta hacha determinada de la *esencia del hacha* en general; la *esencia del hacha* y la materia, el metal, tomados en conjunto, constituyen el hacha y ningún pedazo de hierro puede llegar á ser un hacha sin ser asido y penetrado por la forma que responde á la idea general de hacha. Esta tendencia á deducir inmediatamente la esencia de la palabra es el defecto capital de la ideología aristotélica y tiene por consecuencia directa (Aristóteles muestra alguna repugnancia en ocuparse de estas consecuencias) el mismo predominio de lo general sobre lo particular que ya vimos en Platón. Una vez admitido que la esencia de los individuos está en la especie se sigue que remontándose un grado se debe encontrar en el género la esencia de la especie ó, dicho de otra manera, la razón de las especies, y así sucesivamente.

Se ve con perfecta claridad la preponderante influencia de las ideas platónicas en el método de investigación que de ordinario emplea Aristóteles; no se tarda en comprender que el método inductivo que parte de los hechos para elevarse á los principios queda para el mismo Aristóteles en el estado de pura teoría y que en casi ninguna parte le emplea; cita apenas algunos hechos aislados y se lanza en seguida á los principios generales que desde entonces mantiene como dogmas y los cuales aplica por el método puramente deductivo (36). Así demuestra Aristóteles, según los principios generales, que no puede haber nada fuera de nuestra única esfera cósmica; de este modo llega á su funesta doctrina del movimiento «natural» de cada cuerpo en oposición al movimiento «forzado» y de la misma suerte afirma que el lado izquierdo del cuerpo es más frío que el derecho, que una materia se cambia en otra, que el movimiento es imposible en el vacío, que hay una diferencia absoluta entre el frío y el calor, lo pesado y lo ligero, etc., etc.; así es como determina *a priori* cuántas especies animales puede haber; prueba, según los principios generales, que los animales deben tener tales y cuáles órganos y establece, por último, otras muchas tesis que no cesa después de aplicarlas con la más inflexible lógica y que hace completamente imposible, al parecer, toda investigación fructuosa.

La matemática es, naturalmente, la ciencia que las filosofías de Platón y Aristóteles tratan con una gran predilección; sabido es, en efecto, qué brillantes resultados ha obtenido de ella el método deductivo; Aristóteles considera á las matemáticas como la ciencia modelo, pero prohibió su aplicación al estudio de la naturaleza, reduciendo siempre la cantidad á la cualidad; así tomó el camino diametralmente opuesto á la dirección que sigue la ciencia moderna. En las cuestiones de controversia, la dialéctica se refugió en la deducción; Aristóteles se complacía en hacer la historia y la crítica de sus antecesores; éstos son,

á sus ojos, los representantes de todas las opiniones posibles y concluyó oponiéndoles las suyas; cuando todos están de acuerdo entre sí la prueba es completa, y la refutación de todas las demás teorías hace aparecer como necesaria la que parece quedar sola. Ya Platón definía la «ciencia», para distinguirla de la «opinión justa»: la habilidad del sabio en refutar dialécticamente las objeciones y hacer triunfar su convicción personal en medio de la lucha de ideas. Aristóteles pone en escena á sus adversarios y les hace exponer sus doctrinas á menudo de un modo muy defectuoso, discute con ellos y después juzga en su propia causa; así sale vencedor del combate; nada de demostración y la lucha de opiniones reemplaza al análisis; de todo este método de discusión, que es por completo subjetivo, no puede nacer ciencia alguna verdadera.

Si ahora se pregunta cómo semejante sistema ha podido durante siglos barrer el camino no sólo al materialismo sino á toda tendencia empírica en general, cómo es posible que la «concepción del mundo en tanto que organismo» imaginada por Aristóteles sea todavía hoy ensalzada por una poderosa escuela como la base inquebrantable de toda filosofía verdadera, deberemos recordar ante todo que la especulación se complace siempre en las ideas sencillas de la infancia y del carbonero de la esquina y prefiere, en el terreno del pensamiento humano, asociarlas concepciones más informes á las más elevadas y adoptar una opinión media mejor que tener una certidumbre relativa. Ya hemos visto que el materialismo consecuente es más mesurado que todos los demás sistemas en poner orden y armonía en el mundo sensible, y que es lógico considerando al hombre mismo y á todos sus actos como un caso especial de las leyes generales de la naturaleza; pero también hemos reconocido que un abismo eterno separa al hombre, objeto, de los estudios empíricos del hombre, sujeto, poseyendo la conciencia inmediata de sí mismo;

por eso siempre vuelve á preguntarse si, partiendo de la conciencia, no obtendría quizá una concepción del mundo más satisfactoria; arrastrado el hombre hacia esta parte por una fuerza secreta y poderosa, mil veces se imagina haberlo conseguido cuando todas las tentativas anteriores han sido ya reconocidas como insuficientes. La filosofía habrá realizado sin duda uno de sus progresos más importantes el día en que reconozca definitivamente estas tentativas, pero no sucederá nunca si la necesidad de unidad que experimenta la razón humana no encuentra otro camino que más la satisfaga; no estamos organizados únicamente para conocer sino también para poetizar y para construir sistemas y, aunque se desconfie más ó menos de la solidez definitiva del edificio levantado por la inteligencia y los sentidos, la humanidad saludará siempre con una alegría nueva al hombre que sepa de un modo original aprovechar los resultados de la cultura de su tiempo para crear esa unidad del mundo y de la vida intelectual que está vedada á nuestro conocimiento; esta creación no hará más que expresar, por decirlo así, las aspiraciones de una época hacia la unidad y la perfección, y, sin embargo, será una obra tan grande y útil para sostener y alimentar nuestra vida intelectual como la obra de la misma ciencia; pero no será más durable que está última, porque las investigaciones que conducen á las teorías, siempre incompletas, de la ciencia positiva y á las verdades relativas que constituyen el objeto de nuestro conocimiento son absolutas por su método mientras que la concepción especulativa de lo absoluto no puede reivindicar más que un valor relativo y expresa sólo las ideas de una época.

Si el sistema aristotélico se alza constantemente ante nosotros como un poderoso enemigo y nos impide trazar con precisión una línea divisoria entre la ciencia positiva y la especulación, si queda siempre como un modelo de incoherencia, como un gran ejemplo que evitar por la

confusión que establece entre la especulación y la experiencia, por las pretensiones que tiene no sólo de abrazar sino hasta de dirigir como maestro la ciencia positiva, nosotros debemos confesar, por otra parte, que este sistema es el modelo más perfecto de una concepción del mundo uno y completo que la historia nos ha ofrecido hasta hoy. Nos hemos visto precisados á disminuir la gloria de Aristóteles como sabio, pero le queda el mérito de haber reunido el total de los conocimientos de su tiempo y de haber construído un sistema completo; este gigantesco trabajo intelectual nos ofrece errores, que nosotros debíamos señalar aquí, en todas las ramas de la ciencia junto con numerosas pruebas de una sagacidad penetrante; además, Aristóteles merece un puesto de honor entre los filósofos aunque no fuese más que como creador de la lógica, y, si por la completa fusión de ésta con la metafísica disminuyó la importancia del servicio que hacía á la ciencia, aumentó en cambio la importancia de su sistema. En un edificio tan sólidamente coordinado los espíritus pudieron descansar y tener un punto de apoyo en aquella época de fermentación, cuando las ruinas de la antigua civilización, junto con las ideas invasoras de una religión desconocida, hacían nacer en los cerebros de Occidente una agitación tan intensa, tan tumultuosa, y un entusiasmo tan fogoso por las formas nuevas; en medio de este círculo estrecho en que les encerraba su bóveda celeste, con su eterna revolución alrededor de la tierra inmóvil, nuestros antepasados, ¡cuán tranquilos vivían y qué dichosos eran! ¡Qué estremecimientos debió hacerles experimentar el impetuoso soplo que venía de las profundidades de la inmensidad, cuando Copérnico desgarró este velo fantástico!...

Pero nos olvidamos de que todavía no se trata de apreciar el papel que jugó en la Edad Media el sistema de Aristóteles; no lo conquistó por completo en Grecia sobre los otros sistemas más que poco á poco, cuando des-



pués de la desaparición del período clásico anterior al estoicismo sobrevino la decadencia de esta vida científica tan rica y tan fecunda que siguió á la muerte de Aristóteles; más tarde los espíritus indecisos se refugiaron en este sistema que parecía brindarles la protección más poderosa; durante algún tiempo el astro de la escuela peripatética brilló con luz intensa al lado de las otras estrellas filosóficas, pero el influjo de Aristóteles y su doctrina no impidió la reaparición, inmediatamente después de él, de opiniones materialistas que se reprodujeron con gran energía y que procuraron adaptarse diversos puntos de su propio sistema.

## CAPITULO IV

### El materialismo en Grecia y Roma después de Aristóteles.—Epicuro.

Vicisitudes del materialismo griego.—Carácter del materialismo después de Aristóteles.—Predominio del fin moral.—El materialismo de los estoicos.—Epicuro; su vida y su personalidad.—Cómo veneraba los dioses.—Liberación de las supersticiones y del temor á la muerte.—Su teoría del placer.—Su física.—Su lógica y su teoría del conocimiento.—Epicuro escritor.—Las ciencias positivas comienzan á aventajar á la filosofía.—Parte que corresponde al materialismo en las conquistas científicas de los griegos.

Ya hemos visto en el capítulo anterior cómo el desenvolvimiento por serie de oposiciones, al cual Hegel ha dado tan grande importancia en la filosofía de la historia, debe explicarse siempre por el conjunto de condiciones de la historia de la civilización. Una doctrina cuyo imperio había tomado tan vastas proporciones y que parecía arrastrar en su séquito toda una época, comienza á desaparecer y no encuentra ya terreno favorable en la generación naciente mientras que otras ideas hasta entonces latentes desplagan la energía de la juventud, se acomodan al carácter ya modificado de pueblos y gobiernos y da una nueva solución al enigma del mundo. Las generaciones se agotan produciendo ideas, semejándose al suelo que por haber dado durante mucho tiempo la misma cosecha se esteriliza, correspondiendo entonces al campo que quedó en barbecho producir á su vez mies nueva y fecunda. Estas alternativas de vigor y debilidad se manifiestan también en la historia del materialismo helénico; este sistema predominaba en la filosofía del siglo v antes

pués de la desaparición del período clásico anterior al estoicismo sobrevino la decadencia de esta vida científica tan rica y tan fecunda que siguió á la muerte de Aristóteles; más tarde los espíritus indecisos se refugiaron en este sistema que parecía brindarles la protección más poderosa; durante algún tiempo el astro de la escuela peripatética brilló con luz intensa al lado de las otras estrellas filosóficas, pero el influjo de Aristóteles y su doctrina no impidió la reaparición, inmediatamente después de él, de opiniones materialistas que se reprodujeron con gran energía y que procuraron adaptarse diversos puntos de su propio sistema.

## CAPITULO IV

### El materialismo en Grecia y Roma después de Aristóteles.—Epicuro.

Vicisitudes del materialismo griego.—Carácter del materialismo después de Aristóteles.—Predominio del fin moral.—El materialismo de los estoicos.—Epicuro; su vida y su personalidad.—Cómo veneraba los dioses.—Liberación de las supersticiones y del temor á la muerte.—Su teoría del placer.—Su física.—Su lógica y su teoría del conocimiento.—Epicuro escritor.—Las ciencias positivas comienzan á aventajar á la filosofía.—Parte que corresponde al materialismo en las conquistas científicas de los griegos.

Ya hemos visto en el capítulo anterior cómo el desenvolvimiento por serie de oposiciones, al cual Hegel ha dado tan grande importancia en la filosofía de la historia, debe explicarse siempre por el conjunto de condiciones de la historia de la civilización. Una doctrina cuyo imperio había tomado tan vastas proporciones y que parecía arrastrar en su séquito toda una época, comienza á desaparecer y no encuentra ya terreno favorable en la generación naciente mientras que otras ideas hasta entonces latentes desplazan la energía de la juventud, se acomodan al carácter ya modificado de pueblos y gobiernos y da una nueva solución al enigma del mundo. Las generaciones se agotan produciendo ideas, semejándose al suelo que por haber dado durante mucho tiempo la misma cosecha se esteriliza, correspondiendo entonces al campo que quedó en barbecho producir á su vez mies nueva y fecunda. Estas alternativas de vigor y debilidad se manifiestan también en la historia del materialismo helénico; este sistema predominaba en la filosofía del siglo v antes

de Jesucristo, en la época de Demócrito é Hipócrates; sólo á fines de este siglo da paso al espiritualismo, el cual, después de haber sufrido diversas modificaciones, constituyó en el siglo siguiente el fondo de los sistemas de Platón y Aristóteles.

En cambio, de la escuela misma de Aristóteles salieron hombres tales como Dicearco y Aristoxéno, quienes negaron la substancialidad del alma, y, por último, el célebre físico Straton de Lampsaco, cuya doctrina difiere poco del materialismo á juzgar por algunas noticias que tenemos acerca de su filosofía. Straton sólo veía en el «intelecto» de Aristóteles la conciencia fundada en la sensación (37); á sus ojos la actividad del alma era un movimiento real; hacía derivar toda existencia y vida de las fuerzas naturalmente inherentes á la materia. Sin embargo, si bien es verdad que todo el siglo III está á su vez caracterizado por un nuevo vuelo del pensamiento materialista, la reforma operada por Straton en la escuela peripatética no puede considerarse más que como una tentativa de conciliación; el sistema y la escuela de Epicuro lo consiguen decididamente. Los grandes adversarios de esta última filosofía, los mismos estoicos, se acercan visiblemente, en el terreno de la física, á las opiniones materialistas.

La evolución histórica que abrió el camino á la nueva corriente de ideas fué la ruina de la independencia griega y el derrumbamiento del estado social de los helenos, terminando así este floreciente período, corto pero único en su género, y al fin del cual vemos surgir la filosofía ateniense. Sócrates y Platón eran atenienses, hombres que gozaban de ese espíritu eminentemente helénico, el cual, á decir verdad, comenzaba á desaparecer ante sus ojos. Por la época de su vida y por su personalidad, Aristóteles pertenece ya al período de transición, pero como se apoya en Sócrates y Platón se le une también al período precedente. ¡Qué estrechas relaciones entre la mo-

ral y la idea gubernamental se encuentran en los escritos de Platón y de Aristóteles! Las reformas radicales en el Estado, tal como las entendía Platón, están consagradas (como las discusiones conservadoras de la política de Aristóteles) á un ideal de gobierno que debe oponer una sólida barrera á la invasión del individualismo. Pero el individualismo era la enfermedad del tiempo; ahora vemos aparecer hombres de un carácter muy diferente que se apoderan de la dirección de los espíritus; son todavía las avanzadas del mundo griego que suministran á la nueva época el mayor número de filósofos eminentes; esta vez no salen de las antiguas colonias de Jonia y la Grande Grecia, sino principalmente de las comarcas en donde el genio griego ha estado en relación con las civilizaciones extranjeras, casi todas orientales.

El amor á las investigaciones positivas en el estudio de la naturaleza se manifiesta de nuevo con mayor energía en este período, pero la física y la poesía comienzan á separarse; aunque en la antigüedad no se haya levantado nunca entre el estudio de la naturaleza y de la filosofía una oposición tan marcada y tan constante como en los tiempos modernos, sin embargo, los grandes nombres no son ya los mismos en estas dos ciencias; los naturalistas, afiliándose á una escuela filosófica, toman la costumbre de reservarse una libertad más ó menos grande, y los jefes de las escuelas filosóficas á su vez no son ya los investigadores de la naturaleza sino que se limitan á defender y á enseñar sus propios sistemas. El punto de vista práctico que Sócrates hizo prevalecer en la filosofía se unió entonces al individualismo acentuándose mucho más, pues los puntos de apoyo que la religión y la vida política habían suministrado á la conciencia del individuo, durante el anterior período, se desploman completamente y, en su aislamiento, la inteligencia pide y encuentra en la filosofía su único sostén; de ello resultó que hasta el materialismo de esta época, á pesar del estrecho lazo que

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

Año. 1625 MONTERREY, MEXICO

le une á Demócrito en lo que concierne al estudio de la naturaleza, se propuso ante todo un fin moral, quiso libertar al espíritu de dudas é inquietudes y llegar á la paz tranquila y serena del alma; pero antes de hablar del materialismo en el sentido más restringido de la palabra (véase la nota primera), daremos algunos detalles acerca del «materialismo de los estóicos».

A primera vista pudiera creerse que no existe materialismo más lógico que el de los estóicos, que consideraban como corporal todo cuanto tiene una realidad; Dios y el alma humana, las virtudes y las pasiones son de los cuerpos; no pudo haber oposición más radical que la que existe entre Platón y los estóicos; aquél enseñaba que el hombre es justo cuando participa de la idea de justicia y éstos pretenden que hay en el cuerpo la materia de la justicia. Esta doctrina tiene un tinte pasajero materialista, pero no el rasgo característico de él: la naturaleza puramente material de la materia y la producción de todos los fenómenos, comprendiendo en ellos la finalidad y la inteligencia, por movimientos de la materia conformes con las leyes generales del movimiento. La materia de los estoicos está dotada de las fuerzas más diversas, y sólo por medio de la fuerza es como cambia en cualquier circunstancia; la fuerza de las fuerzas es la divinidad, cuya actividad mueve el mundo entero al través del cual brilla; así la divinidad y la materia indeterminada están casi en oposición una con otra, como en el sistema de Aristóteles la forma y energía supremas y la simple posibilidad de llegar á ser todo lo que la forma suprema opera en la materia, en resumen, como se oponen Dios y la materia. Ciertamente que los estóicos no reconocen Dios alguno trascendente ni alma alguna distinta del cuerpo; su materia está por completo animada y no sencillamente puesta en movimiento; su Dios se identifica con el mundo, pero es algo más que la materia que se mueve, es la «razón ígnea del mundo» y esta razón opera lo que es razonable, lo que está conforme

con la finalidad, como hace la materia racional de Diógenes de Apolonia según leyes que el hombre saca de su conciencia y no de la observación de los objetos sensibles. El antropomorfismo, la teleología y el optimismo dominan, pues, por completo en el estoicismo y, para caracterizarle con precisión, se puede decir que es panteísta. La doctrina de los estóicos acerca del libre albedrío es de una claridad y pureza notable; para que un acto sea moral es preciso que dimanase de la voluntad y, por consecuencia, de la esencia más íntima del hombre; en cuanto al modo según el cual se formula la voluntad de cada hombre, no es más que una emanación de la gran necesidad y de la predestinación divina que hasta en sus menores detalles regula todo el mecanismo del universo. El hombre es responsable hasta de sus pensamientos, porque sus juicios se someten al influjo de su carácter moral.

El alma, que es de naturaleza corporal, subsiste todavía algún tiempo después de la muerte; las almas de los malos y de los desprovistos de sabiduría, cuya materia es menos pura y menos duradera, perecen más pronto; las almas virtuosas se elevan á la mansión de los bienaventurados donde continúan existiendo hasta que, en el gran abrazo de los mundos, caigan con todo lo que existe en la unidad de la esencia divina. Pero, ¿cómo los estoicos llegaron á su ambiciosa teoría de la virtud con semejante concepción del universo que en tantos puntos se acerca al materialismo? Zeller cree que su tendencia práctica les hizo adoptar la metafísica en su forma más simple, tal como resulta de la experiencia inmediata del hombre considerado en sus actos (38). Esta explicación es muy plausible; sin embargo, en el sistema de Epicuro la moral y la física están unidas por un lazo más íntimo. ¿Cómo la relación estrecha de estas dos ciencias se les escapó á los estóicos? ¿No pudo encontrar acaso Zenón en la idea misma de la unidad absoluta del universo un punto de apoyo para su doctrina de la virtud? A Aristóteles

nos deja en el dualismo del Dios trascendente y del mundo al cual ese Dios imprime el movimiento, en el dualismo del cuerpo movido por fuerzas animales y de la inteligencia inmortal separable del cuerpo; ésta es una excelente base para el alma contrita del cristiano de la Edad Media que gime en el polvo y aspira á la eternidad, pero no para la arrogante independencia de un estóico. La distancia del monismo absoluto á la física de los estóicos no es grande, porque para el primero ó todos los cuerpos son necesariamente una simple idea ó todas las inteligencias, con lo que en ellas se mueve, son necesariamente cuerpos; es más, si se define sencillamente el cuerpo como los estóicos: lo que es extenso en el espacio, no existe en realidad gran diferencia entre su opinión y la de los monistas, aunque parecen diametralmente opuestas; pero detengámonos aquí, porque cualesquiera que hayan podido ser las relaciones entre lo moral y lo físico en el sistema estóico, no es menos verdad que las teorías acerca del espacio, en sus relaciones con el mundo de las ideas y de los cuerpos, pertenecen exclusivamente á la edad moderna. Ocupémonos ahora del materialismo renovado por Epicuro, materialismo riguroso fundado en una concepción del mundo puramente mecánica.

El padre de Epicuro era, según cuentan, un pobre maestro de escuela en Atenas á quien la suerte le asignó un lote en la colonia de Samos; Epicuro nació, pues, en esta isla hacia fines del año 342 ó principios del 41, antes de Jesucristo. Se refiere que un día, á los catorce años de edad, leyendo en la escuela la cosmogonía de Hesiodo, que afirma que todo proviene del caos, preguntó: «¿y de dónde proviene el caos?» No satisfaciéndole la respuesta de sus maestros, el joven Epicuro comenzó desde entonces á filosofar por sí mismo y sin guía alguno. Y, en efecto, puede considerarse á Epicuro como un autodidáctico, aunque las principales ideas que combinó en su sistema fuesen generalmente conocidas y las tomase de

otros. Desde el punto de vista enciclopédico, sus estudios preparatorios dejan algo que desear; no se unió á ninguna de las escuelas entonces dominantes, pero estudió con entusiasmo las obras de Demócrito que le condujeron al principio de su concepción del mundo y á la *teoría de los átomos*; ya en Samos, Nausifano, partidario de Demócrito é inclinado al escepticismo, le había comunicado sus ideas. Sea lo que quiera, no se puede admitir que Epicuro haya sido autodidáctico por ignorar otros sistemas, porque desde la edad de diez y ocho años residió en Atenas y es probable que siguiera los cursos de Jenofonte, discípulo de Platón, mientras que Aristóteles, acusado de impiedad, esperaba en Calcis el fin de su existencia.

¡Qué diferencia entre la Grecia del tiempo de Epicuro y la Grecia de la época de las enseñanzas de Protágoras, cien años antes! Entonces Atenas, la ciudad de la libre civilización, había alcanzado todo el poder que tuvo en el exterior; las artes y la literatura estaban en plena florecencia, la filosofía, en su vigor juvenil, llegaba hasta la presunción... Cuando Epicuro fué á estudiar á Atenas, la libertad de este pueblo agonizaba; Tebas acababa de ser destruida y Demóstenes vivía en el destierro; desde el fondo del Asia resonaban las noticias de los triunfos del macedonio Alejandro; se descubrían las maravillas de Oriente y, enfrente los nuevos horizontes, el pasado glorioso de la patria griega no aparecía más que como el preludio ya extinguido de nuevos desenvolvimientos, de los cuales nadie conocía el origen ni preveía el fin. Alejandro murió súbitamente en Babilonia y la libertad agonizante expiró bien pronto á los golpes del cruel Antipater. En medio de estas turbulencias, Epicuro abandonó á Atenas para regresar á Jonia, donde residía su familia; se dice que en seguida fué á enseñar á Colofón, á Mitilene y á Lampsaco; en esta última ciudad tuvo sus primeros discípulos; no volvió á Atenas hasta su edad madura, donde compró un jardín, en el cual vivió

con sus discípulos; este jardín, según cuentan, tenía la siguiente inscripción: «Extranjero, aquí te encontrarás bien; aquí reside el placer, el bien supremo.» Epicuro vivió allí con moderación y sencillez rodeado de sus discípulos, en una concordia y una amistad perfectas, como en el seno de una familia tranquila y afectuosa; en su testamento legó á sus discípulos el jardín, del cual hicieron ellos durante mucho tiempo el centro de reunión; toda la antigüedad entera no conoció ejemplo de una vida en común más bella ni más pura que la de Epicuro y sus discípulos. Epicuro no ejerció nunca empleos públicos, lo que no le impidió amar á su patria; jamás tuvo conflicto alguno con la religión porque reverenciaba asiduamente á los dioses, siguiendo el uso tradicional, sin afectar, no obstante, en este punto opiniones que no eran suyas.

Fundaba la existencia de los dioses en la claridad del conocimiento subjetivo que tenemos de ellos: «el ateo, añadía, no es el que niega los dioses de la multitud sino más bien el que divide las opiniones de ésta relativas á los dioses; á éstos debe mirárseles como seres inmortales, eternos, cuya beatitud excluye toda idea de solicitud ó de ocupación; así, los acontecimientos de la naturaleza siguen su marcha regulada por leyes eternas en que los dioses no intervienen; es ofender su majestad creerlos ocupados en nosotros, más no por eso deberemos reverenciarles menos á causa de su perfección». Si se reúnen todas estas aserciones, que en parte parecen contradictorias, parece indudable que Epicuro honraba en realidad la creencia en los dioses como un elemento del ideal humano, pero que no veía en ellos seres exteriores; el sistema de Epicuro quedaría para nosotros envuelto en contradicciones si no se le considerase, desde el punto de vista de este respeto subjetivo á los dioses, como poniendo nuestra alma en un acuerdo armónico consigo misma. Si los dioses existiesen sin acción, la crédula frivolidad de las masas se hubiera contentado con admitir su existencia,

pero no les adoraría, y Epicuro, en el fondo, hacía todo lo contrario; reverenciaba á los dioses por su perfección y le importaba muy poco que esta perfección se mostrara en sus actos exteriores ó se desplegara sencillamente como un ideal en nuestro pensamiento; esta última opinión parece haber sido la suya. En este sentido debemos creer que su respeto á los dioses no fué pura hipocresía y que se preocupaba de conservar buenas relaciones con la masa del pueblo y con la temible casta de los sacerdotes. Este respeto era ciertamente sincero; sus dioses indiferentes y exentos de dolor personificaban en cierto modo el verdadero ideal de su filosofía; hacia, todo lo más, una concesión al orden de cosas existente y sin duda cedía también á las dulces costumbres de su juventud cuando se unía á las formas que debieron parecerle menos arbitrarias y que, por sus detalles, sólo podían inspirarle indiferencia. Así es como Epicuro supo dar á su vida el tinte de una sabia piedad sin alejarse del fin principal de su filosofía y conseguir esa tranquilidad del alma que tiene por fundamento único é inquebrantable la ausencia de toda superstición insensata. Epicuro enseñó formalmente que el movimiento de los cuerpos siderales mismos no se deriva del deseo ó de la impulsión de un ser divino y que los cuerpos celestes no son tampoco seres divinos, sino que están regidos según un orden eterno que alternativamente produce el nacimiento y la muerte. Investigar la causa de este orden eterno es el objeto de quien estudia la Naturaleza, y, en el conocimiento de esta causa, es en el que los seres perecederos encuentran su felicidad.

El simple conocimiento histórico de los fenómenos naturales sin la comprobación de las causas no tiene valor alguno, porque no nos libra del temor ni nos eleva un punto sobre las supersticiones; cuanto más descubrimos las causas de los cambios, más sentimos la tranquilidad de la contemplación; no se debe creer que estos estudios

no ejercen influencia alguna sobre la felicidad, porque la más grande inquietud que agita al corazón humano proviene de que miramos las cosas terrestres como bienes imperecederos y adecuados para asegurar nuestra ventura; por eso temblamos ante todo cambio que viene á contrariar nuestras esperanzas; quien considere las vicisitudes de las cosas como formando necesariamente parte de su esencia, está de seguro exento de este pavor.

Otros, según los antiguos mitos, tienen un porvenir eternamente desgraciado ó, si son demasiado sensatos para experimentar semejante miedo, temen al menos como un mal la privación de todo sentimiento producido por la muerte, y se imaginan que el alma puede sufrir también esta insensibilidad; pero la muerte es para nosotros una cosa indiferente por lo mismo que nos arrebatara todo sentimiento; en tanto que existimos la muerte no es, y cuando la muerte es nosotros ya no existimos; luego no se puede temer la aproximación de una cosa que en sí misma no tiene nada que espante; es seguramente una locura todavía mayor ensalzar una muerte prematura cuando uno se halla siempre en estado de dársela; no hay mal en la vida para quien esté realmente convencido de que el no vivir no es un mal. Todo placer es un bien y todo dolor un mal, pero no ha de seguirse que sea preciso perseguir todo placer y huir todo sufrimiento; los únicos deleites durables son la paz del alma y la ausencia del dolor; ellos constituyen el fin real de la existencia. Acerca de este punto hay una marcada diferencia entre Epicuro y Aristipo, que ponía el placer en el movimiento y consideraba el goce del momento como el fin de cada acción; la vida borrascosa de Aristipo, comparada á la tranquila existencia de Epicuro en su jardín, manifiesta cómo ese contraste pasó de la teoría á la práctica; la juventud turbulenta y la vejez apacible de la nación y de la filosofía griegas parecen reflejarse en estos dos filósofos. Aunque Epicuro haya aprendido mucho de Aristipo, le combate

declarando que el placer intelectual es más elevado y noble que el placer sensual porque el espíritu encuentra emociones, no sólo en el presente, sino también en lo pasado y en lo venidero. Epicuro era consecuente consigo mismo diciendo que era menester practicar las virtudes por el placer que proporcionaban, como se ejerce la medicina para dar la salud; pero añadía que todo se puede separar del placer excepto la virtud, todo lo demás es perecedero y fácil de desatar; en esta cuestión Epicuro coincide con sus adversarios Zenón y Crisipo, que sólo veían en el bien la virtud; sin embargo, la diferencia de los puntos de partida produce las mayores divergencias entre los sistemas. Epicuro hizo derivar todas las virtudes de la sabiduría, la cual nos enseña que no es posible ser dichoso sin ser sabio, generoso y justo, y que, recíprocamente, no se puede ser justo, generoso y sabio sin ser realmente dichoso.

Epicuro pone la física al servicio de la moral y, esta posición subalterna en que la coloca, debía tener un funesto influjo en su explicación de la naturaleza; el estudio de la naturaleza, no teniendo otro fin que libertar al hombre de todo temor é inquietud, una vez alcanzado este fin no tiene ya razón alguna para continuar sus investigaciones científicas; este fin se logra desde el momento en que se demuestra que los acontecimientos pueden provenir de leyes generales; aquí la posibilidad es suficiente, porque si un hecho puede resultar de causas naturales no tengo necesidad alguna de recurrir á lo sobrenatural; en esto se reconoce un principio que el racionalismo alemán del siglo XVIII aplicó más de una vez á la explicación de los milagros; pero se olvida preguntar si podemos y cómo demostrar las verdaderas causas de los hechos, y este vacío arrastra á penosas consecuencias porque el tiempo sólo respeta las explicaciones que están sistemáticamente encadenadas y unidas á un principio único. Como veremos más adelante, Epicuro poseía dicho principio: y era

la atrevida idea de que, vista la infinidad de los mundos, todo cuanto parece posible existe realmente en el universo en un tiempo y en un lugar cualquiera; pero este pensamiento general no tiene que ver gran cosa con el fin moral de la física que debe estar en relación con nuestro mundo; así, con relación á la luna, Epicuro admitía que pudiera tener luz propia, pero que pudiera también reflejarla del sol y, cuando de súbito se oscurece, es posible que su luz se extinga por un momento y es posible también que la tierra se interponga entre el sol y la luna produciéndose el eclipse por la proyección de su sombra; la última explicación parece haber sido sin duda alguna la de la escuela epicúrea; pero está amalgamada con la primera de tal suerte que la respuesta parece distinta; ha habido las dos hipótesis, mas lo importante es que cualquiera de ellas es una explicación natural.

Es preciso que la explicación, para ser natural, descanse en las analogías de otros hechos conocidos, y Epicuro declara que el verdadero estudio de la naturaleza no puede establecer arbitrariamente leyes nuevas sino que ha de fundarse siempre en los fenómenos cuidadosamente observados; desde que se deja el camino de la observación se pierden las huellas de la naturaleza y se entra en el país de las quimeras. Por lo demás, la física de Epicuro es casi en absoluto la de Demócrito, si bien la de aquél ha llegado hasta nosotros con más numerosos detalles. Los puntos esenciales se hallan en los siguientes aforismos: «Nada procede de nada, sin lo cual todo se haría de todo; todo lo que existe es cuerpo, sólo el vacío es incorporeal. Entre los cuerpos, los unos resultan de combinaciones y los otros son los elementos de toda combinación; estos últimos son indivisibles é inmutables en absoluto; el universo es infinito y, por consecuencia, el número de los cuerpos ha de ser también infinito; los átomos están continuamente en movimiento; tan pronto se alejan unos de otros como se apromiman y se unen, y así en toda la eternidad; los

átomos no tienen más propiedades que el volumen, la forma y la pesantez.» Esta tesis, que niega formalmente la existencia de estados internos en oposición con los movimientos y las combinaciones externas, constituye uno de los puntos característicos del materialismo en general; admitiendo los estados internos en las cosas se hace del átomo una mónada y se cae en el idealismo y en el naturalismo panteísta. Los átomos son más pequeños que todo volumen mensurable; tienen volumen, pero no es posible determinarlo porque escapa á todas nuestras medidas; es asimismo imposible de determinar, por su brevedad, el tiempo que dura el movimiento de los átomos en el vacío; sus movimientos se ejecutan en él sin obstáculo alguno; las formas de los átomos son de una inexpresable variedad; sin embargo, el número de las formas visibles no es ilimitada, sin que esto quiera decir que las formaciones de cuerpos en el universo no pudieran encerrarse en límites determinados por lejanas que se las suponga. En un cuerpo limitado, la cantidad y diversidad de átomos son igualmente limitadas; la divisibilidad no se extiende, pues, hasta lo infinito; en el vacío no hay alto ni bajo, aunque deben producirse movimientos en sentidos opuestos; las direcciones de estos movimientos son innumerables y es permitido pensar que allí se operan los movimientos de abajo arriba y de arriba abajo.

El alma es un cuerpo sutil disperso en todo el organismo corporal, y á lo que más se asemeja es á un soplo de aire caliente. Vamos á interrumpir por un momento los pensamientos de Epicuro para hacer una breve reflexión. Los materialistas contemporáneos rechazarían, antes que toda otra hipótesis, la existencia de esta alma compuesta de una materia sutil; semejantes ideas apenas si existen más que en la imaginación de los dualistas; pero era muy diferente en el tiempo de Epicuro, cuando nada se sabía de la actividad del sistema nervioso ni de las funciones del cerebro; el alma material de esta filoso-



fia es una parte integrante de la vida del cuerpo, un órgano y no un sér heterogéneo independiente por sí mismo y sobreviviendo al cuerpo; he aquí lo que resulta de las manifestaciones siguientes: «El cuerpo envuelve al alma y la transmite la sensación que siente por ella y con ella, aunque incompletamente, y pierde esta sensación cuando el alma está distraída; si el cuerpo se disuelve, el alma se disuelve forzosamente con él; el nacimiento de las imágenes en el espíritu proviene de un centelleo continuo de finas moléculas que parten de la superficie de los cuerpos, de suerte que las imágenes reales de los objetos penetran materialmente en nosotros; la audición es también un resultado de una corriente que parte de los cuerpos sonoros; desde que nace el ruido, el sonido se forma por medio de ciertas ondulaciones que producen una corriente aeriforme.» Las hipótesis, á las cuales la ausencia de toda experiencia verdadera da necesariamente un carácter demasiado infantil, nos interesan menos que aquellas que son independientes de los conocimientos positivos propiamente dichos; de este modo Epicuro trató de reducir á leyes de la naturaleza el origen de las lenguas y del saber. Afirmaba que las denominaciones de los objetos no han sido producidas sistemáticamente sino que se formaron á medida que los hombres profirieron sonidos particulares, que variaron según la naturaleza de las cosas; una convención confirmó el empleo de dichos sonidos, y de esta suerte se desarrollaron las diversas lenguas; nuevos objetos dieron nacimiento á nuevos sonidos que el uso extendió é hizo inteligibles. La naturaleza ha instruído al hombre de muchas maneras y le ha puesto en la necesidad de obrar; los objetos cercanos á nosotros hacen nacer espontáneamente la reflexión y la investigación más ó menos pronto según los individuos, y así es como el desarrollo de las ideas se produce hasta lo infinito al través de períodos indeterminados.

La lógica es la ciencia que Epicuro desarrolló me-

nos, pero lo hizo adrede y por motivos que honran mucho á su inteligencia y carácter; cuando se recuerda que la mayor parte de los filósofos griegos trataban de brillar á toda costa con tesis paradójales, con sutilezas dialécticas y embrollando las cuestiones en vez de aclararlas, no se puede menos de elogiar el buen sentido de Epicuro por haber desechado la dialéctica como inútil y perjudicial; tampoco empleaba términos técnicos ni expresiones extranjeras, sino que lo explicaba todo en la lengua usual y corriente; al orador sólo le pedía claridad, y procuró establecer un criterio de la verdad. Aun aquí encontramos un punto acerca del cual Epicuro es, por lo general, mal comprendido é injustamente apreciado hasta en nuestros días. La extrema simplicidad de su lógica está universalmente reconocida, pero se la trata con un desdén que en el fondo no merece; esta lógica es, en efecto, estrictamente sensualista y empírica; desde este punto de vista es como debe ser juzgada y se hallará que sus principios esenciales, en todo aquello que se puede comprender en las noticias mutiladas ó desnaturalizadas que poseemos, no sólo son claros y rigurosos sino también inatacables hasta el punto donde todo empirismo exclusivo deja de ser verdadero.

La base final de todo conocimiento es la percepción sensible, que siempre es verdad en sí; el error no puede nacer más que de la relación establecida entre la percepción y el objeto que la produce. Cuando un loco ve un dragón, su percepción, como tal, no le engaña; percibe la imagen de un dragón, y esta percepción ni la razón ni las reglas del pensamiento pueden hacerla cambiar; pero si cree que este dragón va á devorarlo, se engaña; el error está aquí en la relación entre la percepción y el objeto; es, en términos generales, el mismo error que comete el sabio que interpreta mal un fenómeno perfectamente observado por él en el cielo; la percepción es verdad y, la relación con la causa hipotética, falsa. Aris-

tóteles enseña sin duda alguna que lo verdadero y lo falso sólo aparecen en la reunión del sujeto y del atributo, es decir, en el juicio; la palabra «quimera» no es verdadera ni falsa; pero si alguno dice «la quimera existe ó no existe», cada una de estas dos proposiciones es falsa ó verdadera. Ueberweg pretende que Epicuro ha confundido la verdad con la realidad psicológica; pero para poder afirmar esto es preciso que defina la «verdad» como la «concordancia de la imagen psicológica con un objeto en sí»; esta definición, conforme con la lógica de Ueberweg, ni está por lo general admitida ni es necesaria. ¡Descartemos las disputas de palabras! Cuando el loco de Epicuro dice «esta imagen representa un dragón», Aristóteles no tiene ya objeción alguna que hacer contra la verdad de este juicio; que el loco pueda pensar en realidad de otro modo (¡no siempre!), eso no concierne á nuestro asunto. Esta reflexión debiera también bastar contra lo dicho por Ueberweg; porque no hay ciertamente nada que exista «en sí» en toda la acepción de la palabra ni con tanta realidad como nuestras ideas, de las cuales todo lo demás se deduce; pero Ueberweg comprende las cosas de otra manera, y también sería aquí preciso responder de otro modo á un error que no existe más que en las palabras; Ueberweg no debe llamar á la percepción de Epicuro «verdadera», sino «cierta», porque es un dato simple, inmediato, incontestable.

Y ahora se preguntará: esta certidumbre inmediata de las percepciones aisladas, individuales y concretas, ¿es, sí ó no, el fundamento de toda «verdad» aun cuando se conciba la verdad á la manera de Ueberweg? El empirismo contestará, sí; el idealismo (el de Platón tal vez no, el de Berkeley) no: nosotros volveremos más adelante sobre la profundidad de esta oposición, pues con lo dicho aquí basta para esclarecer por completo y, por lo tanto, justificar el pensamiento de Epicuro. Ante todo, el punto de vista de Epicuro es el mismo que el de Protágoras;

también empiezan por engañarse cuando creen poder refutarle oponiendo esta conclusión: «Epicuro debe, pues, admitir, como Protágoras, que las aserciones contrarias son igualmente verdaderas.» A lo que Epicuro responde: «Son verdaderas cada una con relación á su objeto», en cuanto á las aserciones contrarias relativas al mismo objeto, no se relacionan con él más que en el nombre; los objetos son diferentes, no las «cosas en sí» sino las imágenes de las cosas; estas imágenes son el único punto de partida del pensamiento; las «cosas en sí» no son ni aun el primer grado, sino el tercero, en el proceso del conocimiento» (39). Epicuro va más allá que Protágoras en el camino seguro del empirismo, porque reconoce la formación de imágenes y de recuerdos que nacen de la percepción repetida y que, comparados con la percepción aislada, tiene ya el carácter de una idea general; esta idea general ó como tal considerada, por ejemplo, la idea de un caballo después de que se han visto muchos, es menos segura que la idea primitiva y única; pero, sin embargo, puede, á causa de su carácter de generalidad, jugar un papel muy importante en el pensamiento.

En efecto, la idea general juega el papel de intermediaria para pasar de las sensaciones á las causas, es decir, para estudiar el objeto en sí; este estudio constituye toda la ciencia; ¿qué es, en efecto, todo el atomismo sino una teoría de la cosa en sí tomada como base de los fenómenos? Sin embargo, el criterio de la verdad de todas las proposiciones generales está siempre comprobado por la percepción, base de todo conocimiento; las proposiciones generales no son, pues, en modo alguno más seguras y verdaderas que las otras, son ante todo y exclusivamente «opiniones» que se desenvuelven por sí mismas en las relaciones del hombre con las cosas. Estas opiniones son verdaderas cuando las confirma la percepción. Los empiricos de nuestro tiempo exigen la confirmación de la teoría por los «hechos»; en cuanto á la existencia misma de un

hecho, sólo la percepción lo atestigua; si el lógico objeta «no es la percepción sino la prueba metódica de la percepción la que en definitiva nos enseña la existencia de un hecho», se puede replicar que, en último análisis, la prueba metódica misma no puede ejercerse más que sobre percepciones y sobre la manera de interpretarlas; la percepción es, pues, el hecho elemental, y el antagonismo de los puntos de vista se manifiesta en la cuestión de saber si el método de comprobación tiene un carácter puramente empírico ó si especialmente se apoya en principios reconocidos como necesarios antes de toda experiencia: no tenemos para qué tratar aquí de esa diferencia; nos basta haber mostrado que, aun bajo la relación de la lógica, seducida por una tradición hostil, se ha acusado á Epicuro de ser superficial y absurdo cuando desde su punto de vista procede por lo menos de una manera tan lógica como Descartes, v. gr.; también éste último rechaza la lógica tradicional y la substituye por algunas reglas sencillas que deben presidir á las investigaciones científicas.

Epicuro fué el escritor más fecundo de la antigüedad; sólo le sobrepujó el estoico Crisipo; pero en tanto que los escritos de este último rebosan de citas y pasajes tomados á otros autores, Epicuro no hace jamás cita alguna y todo cuanto escribe lo saca de sí mismo; indudablemente en este desdén por las citas se manifiesta el radicalismo que tan á menudo va unido á las opiniones materialistas: se sacrifica la historia de las opiniones á la historia de la naturaleza. Resumamos estos tres puntos: Epicuro era autodidáctico, no se unió á ninguna de las escuelas dominantes y aborreció la dialéctica, no empleando más que frases y palabras de la lengua vulgar: por último, no citó nunca á otros pensadores y se limitó á ignorar que existiesen aquellos que pensaban de otra manera que él; esta circunstancia nos explicará sin trabajo por qué tantos filósofos de profesión le consagraron un odio implacable; la acusación de frivolidad tiene el mismo ori-

gen, porque todavía hoy es muy común la manía de buscar la solidez de un sistema en frases ininteligibles unidas entre sí por una apariencia lógica; si nuestros actuales materialistas van demasiado lejos combatiendo la terminología filosófica, rechazando á cada paso como poco claras expresiones que tienen un sentido muy preciso y que no son obscuras más que para los principiantes, es porque no tienen en cuenta términos que se han hecho históricos y cuya significación está perfectamente determinada; sin que haya derecho para dirigir á Epicuro una censura semejante, debemos vituperarle también de haber olvidado la historia; en este concepto, como en otros muchos, Aristóteles es el filósofo que más difiere de los materialistas. Ha de observarse que la filosofía griega acaba en Epicuro y su escuela, si no tenemos en cuenta más que los sistemas vigorosos, completos y fundados sobre bases puramente intelectuales y morales; los desenvolvimientos ulteriores del genio griego pertenecen á las ciencias positivas, mientras que la filosofía especulativa degenera por completo en el neoplatonismo.

En el momento que Epicuro, rodeado de sus discípulos, terminaba apaciblemente en Atenas su larga existencia, la ciudad de Alejandria había ya llegado á ser el teatro de un nuevo desarrollo de la actividad de los helenos. No hace mucho tiempo aún que por espíritu alejandrino se entendía toda erudición enemiga de los hechos y todo pedantismo que trafica con la ciencia; hasta aquellos que hacen justicia á la escuela de Alejandria piensan, por lo general, hoy todavía, que era menester el completo naufragio de una nación de tan agudo ingenio para dar más espacio á las satisfacciones puramente teóricas de la necesidad de conocer. Al revés de estas opiniones, el asunto que nos ocupa pide que insistamos en el espíritu creador, el destello vivaz, el grandioso esfuerzo, la audacia y la solidez, todo junto, tanto en la persecución del fin como en la elección de los medios que descubre nuestra

atención en el mundo intelectual de Alejandría. Si, en efecto, la filosofía que empezó con el materialismo viene á parar, por último, después de una corta y brillante carrera al través de todas las transformaciones imaginables, en sistemas materialistas y en modificaciones de estos sistemas aportadas á los otros, hay derecho para preguntar cuál fué el resultado definitivo de todo este gran movimiento de ideas; y dicho resultado final puede inquirirse colocándose en diferentes puntos de vista.

En la esfera filosófica se ha acogido muchas veces con agrado la comparación que asemeja la marcha de la filosofía á una jornada que partiendo de la noche continúa por la mañana, sigue al medio día y la tarde para volver de nuevo á la noche; según esta comparación, los fisico-filósofos de la escuela jónica primero y los epicúreos después, se encuentran en la noche de partida y en la noche de llegada; pero no ha de olvidarse que Epicuro, el último representante de la filosofía griega, por su vuelta á las concepciones más sencillas, no la redujo á la poesía enfática que caracteriza los orígenes de la nación helénica, antes por el contrario, la doctrina de Epicuro forma la transición natural al período de las investigaciones más fecundas en el terreno de las ciencias positivas. Los historiadores se complacen en recordar que el rápido desenvolvimiento de la filosofía griega produjo una escisión irremediable entre la flor de los pensadores y el pueblo entregado á sencillas ficciones; esta escisión había traído, según ellos, la ruina de la nación; aceptando esta última consecuencia, puede tenerse como cierto que la ruina de una nación no entorpece la marcha de la humanidad, sino que esta nación, en el momento de desaparecer, transmite al mundo los frutos sazonados de su actividad como hace la planta que al marchitarse deja caer su semilla; si se ve, pues, que más tarde estos resultados llegan á ser el germen de nuevos é imprevistos progresos, consideraremos con más imparcialidad la marcha de la

filosofía y de la investigación científica colocándonos en el punto de vista más elevado de la historia de la civilización, y se verá fácilmente demostrado que los brillantes descubrimientos de nuestra época en las ciencias físicas se remontan en todas sus partes, por lo que concierne á su origen, á las tradiciones de la escuela de Alejandría.

El mundo entero conoce las bibliotecas y escuelas de Alejandría, la munificencia de los Ptolomeos y el entusiasmo de profesores y discípulos; pero no es ahí donde es preciso buscar la importancia histórica de Alejandría sino en el principio vital de toda ciencia, en el método, que se mostró entonces por vez primera tan perfecto que su influjo se extendió ya á todos los tiempos. Este progreso en el método no se realizó exclusivamente en tal ó cuál ciencia, ni aun sólo en la ciudad de Alejandría; se manifestó más bien como carácter común de las investigaciones helénicas cuando hubo dicho su última palabra la filosofía especulativa; la gramática, de la cual los sofistas habían dado los fundamentos, tuvo entre los alejandrinos á Aristarco de Samotracia, modelo de críticos, cuyas obras consulta aún con provecho nuestra filología contemporánea. En la historia, Polibio comenzó á poner en evidencia el encadenamiento de causas y efectos, y el gran Scalígero trató de renovar en los tiempos modernos los estudios cronológicos de Manetón. Euclides creó el método geométrico, y sus *Elementos* sirven todavía de base á esta ciencia. Arquímedes dió con la teoría de la palanca el fundamento de toda la estática y, de su época hasta la de Galileo, la mecánica no hizo adelanto alguno. La astronomía, que había quedado estacionada después de Thales y Anaximandro, brilló con luz propia entre las ciencias del período alejandrino. Whewell elogia con razón «la época inductiva de Hiparco» porque el método inductivo fué en realidad empleado por vez primera por éste con toda la solidez y originalidad que le caracterizan, pues la fuerza demostrativa de dicho método descan-

sa precisamente en la hipótesis de la regularidad y necesidad de la marcha del universo, que Demócrito había ya formulado el primero; después de esto se comprende el poderoso influjo de la astronomía en las épocas de Copérnico y Keplero, verdaderos renovadores de este método, del que Bacon hizo la exposición. El complemento necesario del método inductivo, segundo punto de apoyo de las ciencias modernas, es como se sabe la experimentación, la cual nació paralelamente á aquél en las escuelas de medicina de Alejandría; Herófilo y Erasistrato hicieron de la anatomía la base de los conocimientos médicos y, á lo que parece, se practicaron vivisecciones; entonces floreció una escuela influyente que adoptó por principio el empirismo, en la buena acepción de la palabra, y cuyos esfuerzos obtuvieron una justa recompensa en los grandes progresos que realizó en la ciencia. Si se resumen todos los elementos de este esplendor científico, los trabajos de la escuela de Alejandría no pueden menos de inspirar profunda admiración y respeto; no fué la falta de vitalidad, sino la marcha de los acontecimientos quien puso término á este prodigioso vuelo de la inteligencia; bien puede decirse que el renacimiento de las ciencias fué en cierto modo la resurrección de la escuela de Alejandría.

No son de despreciar los resultados de las investigaciones positivas hechas en la antigüedad; sin hablar de la gramática, de la lógica, de la historia y de la filología, á las que nadie habrá que regatee su inmenso y durable valor, mencionaremos aquellas ciencias que precisamente en los tiempos modernos han alcanzado perfeccionamiento tan notable gracias á los importantes resultados conseguidos por los sabios de Grecia. Cualquiera que recuerde el mundo homérico con sus incesantes prodigios, el círculo estrecho de sus conocimientos geográficos y sus sencillas ideas acerca del cielo y los astros, habrá de reconocer que el pueblo griego, por lo general tan bien do-

tado, empezó formando su concepción del mundo con elementos puramente infantiles; de la ciencia de los indos y de los egipcios no había recogido más que fragmentos dispersos que, sin la propia colaboración helénica, no habrían podido adquirir jamás un desarrollo notable. La defectuosa carta geográfica del reducido número de comarcas que encerraba el Mediterráneo (comarcas que Platón reconocía ya como una exigua porción del globo), las fábulas acerca de los hiperbóreos y de los pueblos del extremo Occidente, que vivían más allá de los lugares donde se ocultaba el sol, y los cuentos relativos á Scila y Caribdis, prueban que la ciencia y el mito difieren apenas en el pensamiento de los griegos de entonces.

Los acontecimientos corresponden á semejante teatro: los dioses intervienen en cada fenómeno de la naturaleza; estos seres, para los cuales creó el sentido estético del pueblo tipos tan soberbios de vigor y gracia humana, estaban en todas y en ninguna parte, su acción eximia de inquirir la correlación de las causas y de los efectos; en su origen los dioses no fueron todopoderosos, pero no se conocían los límites de su poder; todo es posible y nada puede calcularse de antemano; el argumento *per absurdum* de los materialistas griegos: «luego todo puede provenir de todo», no tiene efecto alguno en este mundo primitivo; en efecto, aquí todo proviene de todo, porque la hoja no puede moverse, ni elevarse la niebla, ni el rayo de luz brillar y mucho menos relampaguear y tronar sin la intervención de una divinidad; en este mundo fantástico no existe todavía vislumbre alguno de ciencia. Entre los romanos aún era peor, si cabe; además, éstos recibieron de los griegos su primer impulso científico; sin embargo, el estudio del vuelo de las aves y los fenómenos del rayo dieron á conocer un buen número de hechos positivos concernientes á las ciencias de la naturaleza; así, pues, la civilización greco-romana sólo tuvo en sus comienzos rudimentos insignificantes de astronomía y meteorología, pero nada

absolutamente de física y fisiología; en cuanto á la química no existía ni el menor presentimiento de ella; todo cuanto ocurría era ó corriente, ó accidental, ó maravilloso; la ciencia no figuraba allí para nada; en una palabra, estaban desprovistos del primer instrumento necesario para el estudio de la naturaleza: la hipótesis.

Al fin de la corta y brillante carrera recorrida por la civilización antigua todo cambia: el principio en virtud del cual los fenómenos naturales tienen sus leyes y pueden ser estudiados, está fuera de toda duda; los caminos de la investigación científica se ensanchan y regularizan; la ciencia positiva de la naturaleza, dirigida hacia el estudio escrupuloso de los hechos aislados y de la clasificación luminosa de los resultados adquiridos por este estudio, está ya completamente separada de la filosofía especulativa de la naturaleza que se esfuerza en descender hasta las causas últimas de las cosas, traspasando los límites de la experiencia. El estudio de la naturaleza ha encontrado un método preciso; la observación voluntaria reemplaza á la observación fortuita; los aparatos ayudan á precisar la observación y á conservar sus resultados; en resumen, se experimenta. Las ciencias exactas, enriqueciendo y perfeccionando las matemáticas, adquieren el instrumento que permitía á los griegos, á los árabes y á los pueblos germano-romanos alcanzar grado por grado los más grandiosos resultados, ya prácticos ó bien teóricos; Platón y Pitágoras inspiraron á sus discípulos el gusto á las matemáticas; después de más de dos mil años, los libros de Euclides constituyen todavía, aun en la patria de Newton, la base de la enseñanza de las matemáticas, y el antiguo método sintético ha celebrado su último y más grande triunfo en los *Principios matemáticos de filosofía natural*.

La astronomía, auxiliada por sutiles y complicadas hipótesis acerca del movimiento de los cuerpos celestes, obtiene resultados á los que no pudieron llegar los más

antiguos observadores de los astros, indos, babilonios y egipcios; una evaluación casi exacta de la posición de los planetas, la explicación de los eclipses lunares y solares, y el catálogo preciso y el agrupamiento de las estrellas fijas, no son los únicos resultados obtenidos por los astrónomos griegos; la idea fundamental del sistema de Copérnico, esto es, que el sol está colocado en el centro del universo, se encuentra también en Aristarco de Samos, y es muy probable que Copérnico la conociera; si se examina el mapamundi de Ptolomeo se encontrará también la fabulosa comarca del Mediodía que unía el Africa á la India y hace del Océano Indico un segundo Mediterráneo más grande que el primero; sin embargo, Ptolomeo no da esta comarca más que hipotéticamente; pero ¡qué claridad ya en las partes del mapamundi que representan á Europa y á las regiones del Asia y Africa más cercanas de Europa! Después de largo tiempo se convino en dar á la tierra una forma esférica; la determinación metódica de los lugares, con auxilio de los grados de longitud y latitud, formó un precioso cuadro en el que encontraron su sitio correspondiente los hechos ya adquiridos y todos los nuevos descubrimientos; hasta fué calculada la circunferencia de la tierra por una ingeniosa observación de los astros; en este cálculo hubo sin duda algún error, pero dicho error contribuyó al descubrimiento de América, pues apoyándose en Ptolomeo y en la esperanza de llegar á las Indias Orientales fué como Cristóbal Colón se encaminó hacia el Oeste.

Mucho tiempo antes de Ptolomeo las investigaciones de Aristóteles y de sus antecesores habían suministrado muchas enseñanzas acerca de la zoología y de la botánica de las regiones remotas y cercanas de Grecia; algunas descripciones exactas y el estudio anatómico del interior de los cuerpos organizados prepararon las consideraciones generales acerca de las formas que, desde las más humildes á las más elevadas, fueron

consideradas como una serie de pruebas de la existencia de fuerzas creadoras, de las cuales era el hombre su obra maestra. Aunque el error se mezclase con frecuencia á la verdad, no por eso dejó de conquistarse una base en extremo preciosa durante el periodo que hubo de durar la pasión por las investigaciones científicas. Los triunfos de Alejandro en Oriente, enriqueciendo las ciencias y suscitando la comparación, abrieron nuevos horizontes á la inteligencia; la escuela de Alejandria aumentó el número é hizo el escrutinio de estos materiales; así, cuando Plinio el Viejo se esforzó en describir la naturaleza y la civilización en su obra enciclopédica, se poseían ya conocimientos más profundos que antes de las relaciones del hombre con el universo; en este sabio infatigable (que termina su grande obra por una invocación á la naturaleza, madre universal, y que muere estudiando la erupción de un volcán) la idea del influjo de la naturaleza sobre la vida del pensamiento en el hombre fué una concepción fecunda y un estímulo poderoso para las investigaciones sucesivas.

En física conocieron los antiguos, con ayuda de la experiencia, los elementos de la acústica, de la óptica, de la estática y la teoría de los gases y los vapores; los sabios griegos inauguraron el gran camino de los descubrimientos, después los pitagóricos estudiaron la elevación y el descenso de la tonalidad en sus relaciones con la masa de los cuerpos sonoros, hasta que, por último, Ptolomeo hizo experimentos acerca de la refracción de la luz; las poderosas construcciones, las máquinas de guerra y los trabajos de transporte de los romanos, fueron concebidos según una teoría científica y ejecutados con facilidad y prontitud, mientras que los monumentos gigantescos de los orientales han sido obra del tiempo y de las multitudes condenadas al trabajo por el despotismo de los reyes. La ciencia médica, cuyo representante más ilustre fué Galeno de Pérgamo, había comenzado á tra-

tar la cuestión más delicada de la fisiología, el funcionamiento de los nervios; el cerebro, considerado al principio como una masa inerte (del que no entreveían más utilidad de la que los fisiólogos modernos ven en el bazo), llegó á ser, á los ojos de los médicos, el lugar del alma y de las sensaciones; Scemmering encontró aún, en el siglo XVIII, la teoría del cerebro casi en el mismo punto en que Galeno la había dejado. En la antigüedad conocieron la importancia de la medula espinal dos mil años antes de Carlos Bell; se sabían distinguir los nervios propios de la sensación de los nervios motores, y Galeno, con gran asombro de sus contemporáneos, curaba las parálisis de los dedos operando en las partes de la medula espinal de donde parten los nervios que vienen á parar á las manos; no hay, pues, que sorprenderse si ya Galeno consideraba hasta las ideas como resultado de los distintos estados del cuerpo.

Después de haber visto formarse de este modo un conjunto de diversos conocimientos que, penetrando profundamente en los secretos de la naturaleza, suponen en principio la idea de que todo lo que sucede depende de leyes generales, debemos preguntarnos en qué medida el materialismo contribuyó á adquirir dichos conocimientos y concepciones. Ante todo, un hecho singular se nos presenta; excepto Demócrito, apenas si uno solo de los grandes inventores y de los investigadores de la naturaleza pertenecen expresamente á la escuela materialista; vemos, por el contrario, entre los nombres más ilustres, un gran número de hombres que, en franca oposición al materialismo, profesan el culto del ideal, de la forma, ó que eran sus entusiastas sobre todo. En primer lugar, refiriéndonos á los matemáticos, Platón, el padre de todos esos delirios que en el transcurso de la historia se nos aparecen tan pronto seductores y profundos como tan pronto apropiados para perturbar los espíritus lanzándolos al fanatismo, es al mismo tiempo el padre in-

telectual de una serie de investigadores que llevaron la más lúcida y lógica de todas las ciencias, la matemática, al punto más elevado que pudo alcanzar en la Edad antigua; los matemáticos de Alejandría eran casi todos platonicos y, cuando empezó la degeneración del platonismo, cuando la gran revolución religiosa que se preparaba vino á agitar y perturbar la filosofía, la escuela de Alejandría produjo aún grandes matemáticos: Theon y su nobilísima hija Hipatia, martirizada por el populacho cristiano, representan ese progreso científico; Pitágoras había impreso una dirección análoga á su escuela, la cual poseyó un matemático eminente, Arcitas; apenas si el epicúreo Polión merece colocarse al lado de ellos; Aristarco de Samos, el precursor de Copérnico, pertenecía también á las antiguas tradiciones pitagóricas; el gran Hiparco, que descubrió la precesión de los equinoccios, creía en el origen divino de las almas humanas; Eratóstenes formaba parte de la Academia media, que con sus elementos de escepticismo descompuso el platonismo; Plinio, Ptolomeo y Galeno, sin pertenecer rigurosamente á sistema alguno, profesaban principios panteístas y, si hubieran vivido hace doscientos años, quizás les hubieran, como ateos y naturalistas, incluido entre los partidarios del materialismo; pero lo cierto es que Plinio no profesaba las opiniones de ninguna escuela filosófica, aunque en sus escritos estuvo en flagrante oposición con las ideas populares y se inclinaba al estoicismo; Ptolomeo, preocupado con la astrología, adaptó su concepción del mundo á las ideas de Aristóteles más que á las de Epicúreo; Galeno, el más filósofo de los tres, era un ecléptico muy versado en los más diversos sistemas, pero el de Epicúreo fué el que menos le agradaba: sólo en su teoría del conocimiento admitía el principio epicúreo de la certidumbre inmediata de las sensaciones, completándola con la afirmación de verdades intelectuales inmediatas y anteriores á toda experiencia (40).

Fácilmente se ve que la escasa participación del materialismo en las conquistas de la ciencia positiva no es accidental, lo que no ha de atribuirse al carácter quietista y contemplativo del epicurismo, sino que es preciso reconocer que la *tendencia idealista* en los maestros de la ciencia va estrechamente asociada á sus descubrimientos. No dejemos aquí escapar la ocasión de profundizar una gran verdad: lo que es objetivamente exacto y racional, no es siempre lo que produce más progresos en la ciencia ni aun lo que suministra al hombre mayor cantidad de nociones objetivamente exactas; del mismo modo que un cuerpo, en su caída, llega más pronto al fin por el bracistocrono que por el plano inclinado, así la armonía del organismo humano es causa de que muy á menudo el camino indirecto de la imaginación conduzca más pronto á la concepción de la verdad desnuda que los esfuerzos de un espíritu tranquilo que trabaja en arrancar los múltiples velos en que se envuelve aquélla.

Es indudable que la antigua doctrina de los átomos, sin poseer la verdad absoluta, se aproximó á la esencia de las cosas tanto como podemos concebirla científicamente, mucho más que la teoría pitagórica de los números y la ideología de Platón; aquélla, en general, fué un paso mucho más directo y más acentuado hacia la ciencia de los fenómenos naturales que las profundas pero inciertas teorías que han surgido casi completas de los sueños fantásticos de un individuo; sin embargo, no es posible separar la ideología platónica de ese amor infinito del hombre á las formas puras, en las cuales se halla la idea matemática de todas las formas, cuando se eliminan el accidente y la imperfección; lo mismo ocurre con la teoría pitagórica de los números, porque el amor íntimo á todo lo que es armónico y la necesidad de profundizar las relaciones meramente numéricas de la música y las matemáticas hacen nacer en el alma individual el pensamiento creador; así es que, desde el día en que



Platón colocó en el frontispicio de su escuela la inscripción: «Nadie entre aquí si no es geómetra», hasta terminar la civilización antigua, la historia de los descubrimientos y de los inventores justifica constantemente esta verdad de que la tendencia del espíritu hacia lo suprasensible ayuda poderosamente á encontrar, por el camino de la abstracción, las leyes del mundo de los fenómenos sensibles. ¿Dónde están entonces los méritos del materialismo?

¿Convendría acaso conceder á los delirios de la imaginación la superioridad así en el terreno de las ciencias exactas como en el del arte, la poesía y la vida intelectual? Evidentemente no. La cuestión presenta otra faz estudiando la acción indirecta del materialismo y sus relaciones con el método científico. Cuando atribuimos al esfuerzo subjetivo y al presentimiento individual de ciertas causas finales una gran influencia en la dirección y energía del movimiento del espíritu hacia la verdad, no debemos olvidar ni un solo instante que éstos son precisamente los caprichos de la imaginación, el punto de vista mitológico que ha impedido durante mucho tiempo y tan poderosamente el desarrollo de la ciencia y que todavía hoy le dificulta en muchos conceptos. Desde que el hombre, libre de preocupaciones, comenzó á examinar con claridad y precisión los hechos particulares, y desde que reunió los resultados de sus observaciones en una teoría sólida y sencilla, aunque errónea á veces, se aseguraron los progresos futuros de la ciencia; este procedimiento pudo distinguirse fácilmente del procedimiento propio de la imaginación en el descubrimiento de ciertas causas finales; este último, como ya hemos indicado, posee en circunstancias favorables un gran valor subjetivo fundado en lo bien que facilita el juego recíproco de las facultades intelectuales, pudiendo afirmarse en cambio que el origen del examen claro y metódico de las cosas es, por decirlo así, el único origen verdadero del condi-

miento de las mismas; este método debe todo su valor á su alcance objetivo; las cosas exigen en cierto modo que se las trate de esta manera, y la naturaleza sólo responde á las cuestiones bien formuladas; aquí podemos remitirnos á los orígenes del espíritu científico entre los griegos, esto es, al sistema de Demócrito y á la acción luminosa que ha ejercido en torno suyo; esta luz ilumina á la nación entera, brilla con todo su fulgor en esta concepción, la más sencilla y sensata que puede formarse nuestra inteligencia del mundo material y resuelve el universo, multicolor y cambiante, en moléculas inalterables, pero móviles; aunque esta doctrina, por otra parte ligada íntimamente al materialismo de Epicúreo, no haya adquirido toda su importancia más que en los tiempos modernos, no por eso ha dejado de ejercer una gran influencia en la antigüedad como el primer modelo de una teoría que tan perfectamente explica todos los cambios; Platón mismo dividió su materia «no existente», pero, sin embargo, indispensable para la construcción del universo, en corpúsculos elementales y móviles, y Aristóteles, que se resiste obstinadamente á admitir la existencia del vacío y erige en dogma la continuidad de la materia, parte, tan acertada como desacertadamente, de ese punto de vista tan escabroso en su teoría del cambio y del movimiento con la cual pretende rivalizar en claridad con Demócrito.

Sin duda nuestro atomismo actual está en relación mucho más directa con las ciencias positivas después de los progresos de la química, de la teoría de las vibraciones y de la explicación matemática de las fuerzas que obran en las más pequeñas moléculas; pero las relaciones de todos los fenómenos de la naturaleza, por lo general tan enigmáticos, del nacimiento, decrecimiento, desaparición aparente y reaparición inexplicada de las diversas materias y de las relaciones de las cosas, en una palabra, de un principio único y absoluto, de una concepción

fundamental, palpable, por decirlo así, fueron el huevo de Colón para la ciencia de la naturaleza en la antigüedad. La intervención fantástica de los dioses y de los genios se desvaneció como al golpe de una varita mágica y, cualquiera cosa que pudiesen idear las almas pensadoras relativas á las cosas ocultas detrás de los fenómenos, despejaba de nubes, á los ojos de los sabios, el mundo sensible; hasta los verdaderos discípulos de Platón y de Pitágoras experimentaron ó meditaron acerca de los fenómenos de la naturaleza sin confundir la región de las ideas y de los números místicos con lo que se ofrecía directamente á sus miradas. Esta confusión, en la cual han caído tan torpemente algunos filósofos naturalistas de la Alemania moderna, sólo se produjo en la antigüedad clásica en el momento de la decadencia, cuando los neoplatinicos y los neopitagóricos se abandonaron á todos sus delirios.

La santidad moral del pensamiento, que mantenía la acción de un sobrio materialismo, apartó durante largo tiempo á los idealistas griegos de esos caminos funestos; así es que, bajo cierto aspecto, la filosofía helénica conservó un tinte materialista desde sus comienzos hasta la época de su completa decadencia, explicando con preferencia los fenómenos del mundo de los sentidos por medio de la percepción externa ó por lo menos con el auxilio de lo que se imaginaban como accesible á nuestros sentidos. Sea la que sea la opinión que se formule acerca del conjunto del sistema de Epicuro, lo cierto es que los físicos de la antigüedad han utilizado más bien los principios materialistas que contiene que el sistema mismo. De todas las escuelas filosóficas de la antigüedad, la epicúrea quedó la más sólidamente unida y la menos variable; rara vez se vió á un epicúreo pasar de un sistema á otro; rara vez también, aun entre los discípulos más lejanos del maestro por el tiempo, se produjo tentativa alguna de modificar sus doctrinas; este exclusivis-

mo tan tenaz prueba que en la escuela epicúrea el aspecto moral del sistema era muy superior al aspecto físico; cuando Gassendi en el siglo xvii restituyó el sistema de Epicúreo y le opuso al de Aristóteles, se esforzó en hacer prevalecer la moral de Epicúreo tanto como lo permitía el predominio del cristianismo, y no puede negarse que esta moral ha suministrado un elemento enérgico al desarrollo del espíritu moderno; sin embargo, el punto más importante fué desembarazar inmediatamente de las cadenas del sistema el pensamiento fundamental de Demócrito; modificada en muchos puntos por hombres como Descartes, Newton y Boyle, la teoría de los corpúsculos elementales produjo por su movimiento todos los fenómenos y llegó á ser la base del conocimiento de la naturaleza entre los modernos; pero la obra que desde el renacimiento de las ciencias dió al sistema de Epicuro un poderoso influjo sobre el pensamiento de los pueblos modernos, es el poema didáctico del romano Lucrecio Caro, al cual consagraremos un capítulo especial á causa de su importancia histórica; dicho poema nos permitirá al propio tiempo profundizar los puntos más importantes de la doctrina epicúrea.

## CAPÍTULO V

## El poema didáctico de Lucrecio acerca de la naturaleza

Roma y el materialismo.—Lucrecio; su carácter y sus tendencias.—Sumario del libro primero: la religión es el origen de todo mal.—Nada nace de la nada y nada puede ser aniquilado.—El vacío y los átomos.—Elogio de Empédocles.—El mundo es infinito.—Idea de la pesantez.—La finalidad considerada como caso especial y permanente en todas las combinaciones posibles.—Sumario del libro segundo: los átomos y sus movimientos.—Origen de la sensación.—Los mundos que nacen y desaparecen son en número infinitos.—Sumario del libro tercero: el alma.—Ignorancia del temor á la muerte.—Sumario del libro cuarto: la antropología especial.—Sumario del libro quinto: cosmogonía.—El método de las posibilidades en la explicación de la naturaleza.—Desenvolvimiento del género humano.—Origen del lenguaje, de las artes y de los Estados.—La religión.—Sumario del libro sexto: fenómenos meteóricos.—Enfermedades.—Las regiones del averno.—Explicación de la atracción magnética.

De todos los pueblos de la antigüedad, el pueblo romano fué quizá el que desde su origen se mostró más opuesto que otro alguno á las ideas materialistas; su religión estaba profundamente arraigada en la superstición y toda su vida política estuvo dominada por fórmulas supersticiosas; se mantenían las costumbres tradicionales con obstinación extremada; el arte y la ciencia tenían pocos encantos para los romanos y el estudio de la naturaleza les atraía mucho menos todavía; la tendencia práctica de su vida se acusa en todos sus actos y, esta tendencia misma, lejos de ser materialista, era espiritualista por lo general; preferían la dominación á la opulencia, la gloria al bienestar y los triunfos á todo; sus virtudes no eran las de la paz, ni las de la industria emprendedora, ni las de la justicia sino más bien el valor, la perseverancia y la

sobriedad; los vicios de los romanos no fueron, en los orígenes, ni el lujo, ni el deseo de los placeres sino la dureza, la crueldad y la perfidia; al talento organizador, unido al carácter guerrero, se debió la grandeza de Roma, grandeza de que tuvo conciencia y de la cual estaba orgullosa; desde su primer contacto con los griegos manifestó su antipatía contra el pueblo helénico, antipatía que resultaba de la desemejanza del carácter de las dos naciones y que había de durar muchos siglos.

El arte y la literatura de la Grecia empezaron á penetrar poco á poco en Roma después de la derrota de Aníbal, pero también al mismo tiempo se introdujeron el lujo, la molición, el fanatismo y la inmoralidad de las naciones asiáticas y africanas. Las naciones vencidas acudieron á su nueva capital é introdujeron allí en seguida las más diversas costumbres de los pueblos de la antigüedad, y los grandes fueron adquiriendo cada vez más el gusto á la cultura intelectual y á los refinados placeres de la existencia; generales y procónsules se apoderaron de las obras maestras del arte griego; se abrieron en Roma escuelas de filósofos y oradores helénicos que se mandaron cerrar muchas veces para volverse á abrir de nuevo, pues temían el elemento disolvente de la cultura griega cuyo éxito fué tanto más brillante y ruidoso cuanto más tiempo se resistió á sus encantos; el mismo Catón el viejo aprendió griego, y, así que se hubo estudiado la lengua y la literatura de Grecia, la influencia de su filosofía fué inevitable. En los últimos tiempos de la república el pleito estaba completamente ganado; todos los romanos bien educados entendían la lengua de Homero, los jóvenes patricios iban á Grecia á completar sus estudios y los espíritus más distinguidos se esforzaron en vaciar la literatura patria en el molde de la literatura helénica.

Dos escuelas de la filosofía griega cautivaron sobre todo la atención de los romanos, la de los estoicos y la de los epicúreos; la primera, con su rudo orgullo de virtud,

estaba en esencial relación con el carácter romano, la segunda más conforme con el espíritu de aquella época y de los tiempos que siguieron, y ambas (y esto pinta el genio de la raza) con tendencias prácticas y en formas dogmáticas. Estas dos escuelas, que no obstante de sus marcadas divergencias tenían tantos puntos comunes, se trataron con más benevolencia mutua en Roma que en su patria, aunque sea cierto que las exageradas calumnias propagadas sistemáticamente desde Crisipo por los estoicos contra los epicúreos se divulgasen también en Roma; bien pronto en esta ciudad «epicúreo» significó tanto como esclavo de sus pasiones y se juzgó con doble frivolidad la filosofía de la naturaleza adoptada por dicha escuela, filosofía que no toleraba adorno alguno de palabras ininteligibles; el mismo Cicerón cometió la injusticia de popularizar el epicurismo en la mala acepción de la palabra y de darle un barniz ridículo que un estudio atento desvanece en seguida. A pesar de todo lo dicho, la mayor parte de los romanos hicieron de la filosofía un diletantismo y, por esta razón, no se unieron á una escuela con bastante exclusivismo para poder apreciar los sistemas opuestos; la seguridad de su posición social y la universalidad de sus relaciones políticas libraron á los grandes de Roma de toda preocupación; así que hasta en Séneca, se encuentran proposiciones que dieron motivo á Gassendi para afiliar á este filósofo entre los epicúreos; Bruto el estoico y Casio el epicúreo, bañaron igualmente sus manos en la sangre de César.

Pero si esta misma concepción fácil y popular de la doctrina epicúrea, que Cicerón nos presenta con tan desfavorables colores, permite conciliarla hasta con las escuelas más diversas, pierde, alterándose, su carácter en la mayor parte de los epicúreos romanos y ofrece de esta suerte un punto de apoyo á los ataques del vulgo. En los tiempos en que los romanos sólo tenían una tintura superficial de la civilización helénica, ya habían

cambiado la rudeza de sus costumbres primitivas contra el lujo y el libertinaje, y en este concepto sus pasiones, como á menudo se observa en los individuos, se hicieron tanto más desenfrenadas cuanto más largo tiempo se habían contenido; en la época de Mario y Sila este cambio en las costumbres estaba realizado por completo; los romanos eran ya materialistas prácticos, y con frecuencia en el peor sentido de la palabra, aun antes de conocer el materialismo teórico; la teoría de Epicuro era por lo general mucho más pura y noble que la práctica de esos romanos que tenían que escoger entre estos dos caminos: ó bien corregirse y someterse á una sabia disciplina ó ya desnaturalizar la teoría mezclando en ella á diestro y siniestro opiniones favorables ó desfavorables para venir á parar en el epicurismo que se deseaba; este epicurismo fué el predilecto, como concepción más cómoda, hasta para las naturalezas más dignas y los hombres más versados en las cuestiones filosóficas; así, Horacio se llama á sí mismo, con maliciosa ironía, *puerco de la piara de Epicuro*, dejando á un lado la moral austera del epicurismo primitivo; el mismo poeta toma á menudo como modelo á Aristipo de Cirene. Virgilio se significó menos categóricamente, pues aunque también tuvo á Epicuro por maestro, se apropió muchas opiniones pertenecientes á otros sistemas. En medio de todos estos semifilósofos sobresale un perfecto epicúreo, Lucrecio, cuyo poema didáctico *De rerum natura*, más que ninguna otra obra, ha contribuído desde el Renacimiento á poner en relieve y á esclarecer con luz viva las doctrinas de Epicuro; los materialistas del siglo XVIII estudiaron y admiraron á Lucrecio, pero sólo en nuestros días el materialismo parece haberse libertado de las tradiciones antiguas.

Tito Lucrecio Caro nació el año 99 y murió en el 55 antes de Jesucristo; no se sabe casi nada acerca de su vida; buscando un refugio moral en medio de las guerras civiles lo encontró en la filosofía de Epicuro; emprendió

su gran poema para atraer á esta doctrina á su amigo Memmio. El entusiasmo con que opone los beneficios de su filosofía á las turbulencias y al vacío de su tiempo da á su obra tal elevación, tal esfuerzo de imaginación y de fe, que hace olvidar ciertamente la dulce serenidad de la vida epicúrea y comunica á veces á la doctrina cierto matiz estoico. Bernhardt se equivoca cuando dice en su *Historia de la literatura romana* que, «de Epicuro y sus partidarios, Lucrecio recibió sólo el esqueleto de una filosofía de la naturaleza»; el sabio filólogo desconoce á Epicuro y le juzga más injustamente todavía en las siguientes frases: «Lucrecio edificó sobre esas bases de una concepción mecánica de la naturaleza, pero, esforzándose en defender los derechos de la libertad é independencia personales contra toda tradición religiosa, trató de introducir el saber en la práctica y quiso manumitir por completo al hombre haciéndole penetrar por la ciencia en el fondo y en la esencia de las cosas». Ya hemos visto que esta tendencia hacia la liberación es precisamente el nervio del sistema epicúreo, que el incompleto análisis de Cicerón nos impide juzgar desde este punto de vista; afortunadamente Diógenes Laercio, en sus excelentes biografías, nos ha transmitido las mismas palabras de Epicuro que constituyen el fondo de nuestra exposición precedente (41). Epicuro sedujo á Lucrecio y le inspiró tan vivo entusiasmo, principalmente por la audacia y la fuerza moral con que el filósofo griego destruye el temor á los dioses para fundar la moral sobre inquebrantables cimientos; así lo declara formalmente Lucrecio inmediatamente después del brillante comienzo de su poema dirigido á Memmio:

«Cuando el género humano arrastraba sobre la tierra su miserable existencia agobiado bajo el peso de la Religión, que desde lo alto de los cielos mostraba su cabeza y lanzaba sobre los mortales espantosas miradas, un griego fué el primero que se atrevió á levantar contra ella sus ojos mortales y mirarla cara á cara. Ni el renombre de los

dioses, ni el rayo, ni el amenazador estrago del trueno celeste detuvieron su audacia; el indomable valor redobló sus energías y le impelió á demoler las estrechas barreras que vedaban al hombre el acceso á la naturaleza».

No negamos que Lucrecio ha bebido también en otras fuentes, estudiado con atención los escritos de Empédocles y que acaso se aprovechó asimismo de sus observaciones personales en las partes de su poema que tratan de historia natural; pero no olvidemos que en la actualidad se ignora cuántos tesoros encerraban las obras por desgracia perdidas de Epicuro. Casi todos los críticos colocan, por el verbo y la originalidad, el poema de Lucrecio en primera línea entre las obras literarias que precedieron al siglo de Augusto; no obstante, la parte didáctica es á menudo descosida y seca ó enlazada por transiciones bruscas á las descripciones poéticas; el estilo de Lucrecio es sencillo, duro y eminentemente arcaico; los poetas de la época de Augusto, que se creían muy por encima de sus rudos antecesores, no hacían excepción alguna en favor de Lucrecio; á él hace alusión Virgilio en el siguiente párrafo: «Feliz quien ha podido conocer las causas de las cosas y que ha hollado con sus pies todos los terrores, el inexorable destino y el grito del insaciable Aqueronte».

Está fuera de duda que Lucrecio ha contribuido poderosamente á propagar entre los romanos la filosofía epicúrea, que alcanzó todo su apogeo en el reinado de Augusto, pues aunque entonces no tuvo un representante de la importancia de Lucrecio, todos los poetas amigos de los placeres que se agruparon alrededor de Mecenas y del emperador fueron conducidos y guiados por esta doctrina; pero cuando bajo Tiberio y Nerón se produjeron tantas atrocidades de todo género, y los goces de la vida les emponzoñaron el peligro ó la vergüenza, los epicúreos estuvieron apartados durante este período de la filosofía pagana y fueron los estoicos principalmente quienes aceptaron el combate contra los vicios y la infamia, perecien-

do víctimas de los tiranos con valerosa serenidad, como Séneca y el poeta Thraseas; pero no es menos cierto que la filosofía epicúrea en toda su pureza, y más que nada con el desarrollo que la había dado el enérgico Lucrecio, hubiera podido inspirar también á las almas arranques no menos generosos; mas precisamente las cualidades manifestadas por Lucrecio, la pureza, la fuerza y la energía, se hicieron muy raras en esta escuela y acaso desde este gran poeta hasta nuestros días no hayan vuelto á renovarse; importa, pues, conceder una atención especialísima á la obra de este hombre eminente.

El principio es una invocación, rica en imágenes mitológicas y en pensamientos claros y profundos, dirigida á Venus, dispensadora de la vida, de la prosperidad y de la paz; desde los primeros versos reconocemos la actitud especial del epicúreo en frente de la religión, utilizando las ideas y las formas poéticas con un fervor y una sinceridad evidentes, lo que no impide que poco después, en el pasaje citado más arriba, considere como el principal mérito de su sistema la supresión del denigrante temor á los dioses. La antigua palabra romana *religio*, que á pesar de la incertidumbre de su etimología indica la dependencia é inferioridad del hombre respecto á la divinidad, encerraba una idea que Lucrecio tuvo naturalmente que rechazar con energía; así es que el poeta invoca á los dioses y ataca á la religión sin que se pueda, desde este punto de vista, descubrir en su sistema la sombra de una duda ó de una contradicción. Después de haber mostrado cómo gracias á las investigaciones libres y audaces de un griego (Epicuro y no Demócrito, á quien, sin embargo, Lucrecio celebra también, pero del cual estaba más distante), la religión, que antes oprimía cruelmente al hombre, ha sido derribada y hollada bajo los pies de aquél, se pregunta si la filosofía podía conducir al hombre á la inmoralidad y al crimen; y prueba, por el contrario, que fué la religión la causa de las más grandes atrocidades, y

que el temor insensato á las penas eternas impulsó á los hombres á sacrificar la dicha y la tranquilidad de sus almas por el terror que les inspiraban los castigos divinos.

El poeta desarrolla en seguida este primer axioma: «nada viene de la nada», axioma que se tomaría hoy por un dato de la experiencia, y que, conforme al estado en que entonces se encontraban las ciencias, estaba más bien destinado á convertirse, como principio heurístico, en la base de toda experiencia científica. Quien se figura que algo nace de la nada puede ver confirmada su preocupación á cada paso y sólo se convencerá de lo contrario aquél que posea un espíritu adecuado para las investigaciones, porque éste descubrirá las verdaderas causas de los fenómenos. He aquí cómo se demuestra este axioma: Si las cosas pudieran nacer de la nada, esta causa productora sería ilimitada según su misma naturaleza y todo podría resultar de todo; entonces los hombres saldrían del seno del mar y los peces de las entrañas de la tierra y ningún animal ni planta alguna se conservarían con las cualidades de su especie. Este argumento está fundado en un pensamiento muy justo. Si la nada diera nacimiento á los seres, no habría razón alguna para que una cosa cualquiera no pudiera nacer y entonces sería el mundo un juego continuo, extraño é incoherente, de nacimiento y muerte, de grotestas producciones; por el contrario, de la regularidad con que la naturaleza produce en la primavera las rosas, en el estío los cereales y en el otoño las uvas, se deduce que el desenvolvimiento de la creación resulta de la combinación periódica de las semillas de las cosas: se debe, pues, admitir que hay ciertos elementos comunes á muchas cosas, como las letras son comunes á las palabras.

Lucrecio muestra del mismo modo que nada perece, sino que las moléculas de los cuerpos que mueren no hacen más que desagregarse como antes se agregaron al

nacer alguna cosa. A la objeción natural de que no pueden verse las moléculas que se agregan y se disgregan, Lucrecio responde con la descripción de una tempestad y, para más claridad, coloca al lado la imagen de un torrente impetuoso y muestra que las moléculas invisibles del viento manifiestan su acción exactamente como las moléculas visibles del agua; el calor, el frío y el sonido sirven también para probar la existencia de una materia invisible; se encuentra una observación más delicada todavía en los ejemplos siguientes: los vestidos suspendidos á la orilla del mar se humedecen y colocándoles luego al sol se secan sin que se vean venir ni desaparecer las moléculas actuosas, su pequeñez las hace invisibles; una sortija que se lleva en el dedo durante algunos años, se adelgaza; una gota de agua horada la roca sobre la cual cae constantemente; la reja del arado se desgasta con la labor y las losas bajo los pies de los transeuntes; en cuanto á las moléculas que desaparecen á cada instante, la naturaleza no nos ha permitido verlas; es igualmente imposible, aun á los ojos más perspicaces, descubrir las moléculas que se unen y desaparecen en todo nacimiento y en toda destrucción; la naturaleza actúa, pues, con la ayuda de corpúsculos invisibles, los átomos.

Lucrecio establece en seguida que la materia no llena todo el universo sino que existe un espacio vacío, en el cual se mueven los átomos; aquí presenta como argumento concluyente el razonamiento *a priori* que sigue: Si el espacio estuviese lleno de una manera absoluta, el movimiento continuo, cuya existencia comprobamos en las cosas, sería imposible; después siguen las pruebas tomadas de la observación: las gotas de agua horadan las rocas más duras, los alimentos de los seres vivos penetran en todo el cuerpo, el frío y el sonido atraviesan las murallas y, por último, las diferencias de peso específico no pueden ser referidas más que á la extensión más ó menos grande del vacío. A la objeción de que el agua se abre

ante los peces porque vuelve á encontrar el vacío detrás de ellos, Lucrecio responde afirmando que justamente el primer impulso inicial de este movimiento es del todo incomprendible en la doctrina de la materia llenando en absoluto el universo; ¿cómo, en efecto, se abriría el agua ante el pez si el espacio en que ha de penetrar no existiese todavía? De la misma suerte cuando los cuerpos se disgregan ha de producirse sobre el movimiento un espacio vacío; la condensación y la rarefacción del aire no pueden explicar estos fenómenos que no se verifican sino en tanto que la existencia del vacío entre las moléculas permite á estas últimas apretarse unas contra otras.

Fuera de los cuerpos y del espacio vacío no existe nada; todo cuanto es se compone de estos dos elementos ó constituye un fenómeno que se relaciona con ellos; el tiempo no es nada en sí mismo, no representa más que la sensación de lo que ha ocurrido en un momento determinado; lo que fué ó lo que será tiene, pues, tanta realidad como el espacio vacío; en resumen, no se deben considerar los acontecimientos históricos más que como cambios realizados en los cuerpos ó cumpliéndose en el espacio. Todos los cuerpos son simples ó compuestos; los cuerpos simples, los átomos, que de ordinario llama Lucrecio comienzos, principios y orígenes de las cosas, no pueden ser destruidos por ninguna fuerza; la divisibilidad hasta el infinito es imposible, porque cada objeto, disolviéndose más fácilmente y más pronto que se forma, su destrucción durante la eternidad iría tan lejos que no podría efectuarse jamás el restablecimiento de las cosas; por otra parte, la divisibilidad hasta lo infinito destruiría la regularidad en las producciones de los seres; en efecto, si los cuerpos no se constituyesen por moléculas inmutables y casi imperceptibles, todo podría nacer sin regla fija y sin encadenamiento. La negación de la divisibilidad infinita es la piedra angular de la teoría de los átomos y el vacío. El poeta hace después una pausa y ata-

ca á los otros sistemas cosmogónicos, principalmente los de Heráclito, Empédocles y Anaxágoras; hay que notar aquí el elogio que hace de Empédocles (ya hemos señalado la afinidad de sus doctrinas con el materialismo), después de una magnífica descripción de Sicilia, el poeta continúa:

«Esta comarca es grande en muchos conceptos, excita la admiración del género humano y merece ser visitada por la excelencia de sus productos y por el prodigioso número de sus habitantes; sin embargo, parece no haber poseído nada más ilustre, más admirable ni más precioso que ese hombre de cuyo divino pecho salen los cantos poéticos en que expresa sus brillantes descubrimientos y apenas si puede considerársele como perteneciente á la raza humana».

El primer libro termina con la cuestión de la forma del universo, y aquí Lucrecio, fiel como siempre á las enseñanzas de Epicuro, lanza sin vacilación la idea de que el universo tenga límites claramente trazados; suponed un límite extremo y que desde este punto una mano vigorosa arroje un dardo, este dardo será detenido en su marcha por un obstáculo ó continuará avanzando indefinidamente; en uno y otro caso se ve que es imposible asignar límites reales al mundo. Aquí encontramos el argumento original de que, si el mundo tuviera límites fijos, después de mucho tiempo toda la masa de la materia se habría acumulado en la base de este espacio limitado. La concepción de la naturaleza, tal como la formula Epicuro, ofrecía en esta cuestión un punto en realidad muy débil; este filósofo combate expresamente la gravitación hacia el centro, admitida por un gran número de pensadores de la antigüedad; desgraciadamente este pasaje del poema de Lucrecio presenta numerosos vacíos; no obstante, en él se reconoce todavía el fondo de la demostración tanto como el error fundamental del sistema; Epicuro admite el peso, la pesantez y la fuerza de resis-

tencia como propiedades esenciales de los átomos; los pensadores eminentes que fundaron el materialismo en la antigüedad no pudieron preservarse del todo, acerca de este punto, de las ilusiones ordinarias de los sentidos, pues aunque Epicuro enseñaba que en el vacío no hay alto ni bajo, admitía, sin embargo, que todos los átomos del universo siguen en su caída una dirección determinada; no es, en efecto, tarea fácil para la inteligencia humana hacer abstracción de la sensación habitual de la pesantez. La teoría de los antípodas, nacida desde largo tiempo há en los estudios astronómicos y de la extinción de la fe en la existencia del Tártaro, luchó inútilmente en la antigüedad contra la opinión natural que admitía en absoluto un arriba y un abajo; los tiempos modernos nos han mostrado en otro gran ejemplo, la teoría del movimiento de la tierra, con qué dificultad semejantes opiniones, sugeridas sin cesar por los sentidos, ceden el paso á la abstracción científica; un siglo después de Copérnico había aún astrónomos instruidos y librepensadores que como argumento oponían á la exactitud del nuevo sistema el sentimiento natural que se tiene de la inmovilidad de la tierra.

Partiendo de la idea fundamental de la pesantez de los átomos, el sistema epicúreo no puede admitir para dichos átomos un movimiento doble que se neutralice en el centro; como, en efecto, queda en todas partes, aun en ese centro, un espacio vacío entre los corpúsculos, éstos no pueden apoyarse unos en otros; si por otro lado se admite que los átomos se reúnen en el centro y, por su contacto inmediato, realizan la densidad absoluta, ocurriría, según la doctrina de Epicuro, que en el transcurso infinito del tiempo todos los átomos acabarían por reunirse en este lugar, de modo que ya nada podría producirse en el universo. No es menester que mostremos cuáles son los lados débiles de este sistema (42); importa, más bien, si queremos seguir con el pensamiento el desarrollo de



la humanidad, ver cuán difícil era llegar á una concepción clara de las cosas en la observación de la naturaleza; admiramos el descubrimiento de la ley de la gravitación, debido á Newton, y apenas si pensamos cuánto fué preciso para que esta teoría llegase al punto de madurez que permitiera á un eminente pensador encontrarla; cuando el descubrimiento de Cristóbal Colón arrojó bruscamente una luz nueva sobre la teoría de los antipodas y descartó para siempre las opiniones de los epicúreos respecto á este asunto, se sentía ya la necesidad de una reforma completa en la noción de la pesantez; después vinieron sucesivamente Copérnico, Keplero y Galileo con las leyes de la caída de los cuerpos, y sólo entonces estuvo todo dispuesto para establecer un concepto completamente nuevo.

Hacia el fin del libro primero Lucrecio emite con brevedad la grandiosa idea, concebida por Empédocles, de que la finalidad del universo, y en particular la de los organismos, no es, á decir verdad, más que un caso especial de la actividad mecánica actuando hasta lo infinito. Si hallamos grandiosa la teleología de Aristóteles, no podemos rehusar este epíteto á la doctrina que niega en absoluto la finalidad; aquí es preciso dar la última mano al edificio de la concepción materialista del mundo, tratándose de una parte del sistema que los materialistas modernos han profundizado bastante; si la idea de la finalidad nos es más familiar que la del mecanicismo, es precisamente porque aquella reviste el carácter exclusivo de las concepciones humanas; ahora bien, el desembarazarnos por completo de las ideas estrechas que desde un punto de vista puramente humano llevamos á la explicación de las cosas, ha de costarnos muchísimo trabajo; pero el sentimiento no es un argumento sino á lo sumo un principio heurístico que, enfrente de las deducciones rigurosamente lógicas, nos ayuda quizá á presentir soluciones más comprensivas, y de seguro esas soluciones no

vienen más que después, nunca antes de las deducciones; por eso seguramente dice Lucrecio:

«No es adrede ni después de madura reflexión como los elementos primordiales de las cosas han ocupado sus puestos; no por sus movimientos concertados sino que, impulsados de mil maneras en sus traslaciones al través del mundo y durante un tiempo infinito, después de haber experimentado todos los modos de movimientos y asociaciones, acaban por tomar posiciones tales que dan nacimiento al conjunto de las criaturas; gracias á esta armonía que se conserva durante largos años, una vez recibidos los impulsos convenientes, el mar es alimentado por las abundantes ondas de los ríos y la tierra caldeada por el ardor del sol, prodiga las cosechas y los nuevos frutos, las razas dóciles de los animales prosperan y los fuegos aéreos viven en el espacio».

Mirar la finalidad simplemente como un caso especial de cuanto puede ser concebido es un gran pensamiento, y no es menos ingenioso el pensamiento que nos hace relacionar la conveniencia de lo que se conserva á la conservación de lo que es conveniente; un mundo que se mantiene por sí mismo no es, por consecuencia, más que un caso que debe producirse de sí mismo en el transcurso de la eternidad por las innumerables combinaciones de los átomos, y únicamente porque la naturaleza de estos movimientos permite que se conserven en el gran todo y se reproduzcan hasta lo infinito es por lo que este mundo adquiere la estabilidad que nosotros también disfrutamos.

En el libro segundo, Lucrecio explica con más detalles el movimiento y las propiedades de los átomos; los átomos, dice, están siempre en movimiento y, según la ley de la naturaleza, este movimiento es, ha sido y será eternamente una caída uniforme al través del vacío infinito. Pero aquí el sistema de Epicuro se estrella contra una gran dificultad, y es: ¿cómo la formación del univer-

so puede resultar de esta caída eterna y uniforme de todos los átomos? Demócrito hace caer á los átomos con velocidades diferentes; chocando los pesados con los ligeros es como principia el proceso de las cosas; Epicuro tiene razón al atribuir á la resistencia de los medios las diferencias de velocidad de los cuerpos que caen en el aire ó en el agua; en esto está de acuerdo con Aristóteles, pero bien pronto se separa de él bruscamente; Aristóteles niega, no sólo el vacío, sino también la posibilidad de moverse en el vacío un cuerpo cualquiera; y Epicuro, comprendiendo mejor el movimiento, encuentra, por el contrario que este movimiento debe efectuarse en el vacío con tanta más rapidez cuanto que no encuentra resistencia alguna; pero, ¿con qué velocidad? Aquí tropieza con otra nueva dificultad este sistema. A modo de comparación se dice que los átomos se mueven en el vacío con una velocidad infinitamente mayor que la de los rayos solares, que en un abrir y cerrar de ojos atraviesan todo el espacio que existe entre el sol y la tierra (43); pero esto, ¿es una medida? ¿hay en este caso un medio para medir la velocidad? Evidentemente no, pues en principio todo espacio dado debe ser recorrido en un tiempo infinitamente corto; y como el espacio es absolutamente infinito, este movimiento llegará á ser de una dimensión indeterminada, tanto que no existen objetos por medio de los cuales pueda medirse; en cuanto á los átomos que se mueven todos paralelamente y con una velocidad igual, están relativamente en absoluto reposo.

Epicuro no parece darse cuenta exacta de esta consecuencia que está en desacuerdo con Demócrito, asombrándose del recurso por medio del cual llega á explicar el comienzo de la formación del mundo. ¿Cómo los átomos, que en su estado normal se mueven en sentido rectilíneo y paralelo como las gotas de lluvia, adquieren movimientos oblicuos, de rápidos torbellinos y combinaciones innumerables, tan pronto fijan é indisolubles como disolviéndose

en una eterna regularidad y revistiendo nuevas formas? Tienen que haber comenzado á desviarse de la línea recta en una época imposible de determinar; la menor desviación de la línea paralela produce en el transcurso del tiempo un choque, una colisión entre los átomos; una vez admitido esto, las formas diversas de los átomos producirán torbellinos, combinaciones y disgregaciones más complicadas; ¿pero dónde encontrar el origen de la desviación de que se trata? Aquí el sistema de Epicuro presenta un vacío desagradable; Lucrecio resuelve el problema, ó más bien corta la dificultad, manifestando que el hombre y los animales tienen movimientos voluntarios (44). En tanto que el materialismo moderno se esfuerza sobre todo en atribuir á causas mecánicas el conjunto de los movimientos voluntarios, Epicuro admite en su sistema un elemento rebelde á todo cálculo; explica bien la mayor parte de los actos del hombre por el movimiento de las partes materiales, pues un movimiento provoca siempre otro; pero tropezamos con una violación evidente de la serie causal, y el autor nos deja en una verdadera incertidumbre acerca de la esencia del movimiento. La voluntad libre produce en el ser vivo (véase Lucrecio, versos 263 á 271), en poco tiempo, efectos notables: así es cómo el caballo, cuando se abre la barrera, se lanza al hipódromo y, sin embargo, el comienzo habrá sido un choque casi imperceptible de los átomos del alma; se trata aquí de una concepción semejante á la teoría de la inmovilidad de la tierra en el centro del universo, cuya cuestión nos llevaría muy lejos. Demócrito, probablemente, no ha participado de estos errores que, por otra parte, nosotros apreciaríamos con menos severidad si no observásemos que aun hoy todavía, en la cuestión del libre albedrío, cualquiera que sea la sutileza metafísica que se emplee, el principal papel lo desempeñan la ignorancia y las ilusiones de los sentidos.

Para explicar el reposo aparente de los objetos, cuyas

moléculas, sin embargo, subsisten en movimiento muy vivo, el poeta emplea la comparación de un rebaño que está pastando, que, á pesar de los saltos alegres de los corderos, de lejos no se percibe más que una mancha blanca sobre una colina verde. Lucrecio representa á los átomos como teniendo formas muy variadas; lisos y redondos, ásperos y puntiagudos, ramificados ó curvos; ejercen, según su conformación, una influencia determinada en nuestros sentidos ó en las propiedades de los cuerpos que constituyen; el número de las formas es limitado, pero la cantidad de los átomos que tienen la misma forma es incalculable; en cada cuerpo los átomos más diversos se unen en proporciones particulares, y estas combinaciones, semejantes á las de las letras que entran en la formación de las palabras, hacen posible una diversidad de cuerpos mucho mayor que pudiera ser por efecto de la simple variedad de los átomos; no podemos evadirnos al deseo de reproducir un pasaje, todo saturado del genio de Lucrecio, donde el poeta critica la concepción mitológica de la naturaleza:

«Si alguno prefiere llamar Neptuno al mar y Ceres á los trigos, si le gusta más abusar del nombre de Baco que emplear el término propio del vino, permitámosle nombrar á la madre de los dioses siempre que en realidad se abstenga de mancillar su espíritu con la religión envilecedora.»

Después de esto, Lucrecio enseña que el color y los otros fenómenos sensibles no pertenecen en realidad á los átomos, sino que resultan sólo de su acción en relaciones y combinaciones determinadas. En seguida pasa á la importante cuestión de la sensación en sus relaciones con la materia; aquí la idea fundamental es que lo sensible nace de lo insensible; el poeta precisa su pensamiento diciendo que la sensación no puede nacer inmediatamente ni de todas las cosas ni en todas las circunstancias; la delicadeza, la forma, el movimiento y la disposición de la materia, son únicamente las que determinan ó no el

nacimiento de un ser sensible dotado de percepción; la sensación no existe más que en el organismo animal (45) y pertenece no á las partes, sino al todo. Hemos llegado á un punto en el que el materialismo, por lógico que sea, abandona siempre su terreno de una manera más ó menos disimulada; evidentemente se introduce aquí un nuevo principio metafísico por esta reunión de las partes en un todo, y este principio desempeña un papel bastante original al lado de los átomos y el vacío. Para probar que la sensación no la perciben los átomos tomados uno á uno sino el cuerpo entero, Lucrecio emplea imágenes humanísticas; sería asaz interesante, dice, ver á los átomos humanos reír ó llorar, ser pensadores, hablar de la unión de las cosas y preguntarse de qué elementos primitivos están ellos mismos compuestos; en efecto, sería preciso que los átomos estuvieran compuestos de tales elementos primitivos para poder experimentar una sensación, pero entonces no serían átomos. Lucrecio olvida que la sensación humana desenvuelta puede ser también una armonía, naciendo de numerosas sensaciones secundarias por un concierto particular, pero la dificultad principal no deja de subsistir por eso; esta sensación de armonía, no puede, en ningún caso, ser una simple consecuencia de las funciones de una parte aislada sin que tenga aquella alguna existencia como ser, porque ninguna sensación de armonía puede provenir de un total, por otra parte irrealizable, de no sensaciones de los átomos. El conjunto orgánico es pues, al lado de los átomos y del vacío, un principio enteramente nuevo, aunque no sea reconocido como tal.

El segundo libro termina con una deducción atrevida y grandiosa sacada de las opiniones expresadas anteriormente: la teoría de los materialistas de la antigüedad relativa al número infinito de los mundos que nacen á distancias y á intervalos de tiempos inmensos por encima, por debajo y al lado los unos de los otros, subsisten du-

rante miles de años (*eons*) y perecen después; mucho más allá de nuestro mundo visible se encuentran en todas direcciones innumerables átomos que no están reunidos en cuerpo alguno ó que han sido dispersados desde tiempo infinito; estos átomos continúan su caída silenciosa á intervalos de tiempo y á distancias que nadie sabría valuar; y como en todas partes, al través del vasto universo se encuentran las mismas condiciones, resulta que se repiten los mismos fenómenos donde quiera; por encima, por debajo y al lado de nosotros existen, pues, mundos en número incalculable; con este solo pensamiento debiera desvanecerse la creencia de la acción directora de los dioses en el universo; todos esos mundos están sometidos al nacimiento y la muerte, porque tan pronto atraen nuevos átomos que vienen del espacio ilimitado, como experimentan pérdidas cada vez mayores por la disgregación de sus partes; nuestra tierra envejece ya; el anciano agricultor mueve la cabeza suspirando y atribuye á la piedad de sus antepasados las cosechas más abundantes de los tiempos antiguos cuando el envejecimiento del globo es la única causa de la disminución progresiva de los productos del suelo.

En el libro tercero de su poema, Lucrecio despliega todas sus fuerzas como filósofo y poeta para exponer su teoría psicológica y para combatir la inmortalidad del alma; su objeto es terminar con el temor á la muerte: á este temor, que envenena todos los placeres puros, el poeta atribuye también una gran parte de las pasiones que impulsan á los hombres al crimen; la pobreza parece ser ya la puerta de la muerte para aquellos cuyo corazón no ha sido purificado por la sabiduría; para escapar de la muerte, tanto como es posible, los hombres acumulan tesoros sobre tesoros, aun á costa de los crímenes más espantosos; el temor á la muerte puede cegar hasta el punto de que se busque lo que se fué, y puede lanzar al suicidio haciéndose la vida intolerable.

Lucrecio distingue el alma (*anima*) del espíritu (*animus*); los dos, dice, son partes del cuerpo humano estrechamente ligados una con otro; el espíritu es un órgano del sér vivo como la mano, el pie ó el ojo; desecha la opinión que hace del alma la simple armonía de toda la vida corporal; el calor y el aire vital, que en el momento de la muerte abandonan el cuerpo, componen el alma, cuya parte más sutil é íntima es el espíritu, que tiene su asiento en el pecho y sólo experimenta sensaciones; ambos, espíritu y alma, son de naturaleza corporal y formados por átomos más pequeños, más redondos y más móviles que el resto del cuerpo. Cuando la fragancia del vino se evapora ó cuando el perfume de un unguento se disipa en el aire, no se observa ninguna diferencia en el peso, y esto ocurre con el cuerpo cuando desaparece el alma. La dificultad que vuelve á presentarse aquí, necesariamente, de precisar el lugar de la sensación, se halla en el punto más importante completamente eludida en el sistema de Epicuro, y, á pesar de los considerables progresos realizados por la fisiología, el materialismo del siglo XVIII no ha avanzado más que aquel filósofo; los átomos, tomados uno á uno, no experimentan sensaciones; las sensaciones, además, no se funden entre sí, y el vacío, que no tiene substratum *ad hoc*, ni puede servir para transmitir las sensaciones ni, sobre todo, experimentarlas al mismo tiempo que los átomos; siempre se acaba por tropezar con esta asección: el movimiento de los átomos es una sensación.

Epicuro y Lucrecio se esfuerzan en vano por disimular esta dificultad, acompañando á los sutiles átomos de aire, vapor y calor, que según ellos componen el alma, un cuarto átomo sin nombre, en extremo sutil y completamente central y móvil que será el alma del alma (46); pero la cuestión queda siendo la misma para este cuarto átomo; las fibras vibratorias del cerebro admitidas por la Mettrie no han cambiado nada el problema. ¿Cómo el

movimiento de un cuerpo por sí mismo insensible puede ser la sensación? ¿quién experimenta la sensación? ¿dónde y cómo se produce? Cuestiones á las cuales Lucrecio no responde, y de las que nosotros volveremos á ocuparnos más adelante.

Una refutación detallada de la teoría de la inmortalidad del alma, revista la forma que quiera esta teoría, constituye una parte importante del poema; se ve el valor que el poeta da á este punto, aunque en el fondo la conclusión final pueda ya deducirse completamente de las premisas; toda la argumentación se resume así: la muerte es para nosotros una cosa indiferente porque cuando llega no existe ya sujeto que esté en estado de percibir de un modo cualquiera una sensación desagradable. En su temor á la muerte, dice el poeta, el hombre no puede pensar que su cuerpo, podrido bajo tierra, sea devorado por las llamas ó despedazado por bestias feroces, sin creer secretamente que él mismo sentirá todo esto; aun negando este vago temor, todavía le siente; porque no sabe hacer abstracción completa de la vida, olvidando de este modo que, una vez muerto, carecerá de una segunda existencia que le permita lamentar su triste destino.

«En tu risueña morada no serás acogido por tu virtuosa compañera, ni tus hijos queridos se disputarán tus besos, ni una dulce alegría palpitará en tu pecho; ya no podrás con tu esfuerzo defenderte á ti mismo ni á los tuyos. ¡Ah, desgraciado!, dirán, un solo y funesto día te ha arrebatado á todos los goces de la vida; pero se les olvidará añadir: tú no tienes ya el menor deseo de esta felicidad. Si se penetrasen bien de esta verdad, y los hechos respondiesen á las palabras, se librarian de una pena muy grande y de un pavor no menos grande todavía. Tú, una vez adormecido por la muerte, permanecerás eternamente libre de todo dolor y sufrimiento, y, en cuanto á nosotros, cuando la terrible hoguera te haya reducido á ce-

nizas, no dejaremos de llorarte y el tiempo no arrancará de nuestro corazón esta pena eterna. Pero se pudiera objetarnos: si todo se reduce á sueño y reposo, ¿á qué consumirnos en eternos pesares?»

El fin del libro tercero, á partir del pasaje que acabamos de citar, contiene excelentes y notables pensamientos; el poeta hace hablar á la misma naturaleza, la cual demuestra al hombre la inanidad del temor á la muerte, sacando muy buen partido de los espantosos mitos referentes al mundo subterráneo, que explica con auxilio de las pasiones y sufrimientos humanos; se cree á cada paso estar oyendo á un racionalista del siglo XVIII, y que no se trata de concepciones clásicas. Tántalo, en los infiernos, no experimenta el vano temor de ver caer sobre su cabeza la roca que le amenaza, pero los mortales durante su vida están torturados por el temor de los dioses y la muerte; Titio no es el gigante del mundo subterráneo, cuyo cuerpo mueve fanegas de tierra y á quien están devorando eternamente los buitres, sino que cada uno de nosotros es un Titio cuando somos víctimas de los sufrimientos del amor ó de una pasión cualquiera; el ambicioso, codiciando las altas dignidades del Estado, rueda como Sisifo una enorme roca que apenas toca á la cima de la montaña se despeña en seguida al abismo; el feroz Cerbero y todos los espantajos que habitan el Tártaro, representan los castigos que esperan al criminal porque, aun cuando escape á la prisión y á un castigo ignominioso, su conciencia le inquieta de continuo mostrándole la justicia vengadora que le cerca con sus espantosos arreos. Los héroes y los reyes, los grandes poetas y los filósofos han muerto, y los hombres insignificantes se resisten contra la necesidad de la muerte, pasando su vida en sueños intranquilos y en vanas preocupaciones, siempre buscando y sin saber jamás lo que les falta; si lo supieran, lo abandonarían todo para dedicarse exclusivamente al estudio de la naturaleza que trata del estado en que el hombre,

después de terminada su actual existencia, persistirá eternamente.

El libro cuarto trata con especialidad de la antropología: nos llevaría muy lejos si hubiéramos de citar las numerosas y á menudo sorprendentes observaciones en que el poeta funda su doctrina, que es la de Epicuro; y como no nos preocupan los orígenes de las hipótesis fisiológicas, sino el desarrollo de las concepciones fundamentales, nos limitaremos á lo poco que hemos dicho más arriba acerca de la teoría epicúrea de las sensaciones. Este libro termina con un análisis detallado del amor y las relaciones sexuales; ni las prevenciones que de ordinario inspiran el sistema de Epicuro, ni la brillante invocación á Venus con que empieza el poema, hacen presumir el tono grave y severo con que Lucrecio trata este asunto; habla con rigor el lenguaje del naturalista y, explicando el origen del amor sexual, le condena como una pasión funesta.

El libro quinto, consagrado á la cosmogonía, expone los orígenes de la tierra y los mares, de los astros y de los seres vivos; aquí se halla la cuestión de la inmovilidad de la tierra en el centro del mundo; la base de esta teoría es la unión indisoluble de la tierra con los átomos aeriformes que, estando colocados sobre ella, no experimentan presión á causa de su sólida reunión con la tierra, que data de los tiempos primitivos; confesamos que esta explicación es algo oscura, y no se hace más clara en la comparación de la tierra con el cuerpo humano que no está sujeto por sus propios miembros y le mueven y llevan los átomos sutiles y aeriformes del alma; no obstante, hemos de observar que el poeta se halla tanto más lejos de creer en la inmovilidad absoluta de la tierra cuanto que esta hipótesis estaría en completa oposición con el conjunto del sistema epicúreo; ha de imaginarse el universo, lo mismo que los átomos, cayendo continuamente, siendo de extrañar que no se sirva Lucrecio, en in-

terés de su explicación, del libre movimiento de retroceso, en el sentido de arriba abajo, que experimentan los átomos aeriformes colocados sobre la tierra (47). Es verdad que si Epicuro y su escuela hubieran dilucidado completamente la relación del reposo y del movimiento relativos, se habrían anticipado muchos siglos; ya hemos visto en Epicuro la tendencia á explicar la naturaleza más bien por la posibilidad que por la realidad; Lucrecio enuncia esta tendencia con tal precisión que, uniéndole á ella las enseñanzas sugeridas por Diógenes Laercio, nos vemos forzados á creer que acerca de este punto nos encontramos enfrente, no de la indiferencia ó de la frivolidad, sino del método de la escuela epicúrea, formulada con tal claridad y tan exactamente como es posible en lo que concierne á la idea fundamental (48); Lucrecio dice á propósito de las causas del movimiento de los astros:

«Es difícil alcanzar en este mundo la certidumbre en estas cuestiones; pero lo que es posible, lo que sucede al través del espacio en los diversos mundos creados de diferentes maneras, esto es lo que enseño; voy á tratar de explicar las numerosas causas de donde pueden derivarse los movimientos de los astros en el universo; preciso es que una de esas causas produzca el movimiento de las constelaciones, pero ¿cuál? Esto no es fácil de encontrar cuando se avanza paso á paso.»

Esta idea de que la suma total de las posibilidades, visto el número infinito de los mundos, conviene perfectamente con el sistema epicúreo; este sistema identifica la suma de lo que es posible para el pensamiento con la suma de lo que es realmente posible y con lo que realmente existe además en cualquiera de los numerosos mundos, hasta lo infinito; esta concepción puede todavía hoy servir para hacer comprender la doctrina en boga de la identidad del sér y el pensamiento; en tanto que la física epicúrea razona acerca de la totalidad de las cosas posibles, y no acerca de posibilidades particulares cuales-

quiera, se aplica á la vez á la realidad en su conjunto, y sólo cuando se trata de concluir acerca de los casos determinados que están al alcance de nuestra experiencia es cuando cabe aplicar el «detente» que los escépticos oponen á cuanto la afirmación traspasa del conocimiento real; si se sabe usar este método tan profundo como prudente, se puede deducir muy bien de la hipótesis más verosímil la explicación de un caso determinado, y, en efecto, tenemos muchísimas pruebas de que la hipótesis más plausible ha sido á menudo también la preferida.

Entre las partes más importantes de la obra de Lucrecio pueden contarse los pasajes del libro quinto, donde expone el desenvolvimiento lento, pero continuo, del género humano; Zeller, que por lo general no hace completa justicia á Epicuro, dice con razón que en estas cuestiones el filósofo griego ha emitido opiniones muy sensatas. El hombre, desde los tiempos primitivos, estaba, según Lucrecio, mucho más fuertemente constituido que en nuestros días; tenía un poderoso esqueleto y sólidos tendones; endurecido contra el frío y el calor, vivía á la manera de los animales en una completa ignorancia del arte de la agricultura; la tierra fecunda le ofrecía espontáneamente el alimento, y las fuentes y los ríos aplacaban su sed; los primeros hombres habitaron en los bosques y en las cavernas y no tenían instituciones ni leyes; no conocían el uso del fuego ni los vestidos de pieles; casi siempre salían vencedores en su lucha con los animales y no huían más que delante de un reducido número de fieras; poco á poco aprendieron á construir cabañas, á cultivar el campo y á utilizar el fuego; los lazos de la vida de familia se formaron y el género humano comenzó á dulcificarse; la amistad nació entre los más vecinos, la rudeza disminuyó respecto á las mujeres y los niños, y, si la concordia no era universal todavía, por lo menos la paz reinó entre la mayor parte de los hombres; la naturaleza

impulsó al hombre á producir los más variados sonidos del lenguaje, y la necesidad creó los nombres de los objetos sobre poco más ó menos como acostumbran los niños en su primer desarrollo á emplear ciertos sonidos á la vez que muestran con la mano lo que está delante de ellos; así como el cabritillo siente sus cuernos y quiere servirse de ellos para el ataque antes de que estén completamente desarrollados, así como las panteras y los leones jóvenes se defienden con las patas y la boca cuando apenas si tienen garras y dientes, y así como los pájaros nuevos tratan de revolotear antes de tiempo, así se formaron los rudimentos del lenguaje humano; sería, pues, una locura creer que un solo individuo haya dado á las cosas sus nombres y que sus semejantes aprendieron de él las primeras palabras; en efecto, ¿cómo admitir que un solo hombre haya podido expresarlo todo por sonidos, producir los variados acentos del lenguaje y que los otros hombres no hayan podido hacer otro tanto? ¿cómo el inventor les hubiera determinado á emplear sonidos cuyo objeto y significado ignoraban por completo? Los animales mismos, movidos por el miedo, el dolor ó la alegría, producen sonidos muy diferentes; el mastín muestra los dientes gruñendo, ladra ruidosamente cuando juega con su oría, encerrado en la casa aulla, lanza gritos plañideros cuando se le amenaza ó se le pega y tiene, en fin, las entonaciones más diversas; lo mismo ocurre con los demás animales; con mucha más razón, concluye el poeta, debe admitirse que los hombres, desde los tiempos primitivos, han podido designar con sonidos nuevos siempre los diferentes objetos.

El desarrollo progresivo de las artes lo explica Lucrecio de igual manera, y aunque da participación á la sensibilidad y al genio inventivo de los individuos, sin dejar de ser lógico y fiel á su concepción del mundo, asigna el papel principal al tanteo más ó menos ciego; sólo después de haber seguido muy á menudo falsas direcciones,

el hombre encuentra los medios verdaderos que se imponen por su evidente superioridad y son adoptados en definitiva; según un pensamiento de una notable delicadeza, el arte de hilar y el de tejer ha debido ser inventado por el sexo masculino, el más ingenioso de los dos, y luego entregado á las mujeres, encargándose los hombres de otros trabajos más rudos; hoy que el trabajo de las mujeres se dirige paso á paso (y á veces de un modo brusco) á practicar las carreras y profesiones que durante largo tiempo han explotado los hombres, sólo este pensamiento parece mucho más natural que podía parecerlo en las épocas de Epicuro y Lucrecio, en las cuales, por lo que de ellas sabemos, no se producían aún tales revoluciones en las diferentes ramas de la industria.

En el encadenamiento de estas reflexiones históricas y filosóficas se hallan mezclados pensamientos del poeta acerca del origen de las instituciones políticas y religiosas; Lucrecio imagina que los hombres distinguidos por su habilidad y valor comenzaron á fundar ciudades y á edificar castillos; después vinieron los reyes, que distribuyeron á su antojo tierras y dominios entre los más bellos, vigorosos y mejor dotados de sus partidarios; sólo más tarde, cuando se descubrió el oro, se produjeron desigualdades de fortuna que permitieron á la riqueza suplantar á la belleza y á la fuerza; la riqueza tiene también sus partidarios y se unió á la ambición; poco á poco el poder y la influencia fueron disputados por numerosos competidores; la envidia minó el poder, derribaron á los reyes y cuanto más temido fué antes su cetro con más furor lo pisoteó después la muchedumbre; durante algún tiempo dominó la brutal multitud, y, sólo después de haber pasado por la anarquía, la sociedad entró en un estado de cosas regido por leyes. Los pensamientos de Lucrecio tienen ese carácter de resignación y repugnancia hacia toda actividad política que en la antigüedad era casi común á todos los sistemas materialistas; del mismo modo

que el poeta opone al amor de las riquezas la economía y sobriedad, así es de opinión que vale más obedecer tranquilamente que aspirar al poder y apoderarse de un trono; se ve que la antigua virtud republicana y el amor á los gobiernos libres han desaparecido; elogiar la obediencia pasiva equivale á negar el Estado como sociedad moral; es injusto que se haya asociado este individualismo exclusivo á la concepción atómica del mundo; hasta los estoicos, que preocupados con la moral práctica trataron con frecuencia de política, acabaron, sobre todo en los últimos tiempos, por alejarse sistemáticamente de toda participación en los negocios públicos, y á su vez la solidaridad entre los filósofos, tan alabada por los estoicos, estaba dignamente representada entre los epicúreos por la intimidad de sus relaciones amistosas. Las causas que lanzaron á la filosofía antigua al quietismo político fueron más bien la extinción de ese entusiasmo juvenil que había impulsado á los pueblos á constituir Estados, la desaparición de la libertad, la situación desesperada y, en cierto modo, la descomposición del organismo político.

Lucrecio hizo derivar la religión de fuentes primitivamente puras; durante la vigilia, y más aún durante el sueño, los hombres veían en su imaginación las formas majestuosas y potentes de los dioses y atribuían á estos seres fantásticos vida, sentimiento y fuerzas sobrehumanos; al mismo tiempo observaron el curso regular de las estaciones como la salida y puesta de los astros; no conociendo las causas de estos fenómenos, colocaron las divinidades en los cielos, morada de la luz y de los otros fenómenos celestes, atribuyendo á los dioses las tempestades, el rayo, el granizo y el ruido amenazador del trueno. «Desgraciados seres humanos, por haber atribuido tales actos á los dioses y haberles dotado de tan terribles cóleras, qué de heridas y gemidos os preparasteis á vosotros mismos! ¡cuántas lágrimas haréis derramar á nuestros descendientes!».



El poeta explica detalladamente con qué facilidad el hombre, á la vista de los tremendos fenómenos de que es teatro el cielo, en vez de considerar las cosas con calma, que es lo que constituye la piedad verdadera, tuvo la idea de apaciguar la pretendida cólera de los dioses con votos y sacrificios imponentes.

El último libro del poema se refiere, si podemos expresarnos de esta manera, á la patología; aquí se discuten las causas de los fenómenos meteóricos, y el poeta explica los relámpagos, el trueno, el granizo, las nubes, los desbordamientos del Nilo y las erupciones del Etna; pero del mismo modo que en los libros anteriores la historia primitiva de la humanidad no forma más que una parte de la cosmogonía, así las enfermedades del hombre están mezcladas con los fenómenos notables del universo y la obra concluye con una descripción, justamente célebre, de la peste; no sin intención quizá el poeta termina su poema con un cuadro conmovedor del poder de la muerte después de haberle comenzado con una invocación á la diosa que por todas partes hace surgir la vida.

Del contenido especial del libro VI citaremos la descripción de los lugares del averno y los fenómenos de la piedra imán. Los lugares del averno debieron provocar de un modo especialísimo en nuestro poeta el gusto por las explicaciones, y el imán ofreció á su concepto de la naturaleza una dificultad especial que trató cuidadosamente de allanar por medio de una hipótesis complicada. Los antiguos llamaban avernos, como con frecuencia vemos en Italia, Grecia y Asia, es decir, en las comarcas más civilizadas entonces, los sitios donde el suelo produce exhalaciones que causan á los hombres y á los animales desvanecimientos y aun la muerte; de aquí que la creencia popular colocara los lugares del averno en comunicación con el mundo subterráneo y con el imperio de la muerte; el difunto era llevado por los genios y demonios al reino de las sombras, esforzándose en arrastrar consigo

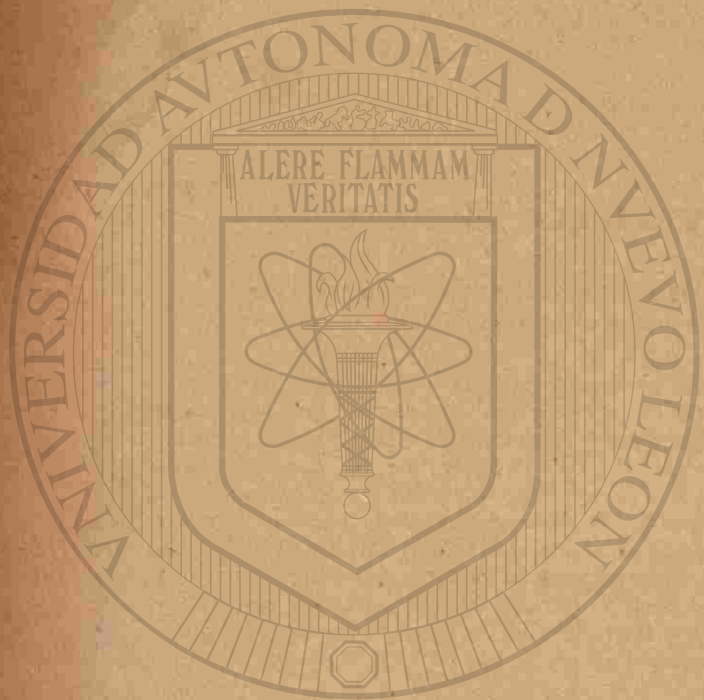
las almas de los vivos. El poeta trata de demostrar, según la varia naturaleza de los átomos, que los unos han de ser favorables y los otros adversos á tales ó cuales criaturas; en seguida pasa á hablar de los diferentes venenos invisibles y menciona, al lado de algunas tradiciones supersticiosas, los venenos metálicos que matan á los mineros y, por último, lo que es más aplicable á la cuestión que trata, el efecto mortal de las exhalaciones carbónicas; se comprende bien que al ácido carbónico, que no era conocido de los antiguos, le hayan atribuído los efectos de los vapores fétidos del azufre; Lucrecio adivinó que, en los lugares del averno, el aire estaba emponzoñado por las emanaciones del suelo, y este hecho puede probar que, desde esta época un estudio de la naturaleza fundado en el examen de las analogías da notables resultados á falta de métodos rigurosamente lógicos.

La explicación de los efectos del imán, por defectuosa que sea, nos muestra con qué sutileza y rigor la física epicúrea hace uso de las hipótesis, pues sabido es que no tiene otras bases; Lucrecio recuerda primero los movimientos continuos, rápidos é impetuosos de los átomos sutiles que circulan en los poros de todos los cuerpos radiando en sus superficies; cada cuerpo emite en todas direcciones torrentes de tales átomos que establecen una reacción constante entre todos los objetos del espacio; esta teoría general de las emanaciones corresponde á la teoría moderna de las vibraciones y, por las acciones y reacciones recíprocas, cualquiera que sea su forma, la experiencia de nuestro tiempo las ha confirmado y las ha atribuído además, en cuanto á su naturaleza, multiplicidad y rapidez, una importancia mucho mayor de la que hubiera podido figurarse la imaginación más audaz de un epicúreo. Según Lucrecio, el imán producirá una emisión de átomos tan brusca que, rechazando el aire, producirá entre él y el hierro un espacio vacío donde este último habrá de precipitarse; la física epicúrea no permitía crear

que exista aquí la cuestión de un místico horror al vacío (*horror vacui*); este efecto se produce porque cada cuerpo está sin cesar y por todas partes sacudido por el choque de los átomos aéreos y porque deben por consecuencia dirigirse hacia el lugar donde se forma el vacío, á menos que su peso sea muy grande ó su densidad tan leve que las corrientes aéreas puedan pasar fácilmente por los poros de este cuerpo; esto nos explica por qué es al hierro al que atrae precisamente con tal vivacidad el imán; Lucrecio refiere la causa de este fenómeno á la estructura y al peso específico del hierro; los otros cuerpos, por ejemplo el oro, ó son demasiado pesados para que estas corrientes les muevan y lancen hacia el imán al través del espacio vacío de aire, ó bien son tan porosos, como la madera *verbi gratia*, que las corrientes les atraviesan libremente y sin impulsión mecánica.

Esta explicación deja todavía por resolver muchas cuestiones, pero la manera con que Lucrecio ha considerado y tratado este fenómeno habla mejor á los sentidos que las hipótesis y las teorías de la escuela aristotélica; en primer lugar, cabe preguntarse cómo es posible que las emanaciones del imán rechacen el aire sin repeler al mismo tiempo el hierro; por otra parte se hubiera podido averiguar con una experiencia fácil y comparativa que en el espacio donde el aire está realmente rarificado se encuentran también más cuerpos que el hierro; pero por lo mismo que se pueden oponer tales objeciones, se ve que la explicación se dirige por un camino fecundo, mientras que, admitiendo fuerzas ocultas, simpatías especiales y otras hipótesis parecidas, se corta de un golpe toda reflexión ulterior. Verdad que el mismo ejemplo nos enseña también por qué en la antigüedad no pudo progresar este género de investigaciones; casi todos los descubrimientos durables de la física antigua son de naturaleza matemática, por ejemplo, la astronomía, la estática, la mecánica y los elementos de óptica y acústica; además se acumularon

numerosos materiales en las ciencias relativas á la descripción de la naturaleza; pero los antiguos se detuvieron siempre donde hubieran podido avanzar, variando y combinando los datos de la observación con objeto de descubrir las leyes generales del universo; los idealistas no comprenden ni se interesan por el fenómeno concreto, y los materialistas están dispuestos á satisfacerse sólo con la observación, contentándose con la explicación más aproximada en vez de profundizar el fenómeno observado.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## SEGUNDA PARTE

PERÍODO DE TRANSICIÓN

### CAPÍTULO PRIMERO

#### Las religiones monoteístas en su relación con el materialismo.

Desaparición de la civilización antigua.—Influencia de la esclavitud, de la fusión de las religiones y de la semicultura.—Incredulidad y superstición; el materialismo de la vida; los vicios y las religiones se multiplican.—El cristianismo.—Caracteres comunes a las religiones monoteístas.—Doctrina mosaica de la creación.—Concepción puramente espiritual de Dios.—Oposición enérgica del cristianismo contra el materialismo.—Espíritu más favorable del mahometismo; el averroísmo; servicios que han prestado los árabes a las ciencias físicas y naturales; librepensamiento y tolerancia.—Influjo del monoteísmo en la concepción estética de la naturaleza.

La destrucción de la civilización antigua, en los primeros siglos de la era cristiana, es un acontecimiento lleno de importantes enigmas á los cuales todavía no se ha dado completa solución; las dificultades de abarcar de una ojeada los tan complicados acontecimientos del período de los emperadores romanos, y de orientarse en medio de los hechos más salientes, aumentan al apreciar en toda su extensión los efectos de las modificaciones casi imperceptibles, pero infinitas en número, que se produjeron en la vida cotidiana de las naciones, en el seno de las capas inferiores de la sociedad y en el hogar de familias obscuras, así del campo como de las ciudades (1); y, sin embargo, es lo cierto que no se puede explicar esta

gran revolución más que por el estado de las clases medias é inferiores de las poblaciones. Por desgracia se está habituado á mirar lo que en filosofía se llama la ley de desarrollo como una fuerza independiente de la acción casi mística que lleva al espíritu humano de la cumbre de la ciencia á la noche de la superstición, para comenzar el mismo juego bajo nuevas y más elevadas formas; la fuerza que desenvuelve á los pueblos se asemeja á la que rige á los organismos; existe, pero sólo como resultado de todas las fuerzas naturales particulares, y, admitiéndola, se facilita el estudio de los hechos, pero también encubre nuestra ignorancia y se cae en muchos errores si se la convierte en un principio nuevo y complementario de explicación al lado de las fuerzas elementales de las que no es más que el conjunto.

Digamos de una vez para siempre que la ignorancia no puede ser nunca efecto de la ciencia, que el capricho y la fantasía no son las consecuencias del método y, en fin, que la ciencia nada tiene que ver con la superstición; en la antigüedad hemos visto á la aristocracia intelectual separarse de la multitud bajo el influjo de la civilización, de la ciencia y del método; la falta de una instrucción profunda en el pueblo ha de ahondar esta separación rápidamente y hacerla más funesta; la esclavitud, que en cierto sentido era la base de la civilización antigua, se modificó en la época de los emperadores; pero cuanto más se trató de mejorar esta desgraciada institución, menos viable se hizo. En el seno de las masas supersticiosas, las relaciones crecientes de los pueblos comenzaron á operar una fusión entre las creencias religiosas; el misticismo oriental revistió las formas helénicas; en Roma, donde afluían los pueblos vencidos, no hubo nada que no tuviera creyentes, nada que la mayoría no convirtiese en ridículo; en frente del ciego fanatismo se veía la burla frívola y la hastiada indiferencia; la formación de diversos partidos bien disciplinados fué imposible, da-

dos los muchos y opuestos intereses de las clases elevadas; en esta multitud penetraron, por una literatura ampulosa, por deshilvanados estudios de espíritus ineptos y por relaciones de todos los días, elementos de tugaces nociones científicas que produjeron ese estado de semicultura que se pretende encontrar, aunque con menos razón, como el hecho característico de nuestra misma época; pero no ha de olvidarse que esta semicultura era ante todo peculiar á los ricos, á los poderosos, á los más importantes personajes y aun á los mismos emperadores; la cortesía más perfecta, la educación más refinada y la completa y superior inteligencia de las relaciones sociales van con frecuencia unidas, á los ojos del filósofo, con la semiciencia más lastimosa, y los peligros que se imputan á las doctrinas filosóficas se muestran, en efecto, en las varias clases de la sociedad cuando una semiciencia, dócil y desnuda de principios, se pliega servilmente á las inclinaciones naturales y á las pasiones desenfrenadas.

Mientras que Epicuro en un arranque sublime arrojó á sus pies las cadenas de la religión para entregarse al placer de ser justo y generoso, vemos ahora aparecer esos odiosos favoritos del momento tales como les ha pintado Horacio, y sobre todo Juvenal y Petronio, los cuales marchan con la cabeza erguida por la senda de los vicios más contrarios á la naturaleza; ¿dónde, pues, la desgraciada filosofía había de hallar protectores cuando miserables de esa laya se hacían pasar por epicúreos y hasta por estoicos? El desdén á las creencias populares sirvió para encubrir la frivolidad interior, el vacío de toda creencia y el verdadero saber; el vicio adoptó por divisa la burla contra la inmortalidad del alma; el vicio, producto de las costumbres de aquel tiempo, se formó y propagó á despecho y con auxilio de la filosofía; en las altas clases sociales, los sacerdotes de Isis, los taumaturgos y los profetas con los juglares y charlatanes que les escoltaban, tuvieron una abundante cosecha; á veces, los mismos ju-

dios hicieron más de un prosélito; la plebe de las ciudades, sumida en la ignorancia, no tenía carácter alguno lo mismo que los grandes seminstruidos; en esta época florece con todo su esplendor el materialismo práctico, el *materialismo de la vida*; acerca de este punto, las ideas aún dominantes tienen necesidad de ser esclarecidas, pues existe un materialismo de la vida que, aunque elogiado por unos y desdenado por otros, no es menos digno de atención que cualquiera otra tendencia práctica.

Cuando se aspira, no á un goce fugitivo sino al perfeccionamiento general de la vida y, la energía del espíritu de empresas materiales, está dirigida por un cálculo prudente que estudia las condiciones esenciales de cada empresa y sabe alcanzar el fin que se propone, entonces se realizan progresos gigantescos como aquellos que en el espacio de dos siglos produjeron la grandeza y prosperidad de la actual Inglaterra y que en Atenas, en la época de Pericles, se asoció al más brillante desarrollo que haya logrado nunca pueblo alguno; muy otro era en la Roma de los emperadores el materialismo que se desarrolló, como en Bizancio, Alejandría y otras ciudades importantes del imperio; la cuestión de dinero dominaba igualmente en las masas, donde los individuos en su aislamiento mutuo eran devorados por esa avaricia que tan bien pintan Horacio y Juvenal, pero no se encontraban allí esos grandes principios del desarrollo de la energía nacional, de la explotación solidaria en los recursos naturales, que ennoblecen las tendencias materiales de una época y que, aunque tengan por punto de partida la materia, provocan la expansión de la fuerza que contienen; en vez de este materialismo próspero y vigoroso, Roma no conoció más que la corrupción; la filosofía se acomodó al primero como á todo lo que tiene principios, pero desaparece, ó más bien ya ha desaparecido, cuando se producen los abominables excesos que nosotros nos abstendremos de describir; mencionaremos, sin embargo,

un hecho incontestable: en los siglos mancillados por las monstruosidades de un Nerón, de un Calígula y de un Heliogábalo, la filosofía más rechazada y antipática en aquellos tiempos fué precisamente la que entre todas demandaba más sangre fría, más tranquila contemplación, investigaciones más sensatas, más puras y menos poéticas: la filosofía de Demócrito y Epicuro (4).

La época de Pericles vió florecer la filosofía materialista y sensualista de la antigüedad, cuyos frutos se extinguieron en la escuela de Alejandría durante los dos siglos que precedieron á la era cristiana; pero cuando bajo los emperadores las masas fueron presa del doble vértigo de los vicios y los misterios, la sabiduría no encontró discípulo sensato alguno y la filosofía murió de muerte natural; sabido es que en este tiempo predominaron los sistemas neoplatónicos y neopitagóricos, en los que se mezclan, entre muchos elementos generosos del pasado, el fanatismo y el misticismo de Oriente; Plotino se avergonzaba de ser hombre y nunca quiso decir á qué padres debía la existencia.

El movimiento materialista llegó aquí á su apogeo en la filosofía, y esta oposición fué poderosa particularmente en el terreno religioso al cual pertenecía; desde las formas más puras á las más horribles, no se vió jamás mayor variedad de religiones que en los tres primeros siglos que siguieron al nacimiento de Jesús; no es, pues, de admirar que los filósofos de este tiempo se hicieran sacerdotes y apóstoles de ellas; los estoicos, cuya doctrina tuvo desde un principio un tinte teológico, fueron los primeros que entraron por este camino y conservaron su prestigio mucho más tiempo que las otras escuelas, aunque concluyeron por ser sobrepujados y rechazados por los ascetas místicos del neoplatonismo que se hicieron dueños de las almas (5). Se ha dicho con frecuencia que la incredulidad y la superstición se engendran y sostienen una á otra, pero no hay que dejarse seducir por el brillo de estas an-

títesis; para dar con la verdad, es preciso examinar con cuidado las causas específicas y tener en cuenta la diferencia de tiempos y circunstancias; cuando un sistema científico fundado sobre principios sólidos separa con decisivos argumentos la fe de la ciencia, excluye con más poderosas razones las formas vagas de toda superstición, pero la antítesis precitada es también verdadera en las épocas y en las clases sociales perturbadas y divididas, donde lo están a su vez las formas nacionales y primitivas de la religión, como sucedió en el tiempo de los emperadores.

No había tendencia ni necesidad algunas de la vida a las cuales no correspondiese una forma religiosa especial, pero, al lado de las voluptuosas fiestas de Baco y de los misterios ocultos y seductores de Isis, se desarrollaba en silencio, cada vez más, el amor a un rígido ascetismo que profesaba el renunciamento al mundo. Un individuo hastiado de la vida, después de haber agotado todos los placeres, ya no es sensible más que al encanto de la novedad, al de una existencia de austeridades y ascetismo; este es el caso de la sociedad antigua. Esta nueva dirección contrasta radicalmente con el alegre sensualismo del viejo mundo y que, por la ley del contraste, conducía al extremo opuesto: a huir de la sociedad y renunciar a sí mismo el cristianismo, con su atractiva y maravillosa doctrina de un reino que no es de este mundo, vino como anillo al dedo para los hombres hastiados; la religión de los oprimidos, de los esclavos y de cuantos padecen trabajos y sufrimientos, seducía también al rico ávido de goces para quien el placer y la riqueza no tenían ya encanto alguno.

Al principio del renunciamento se unió el de la fraternidad universal, que abría nuevas fuentes de goces morales a los corazones que el egoísmo había desecado; la aspiración del alma errante y aislada hacia una solidaridad estable y hacia una fe positiva, fué satisfecha; la

unión de los fieles, imponente unidad de comunidades bajo la diversidad infinita de sus ramificaciones en toda la dilatada extensión del imperio, hizo por la propaganda de la nueva religión muchísimo más que la multitud de historias maravillosas propaladas y fácilmente acogidas como verdaderas; el milagro era, por lo general, mucho menos un instrumento de propaganda que una satisfacción suplementaria y una necesidad invencible de la fe en un tiempo apasionado y crédulo por todo lo que iba más allá de los prodigios; en este concepto, no sólo los sacerdotes de Isis y los magos competían con el cristianismo, sino que los filósofos se presentaban también como taumaturgos y apóstoles enviados por Dios; lo que los tiempos modernos han visto hacer a un Cagliostro y a un Gassner no es más que una débil imagen de las maravillas realizadas por un Apolonio de Tiano, el más célebre de los profetas, cuyos milagros y predicciones están en parte admitidos por Luciano y Orígenes; pero aún se advierte aquí que la virtud durable de hacer milagros pertenece a un principio simple y lógico; tal fué, por ejemplo, la naturaleza del milagro que reunió lenta y progresivamente las naciones y las religiones alrededor de los altares de Cristo (6).

Anunciando el Evangelio a los pobres, el cristianismo trastornó el mundo antiguo de arriba abajo (7); lo que había de ser visible y realizarse andando el tiempo, las almas crédulas lo vieron en espíritu: el reino del amor, donde los últimos serán los primeros; al rígido derecho romano que sustentaba el orden en la fuerza é hizo de la propiedad el fundamento inquebrantable de la sociedad humana, vinieron a oponerse con un poder irresistible los imperiosos preceptos de renunciar a toda propiedad, de amar a sus enemigos, de sacrificar las riquezas y de estimar como a sí mismo al criminal colgado de la horca; un inexpresable sentimiento de horror sobrecogió al mundo antiguo en frente de estas doctrinas (8) y los so-

beranos hicieron vanos esfuerzos para ahogar, con crueles persecuciones, una revolución que destruía todo el orden de cosas existente y se burlaba de la prisión, de la hoguera, de la religión oficial y de las leyes; con la audacia que inspira la seguridad de la redención ofrecida por un judío culpable del crimen de lesa majestad, y que al morir en el suplicio de los esclavos la había llevado al cielo como un don amable al Padre Eterno, esta secta conquistó un país tras otro y, fiel á su principio fundamental, supo hacer entrar poco á poco al servicio de la nueva creencia hasta las ideas supersticiosas, las inclinaciones sensuales, las pasiones y los principios jurídicos del paganismo que no pudo aniquilar; en vez del Olimpo, tan rico en mitos, se vieron surgir santos y mártires; el gnosticismo aportó los elementos para una filosofía cristiana; las escuelas retóricas de esta secta franquearon la entrada á todos aquellos que trataron de conciliar la civilización antigua con la nueva fe; de la simple y severa disciplina de la Iglesia naciente salieron los elementos jerárquicos; los obispos acapararon las riquezas y llevaron una vida orgullosa y mundana á la vez que el populacho de las grandes ciudades se enardeció de odio y fanatismo; se olvidó el socorrer á los pobres, y el rico usurero se mantuvo en posesión de sus rapiñas con el auxilio de la policía y de los tribunales; bien pronto las fiestas cristianas igualaron en fausto y magnificencia á las del decadente paganismo, y la devoción, unida á la efervescencia de las pasiones desencadenadas, amenazó ahogar en su cuna la nueva religión; pero no lo consiguió, porque el cristianismo supo siempre salir victorioso en su lucha contra los poderes enemigos; hasta la filosofía de la antigüedad, que después de mezclarse con las turbias aguas del neoplatonismo se extendió por todo el mundo cristiano, acabó por adaptarse á este nuevo medio; y en tanto que, por una contradicción manifiesta, la astucia, la traición y la crueldad contribuyeron á fundar el *Estado cris-*

tiano, la convicción de que todos los hombres estaban igualmente llamados á una existencia superior, quedó como la base fundamental de la historia de los pueblos modernos; «así, dice Schlosser, hasta el error y la trapecería humanos llegaron á ser los medios por los cuales hizo salir la divinidad una nueva existencia de los petrificados restos del mundo antiguo».

Tratemos ahora de examinar qué influencia tuvo el principio cristiano, ya en su perfecto desarrollo, sobre el materialismo, y en este examen habremos de tener en cuenta el judaísmo y, sobre todo, el mahometismo; estas tres religiones tienen un carácter común: el monoteísmo. Para el pagano que ve en todas partes sus dioses y se habitúa á mirar cada fenómeno de la naturaleza como una prueba de su intervención continua, las dificultades que encuentra en su camino la explicación materialista de las cosas son tan innumerables como las divinidades mismas; así, cuando un sabio ha concebido el grandioso pensamiento de que, todo cuanto existe, existe en virtud de la necesidad y que ésta tiene sus leyes á las cuales la materia inmortal está sometida, toda conciliación con la religión es imposible; se debe, pues, considerar casi como insignificante la tentativa de mediación hecha por Epicuro, habiendo sido mucho más lógicos los filósofos que negaron la existencia de los dioses.

El monoteísmo ocupa otra posición frente á la ciencia; también él admite una concepción grosera y material que atribuye á Dios, equiparándole con el hombre, una intervención especial y local en cada uno de los fenómenos de la naturaleza, y esto es tanto más verdadero cuanto que cada hombre sólo piensa en sí y en lo que le rodea, quedando la idea de ubicuidad en este sistema casi como una fórmula vana y creando de nuevo en realidad innumerables divinidades aunque con la reserva tácita de que se pueden considerar á todas como no formando más que una; desde este punto de vista, que por cierto es el de la

fe del carbonero, la ciencia se hace tan imposible como lo era bajo el dominio de la fe pagana; pero cuando de un modo libre y grandioso se atribuye á un solo y mismo Dios la dirección única del mundo, la correlación de las cosas unidas por el lazo de causa á efecto no sólo se hace admisible sino que es también una consecuencia de la hipótesis; si yo veo en cualquier parte un movimiento de miles de raedas, y conjeturo que un solo hombre las imprime el movimiento, habré de deducir que tengo ante mis ojos un mecanismo en el cual el movimiento de la pieza más imperceptible está determinado invariablemente por el plan del conjunto; esto supuesto, es preciso todavía que yo conozca la estructura de la máquina y que comprenda su marcha por lo menos pieza á pieza, y así, el dominio de la ciencia, se encuentra libre por el momento. Gracias á esta hipótesis, la ciencia se puede desenvolver y enriquecerse de materiales positivos durante unos siglos antes de verse obligada á concluir que esta máquina no es más que un *perpetuo móvil*; una vez formulada esta conclusión, se confirmará con tal número de hechos que al lado de ellos el arsenal de los antiguos sofistas nos parecerá en extremo débil y pobre; podemos comparar el monoteísmo á un lago inmenso que recibe las olas de la ciencia hasta el momento en que, de súbito, éstas comienzan á romper el dique.

El monoteísmo ofrece otra ventaja; su principio fundamental tiene una flexibilidad dogmática y presenta tal riqueza de interpretaciones especulativas que puede sostener la vida religiosa en medio de las más varias civilizaciones y de los mayores progresos de la ciencia; en vez de suscitar á raja tabla una guerra de exterminio entre la religión y la ciencia, la hipótesis de que el principio que gobierna el universo vuelve sobre sí mismo y se confunde con las leyes eternas, sugiere la idea de establecer entre Dios y el mundo la correlación que existe entre el alma y el cuerpo; por eso las tres grandes religiones mo-

noteístas, en la época más floreciente del desarrollo intelectual de sus representantes, han tomado un tinte panteísta y entonces nace también la lucha contra la tradición religiosa aunque en un principio no sea guerra de exterminio.

De todas las religiones el mosaísmo fué la primera que concibió la idea del mundo sacado de la nada; recordemos que, según la tradición, Epicuro, siendo todavía un joven escolar, se entregó á la filosofía después de que sus maestros no supieron contestarle de dónde provenía el caos que había dado origen á todas las cosas; hay pueblos que creen que la tierra está sostenida por una tortuga, pero les está prohibido preguntar sobre qué descansa la tortuga misma; tan cierto es esto que, durante generaciones enteras, el hombre se satisface con explicaciones que en el fondo no tienen nada de serias. En frente de semejantes ficciones, la concepción del mundo sacado de la nada es clara é ingenua, y encierra una contradicción tan evidente y tan directamente contraria á todo sano pensamiento que no se atreven á oponerse á ella las contradicciones poco violentas y atrevidas (9); hay más, esta idea es igualmente susceptible de transformación, pues posee algo de esa elasticidad que caracteriza al monoteísmo; se puede intentar transformar la prioridad de un Dios sin mundo en una prioridad simplemente ideal, y los días de la creación se hacen entonces periodos de desarrollo.

Al lado de estos rasgos que presenta ya el judaísmo, importa observar que el cristianismo fué el primero que despojó á Dios de toda forma sensible é hizo de él, en la estricta acepción de la palabra, un espíritu invisible; he ahí, pues, el antropomorfismo eliminado en principio, pero éste vuelve á reaparecer mil veces en la concepción grosera del pueblo y en la historia de las innumerables transformaciones del dogma. Se podría creer que gracias á estas ventajas del cristianismo, una nueva ciencia hu-



biera debido florecer á raíz de su victoria, pero fácil es ver por qué no sucedió así; es preciso recordar primero que el cristianismo era una religión del pueblo, que había crecido y se había desenvuelto de abajo arriba hasta el momento que se hizo religión del Estado; los más hostiles á la nueva religión eran precisamente los filósofos, y su hostilidad era tanto mayor cuanto menos dados eran á los caprichos y fantasías de la imaginación filosófica (10); el cristianismo se introdujo en seguida en las naciones hasta entonces inaccesibles á la civilización; no es, pues, de extrañar que una escuela naciente tuviese que escalar de nuevo todos los grados que habían recorrido Grecia é Italia desde la época de sus antiguas colonizaciones; ante todo, recordemos que el influjo de la doctrina cristiana no descansaba en modo alguno en sus grandes principios teológicos sino en la purificación moral por el renunciamiento á los placeres mundanos, en la teoría de la redención y en la esperanza de un segundo advenimiento de Cristo; además, por efecto de una necesidad psicológica, desde que su prodigioso éxito hubo reintegrado á la religión sus antiguos derechos, los elementos paganos vinieron de todas partes á fundirse en el cristianismo, que poseyó bien pronto su propia y rica mitología; así se hizo imposible, durante algunos siglos, no sólo el materialismo sino también todo sistema lógico de filosofía monista.

El materialismo, sobre todo, fué arrojado á la sombra; la tendencia dualista de la religión del Zendavesta, que llama principio malo al mundo y la materia, y principio bueno á Dios y la luz, ofrece estrechas relaciones con el cristianismo por su idea fundamental y más todavía por su desenvolvimiento histórico; nada podía, pues, parecer más abominable que el espíritu de la antigua filosofía, que admitía no sólo una materia eterna sino que veía también en esta materia la única substancia realmente existente; añádase á esta metafísica del materialismo el principio

moral de Epicuro, por puro que se le conciba, y se tendrá una teoría diametralmente opuesta á la del cristianismo; después de esto se comprenden las prevenciones que dominaron durante la Edad Media contra el sistema epicúreo (11); desde este último punto de vista, la tercera de las grandes religiones monoteístas es más favorable al materialismo; gracias al magnífico esplendor de la civilización árabe, es en la religión mahometana, la más reciente de las tres, donde se manifiesta en primer término un espíritu filosófico independiente, cuya influencia se hizo sentir primero entre los judíos de la Edad Media y luego entre los cristianos de Occidente.

Los árabes no conocían aún la filosofía griega cuando ya el islamismo produjo numerosas sectas y escuelas teológicas; las unas concebían la idea de Dios de un modo tan abstracto que ninguna filosofía hubiera podido sobrepasarlas en esta dirección; otras no admitían más que lo que se puede tocar y demostrar, y otras, en fin, sabían combinar el fanatismo y la incredulidad en sistemas fantásticos; ya hasta en la escuela superior de Basora se desenvolvía, bajo la protección de los abbasidas, una escuela racionalista que se esforzó en conciliar la razón y la fe (12). Al lado de esta caudalosa corriente teológica y filosófica islamitas, que con razón se ha comparado á la escolástica cristiana de la Edad Media, la escuela peripatética, que por lo general atrae más especialmente nuestras miradas en cuanto se relaciona con la filosofía árabe de la Edad Media, no forma más que una rama comparativamente insignificante y poco variada en sus ramificaciones, y, Averroes, de quien los occidentales pronuncian el nombre con más frecuencia que el de Aristóteles, no fué, en modo alguno, una estrella de primera magnitud en el cielo de la filosofía mahometana; todo el mérito de Averroes es haber resumido los resultados de la filosofía árabe-aristotélica, de la que fué el último eminente representante, y de haberlos transmitido á los pue-

blo occidentales donde sus comentarios acerca del estagirita produjeron una gran actividad literaria.

Esta filosofía nació, como la escolástica cristiana, de una interpretación del sistema aristotélico expuesta con ciertos tintes neoplatónicos; pero mientras que los escolásticos del primer período no poseyeron más que una escasa parte de las tradiciones peripatéticas con una mezcla y un predominio de la teología cristiana, los árabes recibieron de las escuelas sirias mayor número de enseñanzas, y, entre ellos, el pensamiento supo libertarse mejor de la influencia de la teología, que siguió sus caminos propios en la especulación. El aspecto físico del sistema de Aristóteles, pudo, pues, desenvolverse entre los árabes de un modo completamente desconocido en la antigua escolástica, así que el «averroísmo» fué considerado por la Iglesia cristiana como origen de las herejías más perniciosas. Hemos de mencionar aquí tres puntos especialmente: la eternidad del mundo y la materia en oposición con la teoría cristiana de la creación: las relaciones de Dios con el mundo, Dios no actuado más que en el mundo extremo de las estrellas fijas y rigiendo sólo indirectamente los asuntos terrestres por medio de las estrellas ó bien Dios y el mundo fundidos en uno como quiere el panteísmo (13); y por último, la teoría de la unidad de esencia de la razón, lo único inmortal en el hombre; esta doctrina suprime la inmortalidad individual; la razón no es más que la luz una y divina que alumbra al alma humana y crea el conocimiento (14). Se comprende que tales doctrinas tenían que producir un efecto disolvente en el mundo regido por el dogma cristiano, y que, tanto por esto como por sus elementos físicos, el averroísmo fué el precursor del materialismo moderno; á pesar de ello, los dos sistemas son diametralmente opuestos, y el averroísmo merece ser considerado como uno de los pilares de la escolástica; por su culto exclusivo á Aristóteles y por la afirmación de principios que habremos de examinar más

despacio en el capítulo siguiente, ha hecho imposible durante mucho tiempo una concepción materialista del universo.

Además de la filosofía, debemos á la civilización árabe de la Edad Media otro elemento quizá más íntimamente ligado todavía con la historia del materialismo: tales son los resultados obtenidos en el terreno de las investigaciones positivas, las matemáticas y las ciencias físicas en la más lata acepción de la palabra. Por lo general se reconocen los eminentes servicios hechos por los árabes en astronomía y matemáticas; estos precisamente fueron los estudios que, reanudando las doctrinas legadas por los helenos, hicieron renacer la idea del orden y la marcha regular del mundo; este movimiento intelectual se produjo en una época en que la fe degenerada del mundo cristiano introdujo en las ideas morales y lógicas tal confusión como nunca se había visto en el paganismo greco-romano, época donde todo parecía posible y nada necesario, en que se abrió un horizonte ilimitado á los caprichos de seres que la imaginación dotaba sin cesar de nuevos atributos.

La mezcla de la astronomía con la astrología no fué tan perniciosa como pudiera creerse; la astrología y su pariente inmediato la alquimia tenían entonces (15) las formas regulares de una ciencia y, tales como las practicaban los árabes y los sabios cristianos de la Edad Media, diferían mucho del charlatanismo extravagante que se produjo en el siglo xvi y sobre todo en el siglo xvii cuando ya una ciencia más rigurosa había arrojado de su seno esos elementos supersticiosos; de un lado, el examen de estas dos ciencias combinadas, produjo importantes é impenetrables misterios que han contribuido al progreso de la astronomía y de la química; y por otra parte, estos arduos y misteriosos estudios, presuponían ya necesariamente por sí mismos la creencia de que los acontecimientos siguen una marcha regular y están go-

bernados por leyes eternas, y esta creencia fué uno de los grandes resortes científicos de la cultura progresiva que une á los tiempos modernos con la Edad Media.

Hablaremos también de la medicina, que en nuestros días ha llegado á ser en cierto modo la teología de los materialistas; esta ciencia fué cultivada por los árabes con especial entusiasmo; fieles en este punto también á las tradiciones griegas, quisieron, no obstante, seguir un método original de observación exacta y desarrollaron admirablemente la fisiología, que está tan estrechamente unida á las cuestiones que interesan al materialismo; en el hombre, en los reinos animal y vegetal, en toda la naturaleza orgánica, la sutil inteligencia de los árabes estudió no sólo los caracteres particulares de los seres sino también la historia de su desarrollo desde el nacimiento hasta la muerte, es decir, precisamente las cuestiones que sostienen el concepto místico de la vida; sabido es que las escuelas médicas que nacieron en la Italia meridional y en otras poblaciones cristianas de una superior cultura, estuvieron en contacto con los sarracenos; en el siglo xi, el monje Constantino profesaba la medicina en el monasterio de Mont-Cassin; este hombre, á quien sus contemporáneos apellidaron el segundo Hipócrates, después de haber recorrido todo el Oriente, consagró sus ocios á traducir del árabe algunos tratados de medicina y, en Mont-Cassin y luego en Nápoles y Salerno, se abrieron esas escuelas célebres á donde acudieron en tropel los occidentales deseosos de instruirse (16); observemos también que en ese mismo país nació por vez primera en Europa el espíritu de libre pensamiento, que no hay que confundir con el materialismo erigido en sistema aunque no obstante tiene estrechos lazos de parentesco con él; estos lugares de la Italia meridional y particularmente Sicilia, donde hoy reinan una ciega superstición y un fanatismo desenfrenado, eran entonces la

mansión de esclarecidas inteligencias y centro de las ideas de tolerancia.

Que el emperador Federico II, el sabio amigo de los sarracenos y protector esclarecido de las ciencias positivas, haya ó no tenido el famoso propósito relativo á los *Tres impostores*, Moisés, Jesús y Mahoma (17), no es menos cierto que en esa comarca y en esa época se vieron producirse muchas opiniones análogas; no sin razón Dante contaba por millares los audaces escépticos que, tendidos en sus tumbas de fuego, persisten todavía en burlarse del infierno; el contacto de las diferentes religiones monoteístas, porque también los judíos eran muy numerosos en este país y no cedían apenas en cultura intelectual á los árabes, debió necesariamente debilitar el respeto á las creencias especiales y exclusivas, pues el exclusivismo es la fuerza de una religión como el individualismo la fuerza de una poesía.

Para mostrar esto de que se le creía capaz á Federico II, bastará decir que se le acusaba de haber entrado en relaciones con los Asesinos, aquellos sanguinarios jesuitas del mahometismo que profesaban una doctrina secreta del todo atea y admitían abiertamente y sin restricción todas las consecuencias de un egoísmo voluptuoso y ávido de dominación; si lo que la tradición atribuye á los Asesinos es verdad, esta secta hubiera merecido honor más grande que el de una simple mención; los jefes de los Asesinos representarían entonces el tipo del materialismo tal como los adversarios ignorantes y fanáticos de este sistema le pintan hoy á fin de poder combatirlo con mayores ventajas; la secta de los Asesinos sería el único ejemplo suministrado por la historia de la unión de la filosofía materialista con la crueldad, la ambición y los crímenes sistemáticos, pero no olvidemos que todas nuestras noticias respecto á esta secta provienen de sus enemigos más encarnizados; es intrínsecamente muy inverosímil que sea precisamente la más inofensiva de todas

las concepciones del mundo la que haya provocado esa formidable energía y esa tensión extrema de todas las fuerzas del alma que sólo vemos unidas de ordinario á las convicciones religiosas; las convicciones religiosas, en su terrible sublimidad y con su encanto irresistible, pueden sólo obtener, hasta para las más terribles atrocidades del fanatismo, la indulgencia del historiador que sabe elevarse del hecho á la contemplación; esta indulgencia tiene profundas raíces en el corazón humano; así que no nos atreveríamos á fundar, á pesar de la tradición, en simples argumentos intrínsecos nuestras conjeturas de que sólo ideas religiosas animaron á los jefes de los Asesinos, si los orígenes de las noticias de esta secta no permitieran admitir semejante hipótesis (18); la libertad del pensamiento, llevada á su más alto grado, puede unirse al fanatismo de las convicciones religiosas, como lo prueba la orden de los jesuitas que ofrece tan grandes analogías con la secta de los Asesinos.

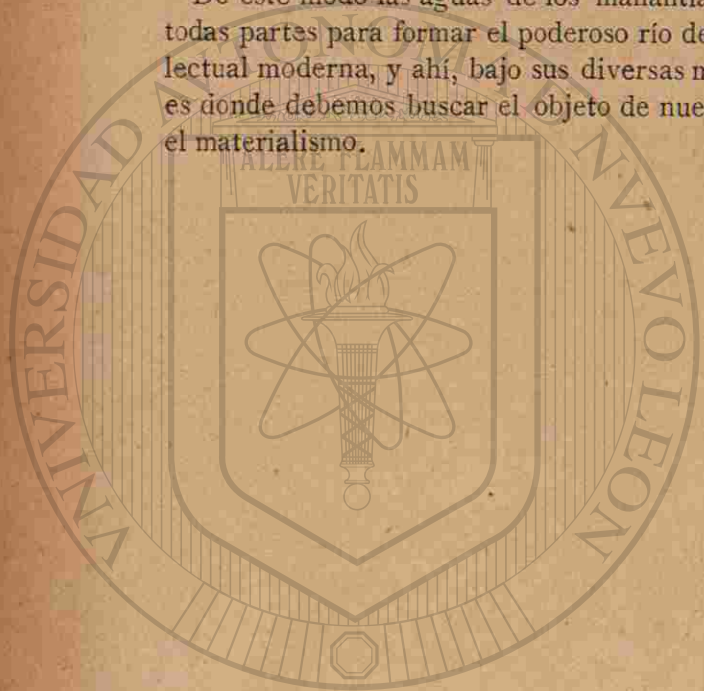
Volviendo á las ciencias físicas y naturales de los árabes no podemos menos de repetir la atrevida aserción de Humboldt, de que este pueblo merece ser considerado como el verdadero creador de las ciencias de la naturaleza «en toda la acepción actual de la palabra». Experimentar y medir fueron los dos grandes instrumentos con los cuales abrieron el camino á los progresos futuros y se elevaron al grado medio, que está entre los resultados del breve período inductivo de la Grecia y los realizados por los modernos en las ciencias físicas y naturales. Precisamente en el mahometismo es donde se muestra, de la manera más significativa, el desarrollo del estudio de la naturaleza que nosotros atribuimos al principio monoteísta; y hay que buscar la razón de ello en las cualidades intelectuales de los árabes y en sus relaciones históricas y geográficas con las tradiciones helénicas, pero también sin duda alguna en la circunstancia de que el monoteísmo de Mahoma fué el más rígido y se mantuvo más al

abrigo de las adiciones míticas; haremos, por último resaltar, entre las causas que pudieron facilitar una concepción materialista de la naturaleza, aquella de que Humboldt ha hablado con minuciosidad en el segundo volumen del *Cosmos*: el desarrollo del estudio estético de la naturaleza bajo el influjo del monoteísmo y de la cultura semítica.

La antigüedad había llevado la personificación hasta sus últimos límites, pero rara vez tuvo la idea de considerar la naturaleza como naturaleza ó de presentarla como tal; un hombre coronado de cañas era el Océano, una ninfa la fuente, un fauno ó un Pan la llanura y el bosque; cuando el campo hubo perdido sus divinidades, comenzó el verdadero estudio de la naturaleza y se contempló con enajenamiento la grandiosidad y belleza de los fenómenos naturales. «Un rasgo característico de la poesía de la naturaleza entre los hebreos, dice Humboldt, es que, á la manera del monoteísmo, abraza siempre el conjunto del mundo en su unidad, tanto la vida terrestre como los espacios luminosos del cielo; se detiene pocas veces en el fenómeno aislado, complaciéndose en contemplar las grandes masas; pudiera decirse que sólo en el salmo 104 se encuentra la imagen del mundo entero: El Señor, rodeado de luz, ha desplegado el cielo como un tapiz, ha cimentado el globo terrestre sobre sí mismo con objeto de que permanezca eternamente inmóvil; las aguas se precipitan desde lo alto de las montañas á los valles por los sitios que las están designado, no debiendo franquear nunca sus diques y ofreciéndose para que beban todos los animales de la llanura; los pájaros alados cantan en el follaje; llenos de savia se levantan los árboles del Eterno, los cedros del Líbano, que el Señor mismo ha plantado para que las aves aniden en ellos mientras que el azor construye el suyo entre los pinos.» De los tiempos de la vida eremítica cristiana data una carta de Basilio el Grande en la cual, según la traducción de Humboldt,

hace una descripción magnífica y llena de sentimiento de la solitaria comarca poblada de árboles donde se levanta la cabaña del anacoreta.

De este modo las aguas de los manantiales afluyen de todas partes para formar el poderoso río de la vida intelectual moderna, y ahí, bajo sus diversas modificaciones, es donde debemos buscar el objeto de nuestros estudios, el materialismo.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## CAPÍTULO II

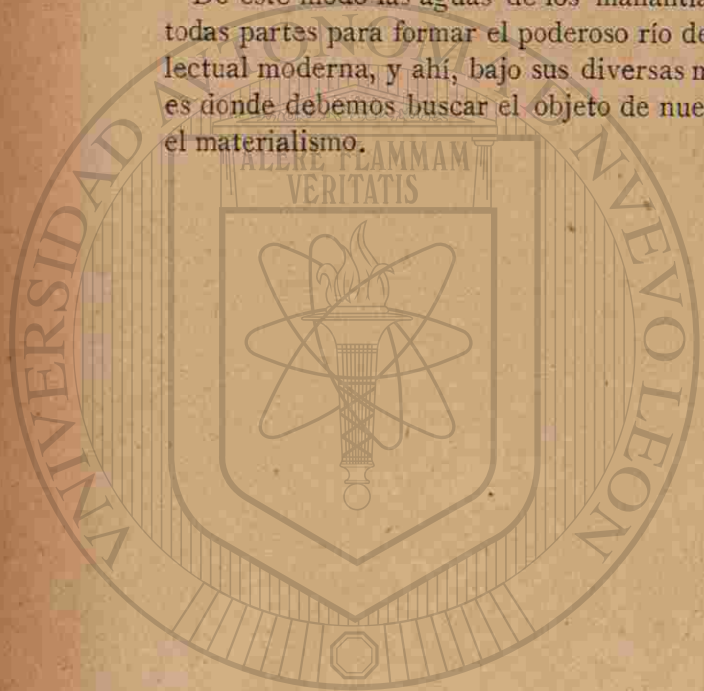
### La escolástica y el predominio de las ideas de Aristóteles acerca de la materia y la forma.

Aristóteles, confundiendo la palabra y la cosa, da nacimiento a la filosofía escolástica.—La concepción platónica de las ideas de género y especie.—Los elementos de la metafísica aristotélica.—Crítica de la idea aristotélica de la posibilidad.—Crítica de la idea de substancia.—La materia.—Transformación de esta idea en los tiempos modernos.—Influjo de las ideas aristotélicas sobre la teoría del alma.—La cuestión de los universales: nominalistas y realistas.—Influencia del averroísmo.—Influencia de la lógica bizantina.—El nominalismo precursor del empirismo.

Mientras los árabes, como en el capítulo anterior hemos visto, bebían en fuentes abundosas, aunque turbias, el conocimiento del sistema de Aristóteles, la filosofía escolástica de Occidente comenzaba el mismo estudio con el auxilio de tradiciones muy incompletas y no menos confusas (19); la obra principal de este género era el escrito de Aristóteles acerca de las *categorias* y la introducción con que la precedió Porfirio para explicar las *cinco palabras* (las cinco clases de ideas universales); estas cinco palabras, por las cuales empieza toda filosofía escolástica, son: las de *género*, *especie*, *diferencia*, *propio* y *accidente*; las diez categorías son: la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, el estado, la acción y la pasión. Sabido es que existe una multitud siempre creciente de tratados con el propósito de explicar lo que Aristóteles quiso decir con sus categorías, ó enunciaciones, ó especie de enunciados; el objeto esencial se habría conseguido más pronto si antes se hubiera pensado en considerar como prematuro y obs-

hace una descripción magnífica y llena de sentimiento de la solitaria comarca poblada de árboles donde se levanta la cabaña del anacoreta.

De este modo las aguas de los manantiales afluyen de todas partes para formar el poderoso río de la vida intelectual moderna, y ahí, bajo sus diversas modificaciones, es donde debemos buscar el objeto de nuestros estudios, el materialismo.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## CAPÍTULO II

### La escolástica y el predominio de las ideas de Aristóteles acerca de la materia y la forma.

Aristóteles, confundiendo la palabra y la cosa, da nacimiento a la filosofía escolástica.—La concepción platónica de las ideas de género y especie.—Los elementos de la metafísica aristotélica.—Crítica de la idea aristotélica de la posibilidad.—Crítica de la idea de substancia.—La materia.—Transformación de esta idea en los tiempos modernos.—Influjo de las ideas aristotélicas sobre la teoría del alma.—La cuestión de los universales: nominalistas y realistas.—Influencia del averroísmo.—Influencia de la lógica bizantina.—El nominalismo precursor del empirismo.

Mientras los árabes, como en el capítulo anterior hemos visto, bebían en fuentes abundosas, aunque turbias, el conocimiento del sistema de Aristóteles, la filosofía escolástica de Occidente comenzaba el mismo estudio con el auxilio de tradiciones muy incompletas y no menos confusas (19); la obra principal de este género era el escrito de Aristóteles acerca de las *categorias* y la introducción con que la precedió Porfirio para explicar las *cinco palabras* (las cinco clases de ideas universales); estas cinco palabras, por las cuales empieza toda filosofía escolástica, son: las de *género*, *especie*, *diferencia*, *propio* y *accidente*; las diez categorías son: la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, el estado, la acción y la pasión. Sabido es que existe una multitud siempre creciente de tratados con el propósito de explicar lo que Aristóteles quiso decir con sus categorías, ó enunciaciones, ó especie de enunciados; el objeto esencial se habría conseguido más pronto si antes se hubiera pensado en considerar como prematuro y obs-

curo lo que, en efecto, es obscuro y prematuro en Aristóteles, en vez de buscar detrás de cada expresión ininteligible un secreto de la más alta sabiduría; nosotros admitimos como un hecho constante que Aristóteles en su sistema de las categorías ha querido determinar únicamente de cuántas maneras principales puede afirmarse que es una cosa cualquiera, y que, bajo el influjo del lenguaje, se deja arrastrar hasta identificar las formas de la afirmación con los modos del sér.

Sin examinar aquí hasta qué punto habría razón, con la lógica de Ueberweg ó de Schleiermacher y Trendelenburg, para poner en parangón las formas del sér con las del pensamiento y hacerlas concordar unas con otras con más ó menos exactitud, limitémonos á decir (pronto nos explicaremos más ampliamente) que la confusión de los elementos subjetivos y objetivos en la concepción de las cosas es uno de los rasgos característicos del sistema de Aristóteles, y que esta confusión, sobre todo en sus formas más groseras, ha llegado á ser la base de la escolástica. No es Aristóteles quien ha introducido esta confusión en la filosofía, al contrario, comenzó distinguiendo lo que la conciencia no científica ha identificado siempre; pero también es verdad que Aristóteles no hizo más que un esbozo informe de esta distinción; y presisamente lo que había de incorrecto y prematuro en su lógica y en su metafísica llegó á ser para las groseras naciones de Occidente la piedra angular de la ciencia filosófica, por ser lo que mejor cuadraba á su inteligencia inculta todavía; de ello tenemos un ejemplo interesante en Fredegiso, obispo de Alcuin, que obsequió á Carlomagno con una epístola teológica *De nihilo et tenebris*, donde el autor define como un *sér existente la nada* de la que luego Dios hizo el mundo, y esto por la simplicísima razón de que cada palabra se relaciona con una cosa.

Scot Erigena se colocaba en un punto de vista muy superior cuando decía que las palabras *tinieblas*, *silencio* y

otras semejantes, eran los nombres de las ideas del sujeto pensante; es verdad que, más adelante, Scot considera como de la misma naturaleza la ausencia de una cosa y la cosa misma; de este modo, añade, son la luz y la obscuridad, el sonido y el silencio, y de una manera en absoluto semejante es como tengo una vez la idea de la cosa y otra vez la de la ausencia de la cosa; la *ausencia* se da por lo tanto también con el objeto, es algo real. Esta idea errónea se encuentra ya en Aristóteles, quien tiene razón cuando dice que la negación en una proposición es un acto del sujeto pensante; pero la *privación*, por ejemplo la ceguera de un sér que ve por naturaleza, le parece una propiedad del objeto; y no obstante, en el sitio de los ojos encontramos en realidad, en tal criatura, un órgano acaso degenerado, pero que tiene en sí cualidades positivas; hallamos quizá que esta criatura tantea y se mueve difícilmente, pero sus movimientos son determinados y positivos en su especie; la idea de ceguera procede de que comparamos esta criatura con otras que nuestra experiencia nos dice que son de una constitución normal; la visión no falta más que en nuestro pensamiento; la cosa, tomada en sí misma, tal como es, no tiene relación alguna ni con la «visión» ni con la «no visión».

Fácil es encontrar defectos gravísimos en la serie de las categorías de Aristóteles, sobre todo en la de «relación», como, por ejemplo, en las nociones de lo «doble», la «mitad», lo «más grande»; nadie afirmará seriamente que estas son propiedades de las cosas sino en tanto que las cosas son comparadas por un sujeto pensante. Pero la obscuridad de relación entre las palabras y las cosas es sobre todo más grave en lo que concierne á las ideas de *substancia* y de *género*; ya hemos visto que en el umbral de toda filosofía aparecen las cinco palabras de Porfirio, que era un extracto de la *Lógica* de Aristóteles, destinado en primer término á poner al alcance del alumno las nociones más precisas; á la cabeza de estas definiciones

estaban las de *especie* y *género*; pero desde el principio de esta introducción se encuentran las expresiones fatales que verosimilmente han motivado la gran disputa de las *universales* en la Edad Media; Porfirio promueve la importante cuestión de saber si los géneros y las especies existen por sí mismos ó si no existen más que en el espíritu, si son substancias corporales ó incorpóreas, si son distintos de las cosas sensibles ó si no pueden existir más que en ellas y por ellas; la respuesta á esta cuestión tan solemnemente planteada la difiere con pretexto de que es una de las más arduas cuestiones, pero nosotros distinguimos lo bastante para comprender que el lugar ocupado por la teoría de las *cinco palabras* al comienzo de la filosofía está en relación con la importancia teórica de las ideas de especie y género, y, aunque el autor suspende su juicio, sus expresiones revelan visiblemente sus simpatías por el platonismo.

La teoría platónica del género y la especie llega á predominar en los primeros tiempos de la Edad Media, á pesar de toda la autoridad que le conceden á Aristóteles; la escuela peripatética se había construido, por decirlo así, con un frontispicio platónico, y el discípulo, al entrar en el santuario de la filosofía, era saludado con fórmulas de iniciación platónica; acaso tuviesen la segunda intención de oponer un contrapeso que le preservara del influjo temido de las categorías de Aristóteles; en efecto, el estagirita dijo á propósito de la substancia que tal hombre determinado, tal caballo, en resumen, todas las cosas concretas tomadas individualmente son substancias en la primera y verdadera acepción de la palabra; esto concuerda tan poco con el menosprecio de los platónicos á lo concreto que no debemos admirarnos de la negativa de Scot Erigina á admitir esta doctrina.

Aristóteles no llama á las especies substancias más que en segundo término, y sólo por la intervención de las especies el género adquiere también substancialidad; de

este modo surge, desde el principio de los estudios filosóficos, una fuente inagotable de discusiones en las escuelas; no obstante, el concepto platónico (el realismo, así llamado porque consideraba como *cosas* las ideas universales) siguió predominando y fué, por decirlo así, la doctrina ortodoxa hasta el fin de la Edad Media; siendo, pues, la oposición más radical contra el materialismo producido por la antigüedad esta que ha predominado en el desenvolvimiento filosófico de la Edad Media hasta los comienzos del *nominalismo*, apenas si se manifiesta tendencia alguna á tomar lo concreto como punto de partida que pueda en cierto modo despertar el recuerdo del materialismo; toda esta época está dominada por la palabra, por el objeto pensado y por una absoluta ignorancia de la significación de los fenómenos sensibles que pasan casi como visiones fantásticas ante los espíritus habituados á los milagros y á los estudios teológicos sumidos en la meditación. Estas ideas se modificaron cada vez más, y ya hacia la mitad del siglo XII se dejó sentir el influjo de los filósofos árabes y judíos, extendiéndose poco á poco un conocimiento más exacto del sistema de Aristóteles gracias á las traducciones que se hicieron primero del árabe y después de los originales griegos conservados en Bizancio, á la vez que los principios metafísicos del mismo filósofo echaban raíces más profundas y vigorosas en los entendimientos; esta metafísica tiene para nosotros importancia á causa del papel negativo que ha desempeñado en la historia del materialismo, y porque además nos suministra documentos indispensables para la crítica de este último sistema, documentos sin los cuales fuera imposible juzgarla ni apreciarla; mas con su auxilio podremos desvanecer los errores que salen siempre al paso cuando se discute esta cuestión; una parte de los problemas que promueve el materialismo están resueltos y puestos en claro sus derechos desde que se han definido puntualmente las ideas que nosotros hemos de exponer aquí,



siendo menester tomarlas en su origen y estudiar con atención la marcha lenta de sus transformaciones.

Aristóteles fué el creador de la «metafísica», y debe únicamente ese nombre vacío de sentido que hasta hoy ha conservado al lugar que ocupa su exposición en las obras del estagirita; el objeto de esta ciencia es el estudio de los principios comunes á todo cuanto existe; Aristóteles la llama, por lo tanto, la «filosofía primera», es decir, la filosofía general que no se enlaza todavía á ninguna rama especial del saber; Aristóteles tenía razón en creer en la necesidad de esta ciencia; pero una solución, ni aun aproximada, del problema metafísico era imposible mientras no se reconociera que la generalidad existe ante todo en nuestro espíritu, principio de todo conocimiento. Es lástima que Aristóteles se haya olvidado de separar lo subjetivo de lo objetivo, el fenómeno de la cosa en sí, porque ese olvido ha hecho de su metafísica un manantial inagotable de ilusiones; la Edad Media fué muy dada á adoptar con avidez las peores ilusiones de este género, las cuales tienen mucha importancia con relación al asunto que tratamos; esas ilusiones las hallaremos en las ideas de *materia* y *posibilidad* en sus relaciones con la *forma* y la *realidad*. Aristóteles distingue cuatro principios generales de todo cuanto existe: la *forma* (ó la *esencia*), la *materia*, la *causa motora* y el *fin*; nos ocuparemos particularmente de los dos primeros principios.

× Ante todo, la idea de *materia* difiere por completo de lo que hoy se entiende por esta palabra; mientras que en muchas cuestiones nuestro pensamiento lleva aún impresa la ideología aristotélica, un elemento materialista ha penetrado hasta en la opinión vulgar gracias al influjo de las ciencias físicas y naturales; que se conozca ó no el atomismo, cualquiera se figura que la materia es una cosa corporal, extendida por todas partes, excepto en el vacío, y de una esencia homogénea, aunque sometida á ciertas modificaciones; en Aristóteles la idea de materia

es relativa; la materia no existe más que con relación á lo que debe llegar á ser por la adición de la forma; sin la forma la cosa no puede ser lo que es; sólo por la forma la cosa llega á ser, en realidad, lo que es, en tanto que antes de ese momento la materia no daba más que la posibilidad de esa cosa. Pero la materia tiene ya por sí misma una forma, secundaria, es verdad, y por completo diferente en cuanto á la cosa que debe recibir la existencia; el bronce de una estatua, por ejemplo, es la materia; la idea de la estatua es la forma, y de la reunión de las dos resulta la estatua real; sin embargo, el bronce no es la materia, en tanto que *bronce con tal determinación* (en efecto, como tal tiene una forma, sin relación alguna con la estatua), sino en tanto que bronce en general, es decir, en tanto que algo que no existe realmente en sí y *puede* solamente llegar á ser alguna cosa; por consiguiente, la materia no existe más que en la posibilidad, y la forma sólo existe en la realidad ó en la realización; pasar de la posibilidad á la realidad es llegar á ser; he aquí cómo la materia está exornada por la forma.

En todo esto se ve que no se cuestiona un *substratum* corporal de todas las cosas existiendo por sí mismas; la cosa concreta que aparece como tal, por ejemplo, un tronco de árbol tendido en el suelo, tan pronto es una «substancia», es decir, una cosa realizada compuesta de forma y materia, como una simple materia; el tronco del árbol es una «substancia», una cosa completa, como tronco de árbol, ha recibido esta forma de la naturaleza, pero es «materia» con respecto á la viga ó estatua en que ha de ser transformado; no hay, pues, más que añadir «en tanto que le consideramos como materia» y entonces todo está claro, pero la fórmula no sería ya estrictamente aristotélica porque, en realidad, Aristóteles transporta á los objetos esas relaciones de las cosas de nuestro pensamiento. Además de la materia y la forma, este filósofo considera también las *causas motoras* y el *fin* como principio de todo

cuanto existe, y, naturalmente, el fin coincide con la forma; así como la forma es el fin de la estatua así en la naturaleza la forma, realizándose en la materia, se le presenta á Aristóteles como el fin ó la causa final en la cual el llegar á ser encuentra su natural conclusión. Toda esta teoría es ciertamente muy lógica, pero se ha olvidado de que los conceptos aquí unidos unos con otros son, en primer lugar, de tal naturaleza que á menos de engendrar errores no pueden ser admitidos como correspondiendo á cualidades reales del mundo objetivo, mientras que pueden suministrar un sistema perfectamente ordenado de especulación subjetiva; importa mucho convencerse de esta verdad porque, por sencilla que la cosa sea en sí misma, sólo han evitado el escollo un reducidísimo número de pensadores muy perspicaces, tales como Leibniz, Kant y Herbart.

El error fundamental proviene de que se transporta á las cosas la idea de la posibilidad, que por su naturaleza es una hipótesis simplemente subjetiva. Es indudable que la materia y la forma constituyen dos fases bajo las cuales podemos considerar las cosas, y Aristóteles ha sido bastante prudente para no afirmar que la esencia se compone de esos dos elementos como de dos partes separables; pero cuando se deduce el hecho real de la unión de la materia y la forma, de la posibilidad y la realización, se cae, agravándola doblemente, en la falta que con razón se quiere evitar; es menester, por el contrario, afirmar en absoluto que si no hay materia desnuda de forma, si no puede concebirse tal materia, ni aun representársela, no existe tampoco posibilidad en las cosas; lo que existe como siendo posible no es más que una pura quimera que se desvanece por completo á poco que se persiga esa ficción; en la naturaleza exterior no existe más que la realidad y no la posibilidad. Aristóteles ve, por ejemplo, un vencedor real en el general que ha ganado una batalla; pero ese vencedor real era ya, según él, ven-

cedor antes de la batalla, sólo que no lo era más que en potencia, es decir, según la posibilidad; se puede conceder sin vacilación alguna que antes de la batalla había en su persona, en la solidez y subordinación de su ejército, etc., condiciones que debían darle la victoria, que su victoria era «posible».

Este empleo de la palabra posible proviene de que los hombres no pueden comprender nunca más que una parte de las causas eficientes, si las conociéramos todas á la vez veríamos que la victoria es, no posible sino necesaria, porque las circunstancias accidentales que cooperan exteriormente forman un haz de causas combinadas de tal modo que hace que suceda esto y no otra cosa. Se podría objetar que el decir esto es estar completamente de acuerdo con Aristóteles, porque el general que será necesariamente vencedor es ya vencedor en cierto modo; pero todavía no es una realidad, sino una posibilidad *potentia*. Aquí hay un ejemplo sorprendente de la confusión de las ideas y las cosas: que yo apellide ó no al general victorioso, no por eso deja de ser el que es: un ser real que se halla en cierto momento dado del tiempo en que se desarrollan un conjunto de cualidades y acontecimientos internos y externos; las circunstancias que no se han realizado todavía no existen, por lo tanto, todavía para él; no tiene en su pensamiento más que un plan, su brazo y su voz tienen cierto valor, existen determinadas relaciones morales con su ejército, experimenta algunos sentimientos de temor ó de esperanza, en resumen, su situación está precisada en todos sentidos y su victoria resultará de esta situación personal comparada con la de sus adversarios, dependerá del terreno, de las armas, de la temperatura, y, esta situación respectiva, en cuanto haya sido comprendida por nuestra inteligencia, hará nacer la idea de la posibilidad y aun de la necesidad del éxito; pero el éxito, ni es, ni disminuye ni aumenta por esta idea; nada se añade tampoco al

pensamiento de esta posibilidad para hacer de ella una realidad si no está en nuestro espíritu; «100 talers reales, dice Kant, no encierran absolutamente nada más que 100 talers posibles» (20); esta aserción podrá parecer dudosa, por no decir absurda, á un banquero; pero pocos años después de la muerte de Kant (Julio de 1808) se daban apenas en Koenigsberg 25 talers por un bono del Tesoro que valía 100 talers; 100 talers positivos valían, pues, en la ciudad natal del gran filósofo 400 simplemente posibles, lo que puede creerse en justificación de Aristóteles y de todos los escolásticos hasta Wolff y Baumgarten inclusive; el bono del Tesoro que podía comprarse por 25 talers positivos, representaba 100 posibles; pero, si lo consideramos más de cerca, veremos muy comprometida la esperanza del futuro pago al contado de los 100 talers vendidos por 25; tal es, pues, el valor real de la esperanza en cuestión y, por consiguiente, el valor real del bono que dió margen á aquella esperanza; por lo demás, los 100 talers de valor nominal serán siempre el objeto de dicha esperanza; este valor nominal expresa el alza de lo que se espera como posible, con una cuarta parte de posibilidad; pero el valor real no tiene nada que ver con el alza del valor posible; de modo que Kant tenía razón por completo.

Pero Kant con este ejemplo ha querido aún decir otra cosa en la que también tiene razón: en efecto, cuando después del 13 de Enero de 1816 nuestro especulador tuvo su bono de 100 talers pagados íntegramente, no aumentó la posibilidad porque se trocara en realidad; porque la posibilidad como simple pensamiento no puede trocarse en realidad nunca, pues la realidad resulta de un modo muy preciso de circunstancias reales anteriores; además del restablecimiento del crédito del Estado, acompañado de otras circunstancias, es menester presentar un bono real del Tesoro y no un bono de 100 talers posibles, porque éstos sólo están en el cerebro de la persona que se repre-

senta en idea una parte de las circunstancias propias para que sea reembolsable el papel numerario y hace de esta idea el punto de partida de sus esperanzas, de su temor y de sus reflexiones.

Se nos perdonará acaso lo prolijo de esta explicación si de ella deducimos con más brevedad que la idea de la posibilidad es el origen de los errores más perniciosos y en mayor número de la metafísica; sin duda, y esto no es defecto de Aristóteles, el principal error tiene sus profundas raíces en nuestro organismo, pero este error debía ser doblemente pernicioso en un sistema que funda la metafísica en discusiones dialécticas, mucho más que lo hicieron los sistemas anteriores, y en la gran consideración adquirida por Aristóteles precisamente por su método, tan fecundo en otros conceptos, que parecía iba á eternizar este estado de cosas tan impertinente.

Como Aristóteles dedujo tan desgraciadamente el llegar á ser y, en general, el movimiento de la simple posibilidad de la materia y de la realización de la forma, por una consecuencia inevitable la forma ó el fin fué en su teoría el verdadero origen del movimiento, y, lo mismo que el alma hace mover al cuerpo, así, según él, Dios, forma y fin del mundo, es la causa primera de todo movimiento; no había que esperar que Aristóteles considerase la materia como moviéndose por sí misma, teniendo en cuenta que no la atribuye más que la propiedad negativa de poder llegar á ser. El mismo error acerca de la posibilidad, que ha ejercido tan funesto influjo sobre la idea de la materia, se halla en las relaciones del objeto permanente con sus estados variables ó, para emplear el lenguaje del sistema, en las relaciones de la *substancia* con el *accidente*; la *substancia* es la esencia de la cosa, subsiste por sí misma, y el accidente, propiedad fortuita, no es en la *substancia* sino «en tanto que posibilidad»; ahora bien, no habiendo azar en las cosas debo dar á algunas de ellas el epíteto de fortuitas, porque ignoro las

verdaderas causas. La posibilidad de una propiedad ó de un estado cualquiera no puede ser inherente á una cosa; esta posibilidad no es más que el objeto de una combinación de ideas; ninguna propiedad puede darse en las cosas como simplemente posible, pues la posibilidad no tiene una forma de existencia sino una forma de pensamiento; el grano de trigo no es un tallo posible, es sólo un grano de trigo; cuando se humedece un paño, esta humedad, en el momento en que el paño se halla en este estado, existe necesariamente en virtud de leyes generales lo mismo que las otras propiedades del paño, y si antes de humedecerse se considera esta humedad como pudiendo serle comunicada, el paño que se quiere meter en el agua no tiene propiedades distintas de las de otro paño con el cual se trate de hacer tal experiencia.

La separación ideal de la substancia y el accidente es en verdad una manera cómoda y quizá indispensable para orientarse; pero se ha de reconocer que la diferencia de la substancia y del accidente desaparece ante un profundo examen; cierto que cada cosa tiene determinadas propiedades unidas entre sí de un modo más durable que otras; pero ninguna propiedad es absolutamente durable, y, en realidad, todas subsisten á las continuas modificaciones; si en la substancia se ve un ser aislado y no un género ó substratum material general, es forzoso, para determinar la forma completamente, limitar el examen que se haga á un cierto lapso de tiempo y considerar, durante ese lapso, todas las propiedades en sus manifestaciones como la forma substancial, y ésta como la única esencia de las cosas; pero si con Aristóteles se habla de lo que es inteligible en las cosas como su verdadera substancia, nos transportamos al terreno de la abstracción, porque se hace una abstracción lógica cuando del estudio de una docena de gatos se deduce la idea de especie, como cuando se considera como un solo y mismo ser al propio gato siguiéndole en todas las fases de su existen-

cia, de su actividad y de su reposo; sólo en el terreno de la abstracción tienen valor la oposición de la substancia y el accidente; para orientarnos y tratar prácticamente las cosas no podremos pasarnos nunca sin las oposiciones de lo posible y lo real, de la forma y la materia, de la substancia y el accidente, expuestos por Aristóteles de un modo tan magistral, pero no es menos cierto que nos extraviamos y perdemos en el análisis positivo de estos conceptos tan luego como se olvida su naturaleza subjetiva y su valor relativo, y que, por consiguiente, no pueden contribuir á aumentar nuestra intuición de la esencia objetiva de las cosas.

El punto de vista adoptado ordinariamente por el pensamiento empírico, y al cual se atiene con frecuencia el materialismo moderno, no está en modo alguno exento de esos defectos del sistema de Aristóteles; la falsa oposición de que hablamos está en aquél más marcada y arraigada, pero en sentido inverso; se atribuye la verdadera existencia á la materia que, sin embargo, no representa más que una idea obtenida por la abstracción, y se llega á tomar la materia de las cosas por su substancia y la forma por un simple accidente; el bloque que ha de convertirse en estatua es considerado por todos como real y la forma que debe recibir como simplemente posible; y, no obstante, es fácil ver que esto no es verdad más que en tanto que el bloque tiene ya una forma en cuyo examen no insisto, á saber, la que poseía al salir de la cantera; el bloque como materia de la estatua es sólo un concepto, mientras que la idea de estatua, en tanto que está en la imaginación del escultor, tiene por lo menos como representación una especie de realidad. En este punto, pues, Aristóteles tenía razón contra el empirismo vulgar; su sinrazón se halla en transportar la idea real de un ser pensante á un objeto extraño sometido al estudio de este ser, y en hacer de ella una propiedad de este objeto, propiedad que sólo existe «á título de posibilidad».

Las definiciones aristotélicas de la substancia, de la forma, de la materia, etc., estuvieron en boga durante todo el tiempo de la escolástica, es decir, hasta Descartes, y aun después de él en Alemania. Aristóteles trató ya á la materia con algún desdén y la negaba todo movimiento propio; este desdén debía aumentarse aún por la influencia del cristianismo, de que hablamos en el capítulo anterior; no se pensaba que todo aquello, por lo cual la materia puede ser algo determinado, por ejemplo, lo malo, lo vicioso, debe constituir formas según el sistema de Aristóteles; cierto que no se modificó el sistema hasta el punto de designar á la materia directamente como mala, como el mal, pero se complacían en pintar su pasividad absoluta; se la representó como una imperfección, sin pensar que la perfección de cada ser consiste en la apropiación á su fin, y que, por consecuencia, si se es lo bastante pueril para querer someter á la crítica los últimos principios de toda existencia, se debería más bien ensalzar la materia porque conserva tan hermosa tranquilidad; más tarde, cuando Wolff atribuyó á la materia la fuerza de inercia y los físicos la asignaron empíricamente las propiedades de la pesantez y de la impenetrabilidad, y mientras fueron estas sus formas, el odioso retrato acabó de completarse: «La materia es una substancia oscura, inerte, inmóvil y absolutamente pasiva.» «¿Y esta substancia ha de pensar?», dijo un partido, en tanto que otros se preguntaban si había substancias inmateriales, porque en el lenguaje vulgar y cotidiano la idea de substancia se identifica con la de materia.

Estas transformaciones de ideas han sido en parte ocasionadas por el materialismo moderno; pero la acción prolongada de las ideas de Aristóteles y la autoridad de la religión tuvieron bastante fuerza para dirigir por otros caminos los efectos de esta influencia; los dos hombres que más contribuyeron á modificar la idea de la materia fueron seguramente Descartes y Newton; ambos, en rea-

lidad, adoptaron el atomismo renovado por Gassendi (aunque Descartes se abstiene lo posible en negar el vacío); pero los dos difieren de Demócrito y Epicuro separando el movimiento de la materia; uno y otro hacen nacer el movimiento de la voluntad de Dios, que crea la materia y después la imprime el movimiento por un acto que por lo menos en espíritu puede separarse. Por lo demás, las teorías de Aristóteles se mantuvieron mucho tiempo, y comparativamente con la mayor pureza, en el terreno especial donde las cuestiones del materialismo son en particular decisivas, en el terreno de la psicología; el fondo de esta psicología es el sofisma de la posibilidad y de la realidad; en efecto, Aristóteles define el alma: la realización de un cuerpo orgánico que tiene la vida en «potencia» (21); esta explicación no es ni tan enigmática ni tan rica de concepto como han querido decir los filósofos; «realización» ó «acabamiento» está dado como entelequia, y sería difícil enumerar todos los sentidos que se han atribuido á esta palabra; en Aristóteles significa la oposición conocida, y toda otra interpretación es errónea (22); el cuerpo orgánico sólo tiene vida en potencia y la relación de esta potencia proviene de una causa exterior, he aquí todo.

La falsedad intrínseca de esta concepción es aún más evidente que la de la relación de la forma con la materia, aunque la oposición de las ideas en las dos relaciones sea perfectamente idéntica; no es posible figurarse el cuerpo orgánico como simple posibilidad de un hombre sin la forma humana; tal forma presupone el acto de la «realización» de un hombre en la materia plástica y, por consecuencia, el alma; esto en la teoría ortodoxa de Aristóteles es un escollo que ha contribuido sin duda alguna al desarrollo del estratonismo; para evitarlo, Aristóteles ha recurrido al acto de la generación como si aquí por lo menos una materia informe recibiera su realización como ser humano de la energía psíquica del generador; pero

este expediente no hace más que transportar á un proceso menos conocido la separación de la forma y la materia, de la realización y la posibilidad exigida por su sistema; en resumen, Aristóteles pesca en agua turbia (23); la Edad Media supo utilizar perfectamente esta teoría y hacerla concordar con la dogmática.

La profunda doctrina del filósofo de Estagira tiene mucho más valor al tratar del hombre, el sér más elevado de la creación, que lleva consigo todas las especies inferiores; la planta se nutre y crece, el alma de la planta es, pues, sólo vegetativa; el animal tiene además sentimiento, movimiento y deseos, y aquí la vida vegetativa entra al servicio de la vida sensitiva que es superior á aquélla; en el hombre, en fin, se añade un principio más elevado, el de la inteligencia, el cual domina á todos los demás; por un arreglo mecánico, muy del gusto de la escolástica, se hicieron de estos elementos del ser humano tres almas casi enteramente distintas; el alma vegetativa (*anima vegetativa*), el alma sensitiva (*anima sensitiva*) y el alma racional (*anima rationalis*); el hombre tiene la primera con el animal y la planta, la segunda con el animal, y la tercera es la única inmortal y de origen divino; esta última abarca todas las facultades de la inteligencia negadas á los animales (24); de esta distinción nació entre los dogmáticos cristianos la diferencia, con tanta predilección aceptada, entre el alma y el espíritu, las dos fuerzas superiores, mientras que el alma vegetativa llegó á ser más tarde el fundamento de la teoría de la fuerza vital.

Sin duda alguna Aristóteles no separaba más que con el pensamiento estas tres almas en el hombre; lo mismo que en el cuerpo humano la naturaleza animal no está yuxtapuesta á la naturaleza especial del hombre sino fundida con ella, y lo mismo que el cuerpo humano es en su totalidad un cuerpo animal de más noble especie y, no obstante, completa y realmente humano en su forma particular, así debe imaginarse, según este filósofo, las relacio-

nes de las tres almas; la forma humana contiene la esencia intelectual en sí, íntimamente unida al principio de la sensibilidad y de la voluntad; de esta misma manera, en el animal, se confunde ya por completo con el principio de la vida; la unidad sólo se suprime por la teoría de la razón «separable», teoría en que se funda de una parte el monopsiquismo de los averroístas y de otra la teoría escolástica de la inmortalidad; pero esta supresión no se efectúa sin una evidente violación de los principios esenciales del sistema; esta unidad, según la cual la forma del hombre, reuniendo en sí todas las formas inferiores, constituye el alma, la rompieron los escolásticos llegando, hecha abstracción de la doctrina de la «razón separable», hasta apoyarse en muchas aseveraciones del gran filósofo, cuyo sistema, junto con una extrema indecisión en los detalles, reúne la lógica más estrecha en el desarrollo de ciertas ideas fundamentales; la teoría de la inmortalidad y la teología no están, pues, unidas al conjunto del sistema más que por lazos muy débiles y le contradicen en algunos puntos.

La filosofía de Aristóteles nos permite también entender muchas hipótesis de la antigua metafísica que los materialistas se complacen en desechar como absurdas; así se pretendió que el alma se halla extendida por todo el cuerpo y que está toda entera en cada una de las partes de éste; Santo Tomás de Aquino enseñaba formalmente que el alma está presente en cada parte del cuerpo, en potencia como en acto, con su unidad y su individualidad; esta opinión parecerá á más de un materialista el colmo del absurdo, pero en el sistema de Aristóteles vale tanto como la aseveración siguiente: la ley generadora del círculo expresada por la fórmula una  $\acute{e}$  indivisible  $x^2 + y^2 = r^2$ , se verifica en un punto cualquiera del círculo, dado el radio cuyo centro cae en el origen de las coordenadas; si se compara el principio de la forma del cuerpo humano con la ecuación del círculo, se tendrá acaso la idea principal

del estagirita con más pureza y claridad que podría hacerlo él mismo. Completamente distinta es la cuestión del sitio de las funciones conscientes de la sensibilidad y la voluntad; Aristóteles las coloca en el corazón y los escolásticos, instruidos por Galeno, en el cerebro; pero Aristóteles deja lógicamente á estas funciones su naturaleza física y, en este punto importante, está perfectamente de acuerdo con los materialistas; sin duda aquí los escolásticos no pudieron seguirle, y no podrán negar que más tarde la metafísica introdujo con frecuencia en esas fórmulas simples é ininteligibles en sí mismas una confusión mística más próxima del absurdo que de una concepción lúcida.

Pero para remontarnos hasta el principio de la oposición que existe entre el materialismo y la metafísica es preciso en absoluto volver á la confusión del sér y del pensamiento que ha tenido tan graves consecuencias en la teoría de la «posibilidad». Persistimos en creer que en su origen esta confusión no tuvo más que el carácter de un error ordinario; á los filósofos modernos les estaba reservado hacer una virtud de la imposibilidad de desembarazarse de las cadenas que pesaban sobre su espíritu después de miles de años y de erigir en principio la identidad no demostrada del sér y del pensamiento. Si para una operación matemática trazo un círculo con tiza, tengo ante todo como fin, en el espíritu, la forma que debe producir en el tablero la coordinación de las moléculas que se desprenden de la tiza; el fin es la causa motora y la forma la realización del principio en la parte material; ¿pero, dónde está el principio? ¿en la tiza? Evidentemente no en las moléculas tomadas aisladamente, tampoco en su conjunto sino más bien en su coordinación, es decir, en una abstracción; el principio está y queda en el pensamiento humano; ¿quién nos dará, por último, el derecho de transportar un principio preexistente de este género á las cosas que no produce la inteligencia humana como,

por ejemplo, la forma del cuerpo del hombre? Esta forma, ¿es algo?

Ciertamente en nuestra concepción es el modo de aparición de la materia, es decir, la manera con que se nos aparece; pero este modo de aparición de la cosa, ¿puede existir antes que la cosa misma? ¿puede estar separada? Como se ve la oposición entre la forma y la materia, desde que se profundiza este punto, nos conduce á la cuestión de la existencia de los *universales*, porque la forma no puede apenas considerarse más que como la generalidad existiendo por sí misma fuera de la inteligencia humana; así, cuantas veces se va al fondo de las cosas, la concepción aristotélica del mundo conduce al platonismo, y, cuantas veces hallamos una oposición entre el empirismo de Aristóteles y el idealismo de Platón, tenemos ante nosotros un punto en que Aristóteles está en desacuerdo consigo mismo; por ejemplo, en la teoría de la substancia Aristóteles comienza de un modo muy empírico por la substancialidad de las cosas concretas individuales, pero bien pronto esta idea se volatiliza y se transforma en otra, en la cual la inteligencia está en las cosas ó en que la forma es una substancia; luego la inteligencia es lo general, y, sin embargo, debe determinar la materia, completamente indeterminada en sí, por su unión con ella; esto tiene un sentido en Platón, que considera los objetos individuales como vanas apariencias, pero en Aristóteles la contradicción es completa y constituye un enigma tanto para los sabios como para los ignorantes.

Si se aplican estas consideraciones á la disputa de los nominalistas y los realistas, se comprenderá que el nacimiento del individuo debía embrollar singularmente á los realistas; la forma, tomada como generalidad, no puede hacer de la materia una individualidad; ¿dónde hallaremos, para hablar como los escolásticos, un *principium individuationis*? Respecto á esto, Aristóteles no ha dado contestación satisfactoria alguna. Avicena da un rodeo,

transporta á la materia el principio de individualización, es decir, hace que la idea general de perro dé nacimiento á la de tal perro determinado; pero este rodeo, ó suprime la idea de la materia tal como la habían concebido Aristóteles y sobre todo Platón, ó volatiliza al individuo á la manera de este último filósofo; aquí Santo Tomás de Aquino mismo cayó en el lazo á pesar de la prudencia habitual con que utilizaba los comentadores árabes, evitando por completo sus errores; transportó á la materia el principio de individualización y... se hizo herético, porque, como le demostró el obispo Esteban Tempier, esta teoría va contra la doctrina relativa á los individuos inmateriales, tales como los ángeles y las almas de los difuntos; Duns Scot salió del embrollo inventando la célebre *heccetus* que á menudo, sin tener semejanza en la conexión de las ideas, se cita como el punto culminante de los absurdos escolásticos; parecía en realidad absurdo convertir la individualidad en un efecto de una generalidad *ad hoc*, y, no obstante, de todas las soluciones intentadas para salir de esta dificultad, ésta es la que mejor concuerda ó está en menos oposición con el conjunto de la doctrina aristotélica.

Para los nominalistas la dificultad era casi nula; Occam declara tranquilamente que el principio de individualización se halla en los individuos mismos, lo que está en perfecto acuerdo con Aristóteles que convirtió los individuos en substancias, pero no con Aristóteles platónico, que imaginó las «segundas substancias» (ideas de género y especie) y las formas substanciales; acepta las palabras del primer Aristóteles y rechaza las del segundo, lo que prueba que este último predomina no sólo en la escolástica, entre los árabes y los antiguos comentadores, sino también en el verdadero y auténtico aristotelismo. El nominalismo puede considerarse, sobre todo el del segundo período, como el principio del fin de la escolástica, y, para la historia del materialismo, tiene aquél suma importan-

cia, no sólo porque por lo general hace oposición al platonismo y admite lo concreto, sino también porque nos permite comprobar históricamente y de un modo muy preciso que ha sido en realidad el precursor del materialismo y que fué cultivado con predilección sobre todo en Inglaterra, donde más tarde el materialismo alcanzó gran desarrollo.

Si ya el primer nominalismo se atuvo al texto de las categorías aristotélicas frente á los comentadores neoplatónicos, es indudable que la publicación de todos los escritos de Aristóteles influyó considerablemente en el nacimiento y progreso del segundo nominalismo. Una vez libres de la tutela de la tradición neoplatónica, los escolásticos se aventuraron en las profundidades del aristotelismo, y debieron encontrar tantas dificultades en la teoría de las generalidades, ó, para hablar con claridad, en la teoría de la palabra, la idea y la cosa, que se vieron surgir numerosas soluciones al gran problema; como Prantl nos ha mostrado en su *Historia de la lógica en Occidente*, vemos, en efecto, en lo que toca á la historia especial, aparecer en lugar de tres concepciones generales (*universalia ante rem, post rem aut in re*) combinaciones y tentativas de conciliación muy variadas, y, la opinión de que las *universalia* nacen, propiamente hablando, en el espíritu humano, es rara aún entre los escritores partidarios del realismo.

Además de la publicación de las obras completas de Aristóteles, el averroísmo hubo también de ejercer alguna influencia en el desarrollo del materialismo, aunque, como precursor de este último, no llama al principio la atención más que desde el punto de vista del librepensamiento; en efecto, la filosofía árabe, á pesar de su inclinación al naturalismo, es eminentemente realista en el sentido de las sectas de la Edad Media, es decir, platónica, y su mismo naturalismo toma voluntariamente un tinte místico; sin embargo, los comentadores árabes, tra-



tando vigorosamente las cuestiones precisadas y sobre todo alentando las reflexiones individuales más profundas, pueden haber favorecido indirectamente el nominalismo; pero la principal influencia partía de donde menos se esperaba, de la lógica bizantina, tan desacreditada por sus sutilezas y abstracciones (25).

Sorprende que precisamente la escolástica extrema, la lógica ultraformalista de las escuelas y de la dialéctica sofisticada, se asocie al despertar del empirismo que acaba por barrer á aquélla; y no obstante, podemos seguir hasta nuestros días las huellas de esta conexión; el empírico más ardiente entre los principales lógicos de nuestra época, John Stuart Mill, comienza su sistema de la lógica por dos aseveraciones de Condorcet y de W. Hamilton, que elogian grandemente la precisión de los escolásticos en la expresión gramatical de los pensamientos; el mismo Stuart Mill admite en su *Lógica* diferentes distinciones filológicas que provienen de los últimos siglos de la Edad Media, donde se acostumbra á ver sólo un largo encadenamiento de absurdos; pero el enigma se resuelve sin esfuerzo si se recuerda que, después de Hobbes y Locke, uno de los principales méritos de los filósofos ingleses ha sido el libertarnos de la tiranía de las palabras vacías de sentido en el dominio de la especulación y fijar el pensamiento más bien en las cosas que en los términos transmitidos por la tradición; para lograr este fin, es preciso volver á tomar la ciencia etimológica en sus orígenes y proceder analizando con cuidado las palabras en su relación con las cosas; la lógica bizantina, desarrollada entre los occidentales y sobre todo en la escuela de Occam, preparó este trabajo por los estudios preliminares que hasta en nuestros días tienen todavía verdadero interés. Por otra parte, no es raro ver al empirismo y al formalismo lógico darse la mano; cuanto más tendamos á dejar á las cosas obrar sobre nosotros del modo más sencillo y á hacer de la experiencia y del estudio de la naturaleza el fun-

damento de nuestro saber, más sentiremos también la necesidad de volver á unir nuestras conclusiones con los signos precisos en vez de permitir á las formas naturales del lenguaje mezclar á nuestras aseveraciones las preocupaciones de los siglos pasados y las nociones pueriles del espíritu humano en los primeros periodos de su desarrollo; cierto que la lógica bizantina, en el origen de su desenvolvimiento, no tuvo conciencia de su emancipación de las formas gramaticales; trataba sólo de perseguir en sus consecuencias la identidad imaginaria del lenguaje y del pensamiento; hoy, que todavía se está dispuesto á identificar la gramática y la lógica con Trendelenburg, Becker y Ueberweg, se podrían estudiar con provecho los lógicos de esa época que trataron seriamente de analizar toda la gramática de un modo racional; el resultado de sus esfuerzos fué crear una lengua nueva cuya barbarie hizo poner el grito en el cielo á los humanistas.

En Aristóteles la identificación de la gramática y la lógica es muy sencilla porque, como ha observado con razón Trendelenburg, estas dos ciencias brotan en él de un mismo tronco; no obstante, presenta ya puntos de vista luminosos acerca de la diferencia de la palabra y la idea; pero estos resplandores no bastan para disipar la obscuridad general; en su *Lógica* no hay más proposiciones que la del sujeto y el atributo ó, para precisarlo mejor, sustantivo y verbo ó, en vez de este último, el adjetivo y la conjunción; además de la negación trata de las palabras que determinan hasta qué punto el atributo se relaciona con el sujeto, como «todos», «algunos» y ciertos verbos auxiliares que expresan la modalidad de los juicios; en cuanto (en el siglo XIII) la lógica bizantina se difundió en Occidente, trajo consigo los adverbios, engrandeció el papel que desempeñaban los verbos auxiliares, emitió reflexiones acerca de la importancia de los casos en los sustantivos y se esforzó también en hacer desaparecer las ambigüedades que determinaba el nombre en sus relaciones con

la extensión de la idea que representa; estas ambigüedades son todavía muy frecuentes en el latín, donde (como en el alemán) no hay artículo, como lo prueba el caso célebre del estudiante ebrio cuando juraba no haber bebido *vinum*, porque hacía una restricción mental y quería afirmar que no había bebido el vino del mundo entero ni, especialmente, el de la India ni el que habían echado en el vaso de su vecino; estos sofismas pertenecen á los ejercicios lógicos de la escolástica expirante, cuyos excesos, tanto en esto como en las sutilezas á propósito de las formas de distinción empleadas en las escuelas, fueron con razón vituperadas y proporcionaron á los humanistas numerosos triunfos sobre los escolásticos; sea lo que fuere, el objeto de tales lógicos era muy serio, y, tarde ó temprano, era menester volver á plantear el problema en otras condiciones y con otro fin diverso. El resultado de esta gran tentativa fué negativo y sólo sirvió para mostrar que no había medio alguno para llegar por este camino á una lógica perfecta; además, una reacción natural contra estas sutilezas hizo bien pronto abandonar todos sus resultados, así malos como buenos; se conservó no obstante, como dice Condorcet, no sólo la costumbre desconocida en la antigüedad de emplear términos precisos, sino también una teoría del lenguaje perfectamente conforme con las doctrinas del empirismo.

Sócrates había creído que en su origen todas las palabras hubieron de expresar, tan perfectamente como es posible, la verdadera esencia de las cosas designadas; Aristóteles, en un momento de empirismo, declaró el lenguaje cosa convencional; la escuela de Occam, quizá sin conciencia de lo que hacía, contribuyó á cimentar sobre la convención el lenguaje científico, es decir, que, fijando á su antojo las ideas, libertó al lenguaje de las expresiones históricas y eliminó de esta suerte innumerables ambigüedades é ideas secundarias que no hacían más que perturbar la inteligencia; estos trabajos fueron los

preliminares indispensables para el advenimiento de una ciencia que en lugar de ponerlo todo en el sujeto dejaba hablar á las cosas, cuyo lenguaje es á menudo muy distinto del de nuestras gramáticas y diccionarios.

Ya en esto Occam fué digno precursor de Bacon, Hobbes y Locke; lo fué además por la actividad y originalidad mayores de su pensamiento, que determinaron su tendencia y le hicieron renunciar á hablar como los otros; lo fué también por la concordancia natural de su dialéctica con los principios fundamentales del viejo nominalismo, que no veía en los *universales* más que expresiones resumiendo las cosas concretas, individuales, sensibles, únicas, substanciales y existentes fuera del pensamiento humano; por lo demás, el nominalismo no era más que una opinión escolástica, entre otras, que tenía en el fondo el principio del escepticismo frente á la manía autoritaria de la Edad Media; en manos de los franciscanos sirvió á su espíritu de oposición, dirigiendo los golpes de su penetrante análisis contra el mismo edificio de las jerarquías eclesiásticas y reservándose la jerarquía filosófica; no debemos, pues, admirarnos si Occam reclama la libertad de pensamiento, si en religión se atiene al lado práctico y si, como hizo más tarde su compatriota Hobbes, arrojó al mar la teología entera declarando que era absolutamente imposible demostrar los dogmas de la fe (26); su aserción de que la ciencia no tiene en último análisis otro objeto que las cosas sensibles, es aún hoy el fundamento de la lógica de Stuart Mill; Occam representa la oposición del sentido común contra el platonismo, y lo representa con tal energía que hizo su nombre perdurable (27).

## CAPITULO III

**Vuelta de las opiniones materialistas con el renacimiento de las ciencias.**

La escolástica es el lazo de unión de las civilizaciones europeas.— El movimiento del renacimiento de las ciencias termina por la reforma de la filosofía.— Teoría de la doble verdad.— El averroísmo en Padua.— Pedro Pomponace.— Nicolás de Autrecour.— Lorenzo Valla.— Melanchthon y varios psicólogos de la época de la Reforma.— Copérnico.— Jordano Bruno.— Bacon de Verulamio.— Descartes.— Influencia de la psicología de los animales.— Sistema de Descartes y sus verdaderas opiniones.

En vez de conocimientos positivos, el reinado de la escolástica en el dominio de las ciencias no produjo más que un sistema inmóvil de conceptos y expresiones consagrado por la autoridad de los siglos; el progreso hubo de comenzar por la destrucción de este sistema, en el cual se habían encarnado todas las preocupaciones y errores fundamentales de la filosofía tradicional; no obstante, los lazos con que la escolástica rodeó el pensamiento no dejaron de favorecer, atendiendo á la época, el desarrollo del espíritu humano; hecha abstracción de los artificiales ejercicios del pensamiento que, aun bajo la forma más degenerada que pudo tomar la filosofía de Aristóteles, continuaron teniendo una acción muy eficaz en los espíritus, esta comunidad intelectual, que los viejos sistemas habían establecido, se hizo bien pronto un agente más útil para la propagación de las nuevas ideas.

La época del renacimiento de las ciencias encontró á los sabios de Europa en estrechas relaciones, como no las han tenido desde entonces; la fama de un descubrimiento, un libro importante ó una polémica literaria se

extendía en todos los países civilizados, si no con más rapidez, por lo menos con un influjo más general y profundo que hoy día. Si se estudia en su conjunto el movimiento de regeneración, del cual no se puede apenas determinar el principio ni el fin, desde la mitad del siglo xv hasta la mitad del xvii, se reconocerán cuatro períodos cuyos límites son un poco confusos, pero que difieren unos de otros por sus rasgos principales; durante el primero, la filosofía preocupa á la Europa sabia, es la época de Lorenzo Valla, de Angel Poljtien y del gran Erasmo, que marca la transición á la teología; la dominación de la teología, que determinan sobradamente las agitaciones de la Reforma, ahogó durante algún tiempo, particularmente en Alemania, todo otro interés científico; las ciencias físicas, que desde la época del Renacimiento habían crecido en los silenciosos laboratorios de los sabios, pasaron al primer término en la época brillante de Keplero y Galileo; en cuarto y último lugar se produjo la filosofía, aunque el período culminante de la actividad creadora de un Bacon y un Descartes siga muy de cerca á los grandes descubrimientos de Keplero. La influencia de todos estos períodos de creaciones científicas agitaban aún el espíritu de los contemporáneos cuando, hacia la mitad del siglo xvii, Gassendi y Hobbes desarrollaron de nuevo sistemáticamente la filosofía materialista de la naturaleza.

Si en este resumen colocamos en último término la regeneración de la filosofía, no se nos podrá dirigir censura alguna puesto que se toman al pie de la letra las palabras *renacimiento, resurrección de la antigüedad*, que comprenden el verdadero carácter de este movimiento grandioso y homogéneo; esta época prosigue con entusiasmo los esfuerzos y descubrimientos de la antigüedad, pero al mismo tiempo manifiesta en todas partes los gérmenes de una cultura nueva, ardiente y original; podría separarse del Renacimiento propiamente dicho las obras originales, las

tendencias y aspiraciones nuevas donde el pensamiento moderno se muestra independiente de la antigüedad, comenzando con Keplero y Galileo, Bacon y Descartes una era completamente desconocida, pero, como en todas las tentativas hechas para limitar los periodos históricos, por todas partes se hallan hilos sueltos y direcciones que se confunden; así, como hemos de ver muy luego, Gassendi y Boile en el siglo xvii siguen todavía el atomismo de los antiguos, mientras que Leonardo de Vinci y Luis Vives, hombres sin duda dignos de pertenecer á esta época tan floreciente, rompen con las tradiciones de la antigüedad y tratan de crear una ciencia experimental independiente de Aristóteles y de la antigüedad entera. Igualmente es difícil precisar, remontándonos hacia atrás, la época en que la cultura antigua comienza á florecer de nuevo, pues aunque hemos indicado más arriba la mitad del siglo xv, porque entonces la filología italiana se desarrolló completamente y porque el *humanismo* empezó su lucha contra la escolástica, ese movimiento se había ya preludiado un siglo antes, en tiempo de Petrarca y Boccaccio y, estudiando el nuevo espíritu que se manifestó en Italia, llegaríamos sin esfuerzo hasta el emperador Federico II, cuya importancia reconocimos en el capítulo primero de esta segunda parte; pero, en este orden de ideas, la transformación de la escolástica, gracias á la propagación de las obras completas de Aristóteles y á los escritos de los árabes (28), parece haber sido una de las primeras y principales causas de esta regeneración; la filosofía, que terminó este gran movimiento imprimiéndole su sello, se manifestó también desde un principio.

Hemos probado en los dos capítulos anteriores que los últimos siglos de la Edad Media vieron aparecer, bajo el influjo de la filosofía árabe y de la lógica bizantina, tan pronto una libertad desenfadada del pensamiento como impotentes aspiraciones hacia esa libertad misma. Hallamos una forma particular de esta lucha infructuosa

en la teoría de la *doble verdad*, de la verdad filosófica y de la verdad teológica, que pueden existir una al lado de otra diferenciándose en absoluto en su esencia; esta teoría fué el modelo de lo que hoy se llama con harta impropiedad «teneduría de libros por partida doble»; dicha doctrina se enseñaba sobre todo en el siglo xii en la Universidad de París, donde antes de 1250 apareció la aserción entonces extraña de que «eternamente han existido muchas verdades que no han sido Dios mismo»; un profesor de París, Juan de Brescain, se justificó de sus errores diciendo que estas doctrinas declaradas heréticas por el obispo las había enseñado «filosófica» y no «teológicamente»; aunque el obispo respondió con firmeza á tales subterfugios, la afirmación audaz de semejantes teorías «puramente filosóficas» parece haberse propagado sin cesar, pues en los años 1270 y 1276 se condenaron de nuevo una serie de proposiciones de este género que eran evidentemente de origen averroísta.

La resurrección, la creación del mundo en un tiempo dado y la transformación del alma individual eran negadas en nombre de la filosofía, á la vez que reconocidas como verdaderas «según la fe católica»; ¿era sincero este reconocimiento súbito de la verdad teológica?; lo sabremos leyendo en las tesis condenadas las siguientes proposiciones: «no se puede conocer más porque la teología sabe todo lo que es posible saber», «la religión cristiana impide enseñar más», «los verdaderos y únicos sabios son los filósofos», «los discursos de los teólogos son fábulas»; cierto que no conocemos á los autores de estas tesis que en su mayor parte acaso no fueron sostenidas nunca, ó por lo menos no han sido en las asambleas públicas sino en conferencias y discusiones escolares; por otra parte, la energía con que los obispos luchaban contra el mal, prueba que la tendencia intelectual que producía tales aserciones era muy general y se manifestaba con gran descaro; la declaración, tan modesta en apariencia, de que

dichas aserciones no tienen más que «un valor filosófico», en frente de afirmaciones como las que colocaban á la filosofía muy por encima de la teología y consideraban á esta última como un obstáculo para el progreso científico, tal declaración no era más que un escudo contra las persecuciones, un medio de batirse en retirada ante la posibilidad de un proceso; también existía entonces un partido que sostenía estas tesis, no accidentalmente y á propósito de una interpretación de Aristóteles, sino sistemáticamente para hacer la oposición á los dominicos ortodoxos; el mismo hecho se reprodujo á su vez en Inglaterra é Italia, donde se emitieron en el siglo XIII, como en Paris, aserciones análogas condenadas por los obispos.

En Italia, en la Universidad de Padua, el averroísmo echó en la sombra fuertes y profundas raíces; esta escuela estaba á la cabeza del movimiento intelectual en todo el Noroeste de dicha península y se hallaba protegida por la influencia de los hombres de Estado y los grandes mercaderes de Venecia (29) que tenían experiencia de los negocios públicos y se inclinaban al materialismo práctico; el averroísmo se mantuvo allí hasta el siglo XVII, conservándose piadosamente el culto á Aristóteles y conservando por completo la barbarie de la escolástica; allí se combatió menos que en otras Universidades y pasaba todo casi inadvertido. Como un «castillo fuerte de la barbarie», Padua desafiaba á los humanistas que, particularmente en Italia, se inclinaban á Platón, del que admiraban su brillante estilo y su talento en exponer, aunque, sin embargo, con rarísimas excepciones, se guardaban muy bien de hundirse en las profundidades místicas del platonismo. Los escolásticos de Padua, ilustrados, pero encadenados á las tradiciones, menospreciaron todo el tiempo que les fué posible á los sabios que estudiaban la naturaleza lo mismo que antes habían despreciado á los humanistas. Cremonini, último representante de esta escuela, enseñaba en la Universidad de Padua al mismo

tiempo que Galileo y, en tanto que éste sólo cobraba una módica suma por explicar los elementos de Euclides, Cremonini percibía 2.000 florines por sus lecciones acerca de la historia natural de Aristóteles; se cuenta que, cuando Galileo descubrió los satélites de Júpiter, Cremonini no quiso mirar por ningún telescopio porque este descubrimiento se volvía contra Aristóteles, y no obstante, era un librepensador cuya opinión acerca del alma, aunque distinta de la de Averroes, no era en modo alguno ortodoxa, y sostuvo su derecho á enseñar el sistema de Aristóteles con una energía digna de tenerse en cuenta.

En esta serie de librepensadores escolásticos, un hombre merece mención especial: Pedro Pomponace, autor de un opúsculo que trata de la *Inmortalidad del alma*, que se publicó en 1516; esta cuestión era entonces tan popular en Italia que los estudiantes obligaban á todo profesor desconocido, cuyas tendencias deseaban conocer, á que comenzase diciéndoles qué pensaba del alma, y la opinión ortodoxa no parece que fuera la que tuviese más favor entre ellos porque Pomponace era su maestro más querido, y éste, con pretexto de enseñar la doble verdad, dirigió contra la teoría de la inmortalidad los ataques quizá más atrevidos y sutiles que hasta entonces se habían enunciado. Pomponace no era averroísta, al contrario, fundó una escuela que hizo una guerra encarnizada al averroísmo y atacó al comentador Alejandro de Afrodisias; en el fondo de esta disputa se trataba de la teoría del alma y de la inmortalidad, y los «alejandristas» estaban por lo general de acuerdo con la escuela de Averroes; pero, en la cuestión de la inmortalidad del alma, estos últimos procedían de un modo más radical, desechando el monopsiquismo y, á la manera de Aristóteles, declararon sencillamente que el alma no es inmortal, aunque con la ordinaria reserva de las creencias de la Iglesia en este concepto.

Pomponace, en su libro de la inmortalidad del alma,

emplea con la Iglesia un tono muy respetuoso; hace grandes elogios á la refutación del averroísmo de Santo Tomás de Aquino, pero cuanto tiene de mesurado en esto tanto más audaces son las ideas que desliza en su crítica personal de la inmortalidad del alma; el autor procede de una manera perfectamente escolástica, sin excluir el latín pésimo inseparable de esta escuela, pero en su último capítulo (30), donde trata de «los ocho grandes argumentos en favor de la inmortalidad», no se contenta ya con citar á Aristóteles y discutir sus ideas, sino que despliega todo el escepticismo de su tiempo y hace alusiones muy transparentes á la teoría de los *Tres impostores*. Pomponace considera la inmortalidad del alma como filosóficamente demostrada; los ocho grandes argumentos que examina son aquellos que se emplean ordinariamente en favor de la inmortalidad; Pomponace los refuta, no ya según el método escolástico supuesto que no están revestidos de la forma escolástica, sino según el sentido común y con auxilio de consideraciones morales; he aquí la argumentación cuarta: «Puesto que todas las religiones (*omnes leges*) afirman la inmortalidad del alma, el mundo entero se engañaría si el alma no fuese inmortal.» He aquí ahora la respuesta: «Se ha de reconocer que cada cual está engañado por las religiones, en lo que no hay mal alguno; existen tres leyes: las de Moisés, Cristo y Mahoma; ahora bien, ó las tres son falsas, y entonces el mundo entero está engañado, ó por lo menos dos de ellas son falsas y entonces está engañada la mayoría de los hombres; pero es preciso tener en cuenta que, según Platón y Aristóteles, el legislador (*politicus*) es un médico del alma y, como desea que los hombres sean virtuosos más bien que ilustrados, ha debido tener presente sus varias naturalezas; los menos nobles tienen necesidad de premios y castigos, pero para algunos los castigos y los premios no tienen valor, y para estos últimos fué para quienes se ha inventado la inmortalidad; así como el mé-

dico imagina muchas cosas y la nodriza hace ejercitarse al niño con frecuencia sin que éste comprenda la utilidad de tales actos, así obra también con gran sabiduría el fundador de una religión cualquiera, cuyo fin es puramente político.»

No ha de olvidarse que esta opinión estaba entonces muy extendida en Italia entre las personas elevadas y, sobre todo, entre los hombres de Estado prácticos; así, Maquiavelo dijo en sus reflexiones acerca de Tito Livio: «Los jefes de una república ó reino han de sostener primero las columnas de la religión del Estado; obrando de esta suerte conservarán con facilidad en sus respectivos países el sentimiento religioso y, por lo tanto, la virtud y la unión; deben alentar y sostener todo cuanto se produzca en favor de la religión *aun cuando la juzguen falsa*, y tanto más lo harán cuanto más prudentes y concedores sean de los negocios públicos; este procedimiento le han seguido los hombres sabios y ha producido la fe y los milagros tan celebrados por las religiones *aunque sean tan falsos como las religiones mismas*; los hábiles los exageran, sea cualquiera su origen, y mediante su influjo hacen que las masas los acepten.» Por eso León X, al juzgar el libro de Pomponace, dijo que el autor tenía razón perfecta, pero que el libro hacía demasiado ruido. Al argumento tercero: «si las almas muriesen, el Creador sería injusto», Pomponace contesta: «La verdadera recompensa de la virtud es la virtud misma que hace dichoso al hombre, porque la naturaleza humana no puede poseer cosa alguna más sublime que la virtud; sólo ella da la seguridad á los hombres y les preserva de todas las agitaciones; en el sér virtuoso todo está en armonía, nada teme ni espera y es siempre el mismo, tanto en la prosperidad como en el infortunio.» El vicioso encuentra su castigo en el mismo vicio; Aristóteles ha dicho en el libro séptimo de su moral: «En el vicioso todo es desordenado, no se fia de nadie, no descansa ni cuando

vela ni cuando duerme y, torturado por el dolor como por los remordimientos, lleva una vida tan miserable que ningún sabio, por pobre y mezquino que sea, cambiaría su suerte por la existencia de un tirano ó la de un albañal de vicios.»

Las apariciones de fantasmas son, según Pomponace, ó ilusiones de los sentidos producidas por una imaginación exaltada ó imposturas de sacerdotes; los poseídos son enfermos (argumentos quinto y sexto); no obstante, reconoce como verdaderas algunas apariciones, atribuyéndolas al influjo de buenos ó malos genios ó á efectos astrológicos; la creencia en la astrología era decididamente inseparable de la doctrina de Averroes. Por último, Pomponace se revuelve con gran energía (argumento octavo) contra aquellos que afirman que los hombres viciosos y perturbados por los remordimientos son los que niegan la inmortalidad del alma, en tanto que los hombres justos y buenos la admiten. «Vemos, por el contrario, dice, creer en la inmortalidad á muchos hombres corrompidos que se dejan arrastrar por sus pasiones, mientras que otros muchos, virtuosos y honrados, consideran el alma como perecedera; de este número han sido Homero, Simónides, Hipócrates, Galeno, Alejandro de Afrodisias y los grandes filósofos árabes; en fin, añade, entre nuestros compatriotas *ex nostratibus* Plinio y Séneca» (aquí se descubre en el escolástico el espíritu del Renacimiento). Pomponace escribe en el mismo sentido acerca del libre albedrío, aunque no sin contradicciones; llega hasta criticar la idea cristiana de Dios, persiguiendo y denunciando con la mayor sagacidad la contradicción entre la teoría de la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad de Dios de una parte con la responsabilidad del hombre de otra; Pomponace combate también, en una obra especial, la creencia en los milagros, pero cometió el error de admitir como naturales é irrecusables los prodigios de la astrología; como verdadero discípulo de los

árabes, hizo derivar el don de profecía del influjo de los astros y de un comercio incomprensible con los genios desconocidos; *la eficacia de las reliquias depende de la imaginación de los fieles* y no sería menor aun cuando aquellas fuesen *huesos de perros*.

Se ha preguntado á menudo si con tales opiniones la sumisión de Pomponace á la Iglesia era aparente ó real; estas cuestiones, aplicables á muchos casos análogos, son difíciles de resolver en atención á que no es posible juzgarlas con el criterio de nuestra época; el prodigioso respeto á la Iglesia, que tantas hogueras habían inculcado, bastaba para unir, aun entre los pensadores más atrevidos, el credo á un santo terror que rodeaba de una nube impenetrable el límite entre la palabra y el pensamiento; pero de qué lado se inclinaba la opinión de Pomponace en esta lucha entre la verdad filosófica y la verdad teológica nos lo hace ver con bastante claridad cuando llama á los filósofos los únicos dioses de la tierra; entre ellos y los otros hombres, dice, hay la diferencia que existe entre los hombres pintados y los hombres vivos. Este equívoco, que envuelve las relaciones de la religión y la ciencia, es, por lo demás, el rasgo característico y constante del período de transición que conduce á la moderna libertad del pensamiento; la Reforma no puede hacer desaparecer esta ambigüedad, y la encontramos desde Pomponace y Cardan hasta Gassendi y Hobbes en una graduación múltiple, tímidamente oculta en la consciente ironía; en la misma disposición de espíritu se halla la tendencia á no hacer más que una apología equívoca del cristianismo ó de ciertas teorías, y á esclarecer con insistencia aquellas fases que consienten á la crítica; algunas veces, como en Vanini, se divisa al través del disimulo la intención de probar lo contrario; otras, como en el comentario de Merseno acerca del Génesis, es difícil precisar el pensamiento del autor.

Quien no vea en el materialismo más que su oposición

á la fe de la Iglesia, podrá clasificar entre los materialistas á Pomponace y á sus numerosos sucesores más ó menos atrevidos; pero si se busca un principio de explicación materialista y positiva de la naturaleza, no se hallará nada que se le parezca ni aun entre los escolásticos más esclarecidos; sin embargo, el siglo xiv nos ofrece un ejemplo único que se aproxima á un franco materialismo; en 1348, en París, Nicolás de Autrecour fué condenado á retractarse de muchas aserciones y, entre otras, ésta: *en los fenómenos de la naturaleza no hay más que movimientos de átomos que se unen y se separan*; he aquí, pues, un atomista declarado en medio de la exclusiva dominación de la física de Aristóteles; ese sabio temerario se atrevió á decir también que *era preciso dejar á un lado á Aristóteles y á Averroes y estudiar directamente las cosas en sí mismas*; así vemos al atomismo y al principio de experimentación darse ya la mano.

Antes de que se pudiesen estudiar directamente las cosas era indispensable que se quebrantara la autoridad de Aristóteles; mientras que Nicolás de Autrecour hacía en un completo aislamiento, por lo que hoy sabemos, una tentativa infructuosa en este sentido, Italia preludiaba, en los violentos ataques de Petrarca, la gran lucha de los humanistas contra los escolásticos; la lucha se efectuó en el siglo xv, y aunque aquí las relaciones con el materialismo sean bastante débiles y los principios humanistas de Italia fuesen en su mayor parte platónicos, se ve, no obstante, con interés á uno de los más rudos campeones del humanismo, á Lorenzo Valla, darse á conocer de un modo brillante en un *Diálogo acerca del placer*, que puede considerarse como el primer esfuerzo que tiende á rehabilitar el epicurismo; sin duda en este escrito, el que representa la moral cristiana, acaba por vencer al epicúreo como al estoico; pero el epicúreo está tratado con una predilección visible, y este es un hecho importante si se piensa en el horror general que todavía inspiraba el epicurismo; tra-

tando de reformar la lógica, Valla no se mostró siempre imparcial con las sutilezas de la escolástica, y, en su tratado, la lógica tiene mucho de retórica; sin embargo, su empeño tuvo gran importancia histórica como primer ensayo de una crítica seria dirigida, no sólo contra las aberraciones de la escolástica, sino también contra la formidable autoridad de Aristóteles; en otros terrenos, Valla fué asimismo uno de los jefes de la crítica naciente; todos sus actos prueban que quiso acabar con el reinado absoluto de la tradición y con las autoridades inviolables. En Alemania la reforma humanista, sea cual fuere la energía de sus comienzos, no tardó en ser completamente absorbida por el movimiento teológico; precisamente porque en este país se produjo una ruptura tan radical con la jerarquía, el terreno científico fué descuidado ó se cultivó en un sentido más conservador que lo hubiera sido en otras circunstancias; este vacío no se llenó hasta siglos después, cuando la libertad de pensamiento alcanzó la victoria.

Filipo Melanchthon dió resueltamente la señal de la reforma de la vieja filosofía que descansaba en las obras incompletamente conocidas de Aristóteles; declaró abiertamente que quería rehacer la filosofía, llevando á las obras auténticas de Aristóteles las reformas que Lutero había hecho en la teología volviendo de nuevo á la Biblia; pero, en general, esta reforma de Melanchthon no reportó ventaja alguna á Alemania; por un lado, no fué bastante radical y, Melanchthon mismo, á pesar de la sutileza de sus pensamientos, estaba por completo encadenado á la teología y aun á la astrología, y por otro, la autoridad considerable del reformador religioso y el influjo de su enseñanza en las Universidades, hicieron volver á Alemania á la teología, la cual dominó hasta mucho tiempo después de Descartes y cortó el vuelo de la filosofía. Es de notar que Melanchthon tuvo la costumbre de dar lecciones periódicas de psicología conforme á su propio ma-



nual; sus ideas se acercan á veces al materialismo, pero el temor á la Iglesia le impidió profundizar la mayor parte de las cuestiones filosóficas; según la variante inexacta que escribe *continuidad* en vez de *finalidad*, Melanchthon decía que el alma es permanente; sobre esta variante se apoyaba principalmente la opinión que atribuía á Aristóteles la afirmación de la inmortalidad del alma; Amerbach, profesor de Wittenberg, que escribió una psicología rigurosamente aristotélica, tuvo con Melanchthon, á propósito de esta variante, una polémica tan viva que algún tiempo después abandonó á Wittenberg y entró en el seno del catolicismo.

Una tercer obra, relativa á la psicología, apareció poco después de esta época: la del español Luis Vives. Se debe considerar á Vives como el más grande reformador de la filosofía de su época y como un precursor de Bacon y Descartes; su vida entera fué un combate incesante y victorioso contra la escolástica: «Los verdaderos discípulos de Aristóteles, decía, deben dejar á éste á un lado y consultar á la naturaleza misma como hicieron los antiguos; para conocer la naturaleza no se debe uno atar á una tradición ciega ni á sutiles hipótesis, hay que estudiarla directamente por medio de la experimentación.» A pesar de esta notable intuición de los verdaderos principios del estudio de la naturaleza, Vives, en su psicología, trata pocas veces de la vida, y, cuando lo hace, es para exponer sus propias observaciones ó las de otros; en el capítulo de la inmortalidad del alma se ve al retórico más que al filósofo, y, según un método hoy en boga todavía, se imagina, con los argumentos más superficiales, haber conseguido una victoria decisiva; no obstante, Vives era una de las inteligencias más luminosas de su tiempo, y su psicología, principalmente lo que se refiere á las pasiones, es rica en observaciones sagaces y en rasgos ingeniosos.

El respetable naturalista de Zurich, Conrado Gessner,

escribió también por esta época una psicología tan interesante por el fondo como por la forma; después de un resumen muy conciso, en forma de índice, de todas las opiniones posibles emitidas acerca de la naturaleza del alma, el autor llega, por una transición brusca, al minucioso relato de la teoría de los sentidos, donde se halla en su terreno y se complace en hacer disertaciones fisiológicas que tienen partes muy profundas; pero se experimenta una impresión extraña cuando, en la primera parte de este opúsculo se ve el espantoso caos de ideas y opiniones relativas al alma: «algunos, dice Gessner con una placidez inalterable, pretenden que el alma no existe y otros hacen de ella una substancia». En todas partes se ve quebrantada la antigua tradición aristotélica, nuevas opiniones y numerosas dudas; probablemente la literatura no es más que un pálido reflejo del movimiento de las inteligencias; pero bien pronto la psicología, á partir de fines del siglo xvi, fué rehecha un increíble número de veces y, á la fermentación del período de transición, sucedió una escolástica dogmática que tenía por principal objeto adaptarse á las enseñanzas de la teología; y aun cuando la teología era la única dominadora del terreno psicológico, y luchas furiosas ahogaban la voz tranquila de la razón, estudios serios consagrados á la naturaleza exterior echaban en silencio las bases inquebrantables de una concepción del mundo completamente modificada.

En 1543, Nicolás Copérnico, de Thorn, dedicaba al Papa un libro acerca de las *Revoluciones de los cuerpos celestes*, y se cuenta que el venerable sabio recibió en los últimos días de su vida el primer ejemplar de su gran obra y en seguida abandonó el mundo con tranquilidad y satisfacción. Esto, que en la actualidad el más ínfimo estudiante sabe como un papagayo: que la tierra gira sobre sí misma y alrededor del sol, era entonces una verdad novísima, á pesar de algunos precursores de Copérnico, diametralmente opuesta á la opinión general;

lo que protegió hasta cierto punto la teoría de Copérnico contra los ataques de la multitud conservadora y contra el fanatismo de los clérigos, fué la forma esencialmente científica y la argumentación irresistible de la obra, en la cual el canónigo de Frauenbourg había trabajado durante treinta años con una constancia admirable; es un espectáculo sublime ver á un hombre que, poseído de una idea destinada á conmover el mundo, se retira voluntariamente de toda sociedad y trato humanos á la edad en que todavía se siente la fuerza creadora del genio, para consagrar su existencia al estudio profundo de esa misma idea, de cuyo poder se tiene conciencia; de ahí el entusiasmo de los primeros discípulos (poco numerosos primero), el asombro de los pedantes y la reserva de la Iglesia.

En estas circunstancias, la publicación del libro de Copérnico era audaz; así el profesor Osiander, á quien se le entregó, le hizo preceder, al uso del tiempo, de un prólogo en el que presenta como una hipótesis el conjunto de la nueva teoría; á Copérnico no le agradó este disfraz; Keplero, animado por una valerosa libertad de pensamiento, llamó á Copérnico hombre de espíritu independiente, y sólo tal hombre, en realidad, pudo dar cima á trabajo tan gigantesco (31). «La tierra se mueve», tal fué bien pronto la tesis que puso una barrera entre la fe y la ciencia, entre la infalibilidad de la razón y la arraigada ceguera de las tradiciones; y cuando, después de una lucha de muchos siglos, se vió forzada á conceder esta victoria á la ciencia, la victoria tuvo un inmenso alcance, pues se diría, y diría bien, que por un milagro la ciencia había realmente puesto en movimiento á la tierra hasta entonces inmóvil.

Uno de los primeros y más decididos partidarios del nuevo sistema del mundo, Jordano Bruno, era verdaderamente un filósofo y, aunque en el fondo su doctrina en conjunto puede considerarse como panteísta, tiene, no

obstante, relaciones tan numerosas con el materialismo que no podemos evadirnos al detallado examen de sus teorías. Mientras Copérnico estaba ligado á las tradiciones pitagóricas (32) (la Congregación del Índice declaró más tarde que su doctrina era puramente pitagórica), Bruno tomó á Lucrecio por modelo, adoptó muy felizmente la antigua teoría epicúrea de la pluralidad de mundos y, combinándola con el sistema de Copérnico, enseñó que todas las estrellas fijas son soles dispersos en número infinito al través del espacio, teniendo satélites como nuestro sol tiene por satélite á la tierra ó la tierra á la luna; he aquí una teoría que comparada con la antigua concepción del mundo limitado tiene una importancia casi igual á la teoría del movimiento de la tierra. «La infinita variedad de las formas, dice Bruno, bajo las cuales se nos aparece la materia, no las toma de otro ser ni las recibe de fuera, sino que las saca de sí misma y las hace salir de su propio seno; la materia no es *prope nihil* á que ciertos filósofos han querido reducirla poniéndose en contradicción consigo mismos, no es una potencia desnuda, vacía, sin eficacia, sin perfección y sin acción; si por sí misma no tiene forma, no está privada de ella como el hielo está privado de calor y el abismo de luz; parece más bien parturienta que por sus esfuerzos convulsivos arroja al niño fuera de su vientre; también Aristóteles y sus sucesores hacen nacer las formas de la potencia interna de la materia más bien que de un poder exterior, pero en vez de considerar este poder activo en el desarrollo interno de la forma, no han querido, por lo general, reconocer este poder más que en la realidad ya desarrollada, aunque la manifestación completa, sensible y expresa de una cosa no sea la causa principal de su existencia, sino sólo una consecuencia y un efecto de esa existencia misma; la naturaleza no produce sus obras como la industria humana, suprimiendo y ensamblando unas piezas con otras, sino desarrollando y separando; así lo enseñaron los

sabios de Grecia, y, cuando Moisés describe el nacimiento de las cosas, hace hablar de este modo al ser activo y universal: «que la tierra produzca animales vivos, que el agua produzca seres vivos», que es como si dijese que la materia los produzca, porque en Moisés la principal materia de las cosas es el agua; también dice que la inteligencia activa y organizadora, que llama espíritu, flotaba sobre las aguas y la creación fué por el poder productor que aquél la comunicó. Todo, pues, nace, no por agregación de partes, sino por separación y desarrollo; así, la materia no existe sin las formas, antes por el contrario, las constituye todas y, desarrollando lo que lleva velado en sí misma, es en realidad la naturaleza entera madre de cuanto vive».

Si comparamos esta definición de la materia, que Carriére considera como uno de los más grandes acontecimientos de la historia de la filosofía, con la de Aristóteles, hallaremos esta diferencia importante, y es que para Bruno la materia es, no posible sino pasiva y activa; también Aristóteles enseñaba que en los objetos la forma y la materia están indisolublemente unidas, pero como no veía en la materia más que la simple posibilidad de llegar á ser todo cuanto la forma hiciese de ella, resultaba que la forma sólo era la realidad verdadera; Bruno toma la dirección inversa y hace de la materia la verdadera esencia de las cosas, siendo la que produce todas las formas; esta aserción es materialista, y tendríamos perfecto derecho para incluir á Bruno entre los partidarios del materialismo si en otros puntos importantes de su sistema no volviese al panteísmo; por lo demás, el panteísmo no es, en resumidas cuentas, más que una variedad del sistema monista; el materialismo que define á Dios como la totalidad de la materia animada por sí misma, se hace también panteísmo sin renunciar á su principio materialista; pero, dirigiendo su espíritu hacia Dios y hacia las cosas divinas, se llega á esta natural

consecuencia que pierde de vista el punto de partida; y cuanto más se ahonda en el estudio de dicha cuestión, más se concibe que el alma del universo no se produce necesariamente por la materia misma, sino que el alma universal es el principio creador anterior á todo lo demás, por lo menos en idea; en este sentido fué como Bruno concibió su teología; la Biblia, decía, ha sido escrita para el pueblo, y por consecuencia han tenido que adaptar al alcance de su inteligencia las explicaciones que da de la naturaleza sin que nadie haya creído en ellas (33); el estilo de Bruno tiene una poesía que anima y embellece todas sus obras, escritas unas en latín y otras en italiano, y su espíritu soñador se complace en extraviarse en las obscuras profundidades del misticismo; pero, en su entusiasmo é independencia, sabe también á veces expresar sus opiniones con perfecta claridad.

Bruno ingresó primero en el orden de los dominicos para consagrarse con más espacio á sus estudios favoritos; pero habiéndose hecho sospechoso de herejía, se vió precisado á huir y desde entonces su vida fué un largo encadenamiento de hostilidades y persecuciones; residió sucesivamente en Ginebra, París, Inglaterra, Alemania y, al fin, por una fatal resolución, se determinó á volver á su patria donde cayó en manos de la Inquisición de Venecia el año 1592; después de muchos años de prisión, como siguiera inquebrantable en sus ideas, fué condenado en Roma y, degradado y excomulgado, se le entregó como herético al brazo secular con la recomendación de «castigarle tan dulcemente como fué posible y sin efusión de sangre»; esta recomendación significaba que se le quemase vivo; cuando le leyeron la sentencia exclamó: «Más temor habéis sentido vosotros leyéndome esa sentencia que yo escuchándola»; fué quemado en Campofiori, Roma, el 17 de Febrero de 1600; sus doctrinas tuvieron una influencia considerable en el desenvolvimiento ulterior de la filosofía; pero fueron eclipsadas por las de Descartes y Bacon,

y Jordano Bruno cayó en el olvido como tantos otros grandes hombres que señalaron el periodo de transición.

La primera mitad del siglo XVII tuvo el privilegio de cosechar, en el dominio de la filosofía, los frutos maduros de la gran revolución emancipadora con la cual el Renacimiento había sucesivamente fecundado los diversos terrenos cultivados por la inteligencia humana; Bacon apareció en los primeros años de este siglo, Descartes hacia la mitad y, este último tuvo por contemporáneos á Gassendi y Hobbes, á quienes podemos considerar como los verdaderos renovadores de una concepción materialista del mundo; pero los dos célebres «restauradores de la filosofía», como se acostumbra á llamar á Bacon y Descartes, tienen también estrechas y muy notables relaciones con el materialismo; sobre todo en Bacon, particularmente después de observaciones profundas, sería tan difícil indicar con precisión en qué puntos difiere de los materialistas como señalar aquellos en que se acerca á su mismo punto de vista. Entre todos los sistemas filosóficos, el de Demócrito es el que obtuvo la preferencia de Bacon; elogia á aquél y á sus discípulos por haber penetrado mucho antes que ninguna otra escuela en los secretos de la naturaleza: «el estudio de la materia en sus variadas transformaciones, dice, es más fructuoso que la abstracción; no se puede casi explicar la naturaleza sin la hipótesis de los átomos; la naturaleza, ¿tiene fines? Esto es lo que no es posible establecer positivamente; en todo caso el observador sólo debe atenerse á las causas eficientes.» Ya sabemos que en el desarrollo de la filosofía hay dos escuelas diferentes que vuelven á aparecer con Bacon y Descartes: la una se extiende de Descartes á Espinosa, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling y Hegel; la otra va de Bacon á Hobbes, Locke y á los materialistas franceses del siglo XVIII; á esta última serie es á la que debemos enlazar indirectamente el materialismo contemporáneo.

Por un efecto del azar la palabra materialismo no apareció hasta el siglo XVIII; el pensamiento dominante de este sistema emana de Bacon, y si no designamos á este filósofo como el verdadero restaurador del materialismo es porque concentró toda su atención en el método y se expresó con ambigüedad y circunspección en los puntos más importantes; la ignorancia científica de Bacon, en quien hay tanta superstición como vanidad (34), no se ajusta en el fondo ni más ni menos con el materialismo que con la mayor parte de los otros sistemas; permitásenos sólo algunas reflexiones acerca del frecuente uso que Bacon hace de los espíritus (*spiritus*) en su explicación de la naturaleza; aquí Bacon se apoya en la tradición, pero añade á ella un argumento original que hace poco honor al «restaurador de las ciencias». Los «genios» de toda especie desempeñan un gran papel en la cosmología y en la fisiología de los platónicos y de los escolásticos, y, aun entre los árabes, los genios de los astros gobiernan el mundo por el camino místico de las simpatías y antipatías, de común acuerdo con los genios que residen en las cosas terrestres; pero donde la teoría de los «espíritus» reviste una forma científica es, sobre todo, en la psicología y en la fisiología, pudiendo seguirse su influencia hasta nuestros días (por ejemplo, en la doctrina de los «espíritus vitales» dormidos, despiertos ó irascibles).

La teoría de Galeno acerca del espíritu psíquico y animal, unida á la teoría de los cuatro humores y de los temperamentos, se fundió en seguida en la Edad Media con la psicología de Aristóteles; según esta teoría, que Melanchthon reproduce también con todos los detalles en su psicología, los cuatro humores fundamentales se elaboran primero en el estómago, luego en el hígado (segundo proceso orgánico): el humor más noble, la sangre, por una tercera elaboración que se efectúa en el corazón, se hace *espíritu vital* y, al fin, refinado en las cavidades cerebrales (cuarto y último proceso), se convierte en

*espíritu animal*; si esta teoría ha echado tan profundas raíces, es probablemente porque ofrece á las inteligencias superficiales un medio fácil de enlazar lo sensible con lo suprasensible, y porque esta aproximación se imponía perfectamente tanto al pensamiento de los neoplatónicos como al de los teólogos del cristianismo; así, por ejemplo, en Melanchthon, el espíritu material sale de la materia grosera, se afina poco á poco y parece producir directamente los efectos que deben ser en el fondo puramente intelectuales, pero que están de hecho representados como muy materiales por el sabio teólogo; así se mezcla el espíritu de Dios con los espíritus vitales y psíquicos del hombre, sólo cuando el diablo se asienta en el corazón influye en los espíritus y siembra el desorden entre ellos (35). Para un espíritu lógico, el abismo es tan profundo entre lo suprasensible y la molécula más sutil de la materia como entre lo suprasensible y el globo terrestre entero; así, los espíritus de los «*espiritistas*» modernos de Inglaterra y los Estados Unidos están perfectamente en su papel cuando comienzan por tirar á sus creyentes de los faldones de la levita ó hacen dar volteretas á los muebles alrededor de la habitación.

Al lado de la modesta teoría, aunque científicamente ideada, de los espíritus vitales en el organismo animal, vemos aparecer la teoría fantástica de los astrólogos y alquimistas, los cuales reducen la esencia de todas las cosas á la acción de genios semejantes suprimiendo los límites que separan á lo sensible de lo suprasensible; puede, sin duda, afirmarse que los genios de esta física son absolutamente materiales en cuanto á su naturaleza é idénticos á lo que hoy se llaman «*fuerzas*», y desde luego en nuestra palabra «*fuerza*» se halla acaso todavía un resto de tal confusión; ¿qué pensar de una materia que no actúe sobre los objetos materiales por presión ó choque sino por simpatía? Baste añadir que la concepción alquímico-astrológica del mundo, en sus formas más

fantásticas, atribuía una especie de sensibilidad aun á los genios de las cosas inanimadas y se estimó que no había más que dar un paso para llegar á Paracelso, quien concibió los espíritus como antropomorfos y pobló el mundo de innumerables genios alrededor de toda vida y de toda actividad.

Pero volvamos á Bacon, que en apariencia combate con bastante precisión la física de los alquimistas y que, por tratar á menudo á los genios como elementos ó fuerzas materiales, podría creerse que en ninguna otra parte el materialismo de Bacon se manifiesta con mayor claridad que en la teoría de los espíritus; no obstante, considerándola más de cerca, se ve que en su teoría admite no sólo todas las hipótesis supersticiosas posibles sino también que su transformación materialista de los fenómenos atribuidos á la magia, por procesos «*naturales*», no tiene consistencia ni valor alguno; Bacon atribuye sin vacilar á los cuerpos una especie de imaginación; hace «*reconocer*» al imán la proximidad del hierro, y admite la «*simpatía*» ó la «*antipatía*» de los «*espíritus*» como causa de los fenómenos naturales; también «*el mal de ojo*», la supresión de las verrugas por la simpatía y otras cosas por el estilo hallan su lugar correspondiente en su concepción de la naturaleza; Bacon no está en desacuerdo consigo mismo cuando en la teoría del calor, tratada por él con predilección, asocia tranquilamente «*el calor*» astrológico de un metal, de una constelación, etc., al calor tal como lo entiende la física.

La concepción de la naturaleza alquímico-teosófica de la cábala se hallaba tan en boga en Inglaterra, sobre todo en los círculos aristocráticos, que Bacon nada original enseña acerca de este punto, contentándose con reproducir lo que se pensaba; y su servilismo sin límites le hizo adoptar, para complacer á la corte, un gran número de ideas de este género que no hubiese admitido de haber conservado su libertad; obsérvese además que, figurando-

se como animada toda la naturaleza, incluso la inorgánica, de la misma suerte que enseñaba Paracelso, se acerca singularmente al materialismo, porque con ser esta hipótesis el extremo opuesto de aquél, no sólo se toca con el materialismo sino que también se deriva de ella en muchos conceptos, pues por numerosas que se supongan las graduaciones, se acaba por atribuir á la materia sola la producción de lo intelectual. La fantástica personificación del alma de la materia, tal como la encontramos en Paracelso, es uno de los muchos absurdos de esta época de que Bacon se preservó bastante; los espíritus no tienen para él pies ni manos y es extraordinariamente asombroso que el «restaurador de las ciencias físicas» haya abusado tanto y tanto de los espíritus para explicar la naturaleza sin que le combatiesen los sabios de su tiempo; pero esa es la historia, y desde cualquier punto de vista que se consideren se encontrarán fenómenos análogos. En cuanto á las relaciones del materialismo con la moral, cuestión que se repite tan á menudo, se puede decir sin vacilar que con un carácter más puro y firme Bacon hubiera llegado, por la originalidad de su pensamiento, á los principios realmente materialistas; no es la imperturbable lógica, sino la semiciencia y la debilidad lo que en él encontramos unidas á la inmoralidad.

Descartes, el patriarca de la serie de filósofos que siguieron la línea opuesta á Bacon, restableciendo el dualismo entre el espíritu y el mundo de los cuerpos y tomando por punto de partida su famoso *cogito ergo sum*, parece haber contribuido, por su mismo antagonismo, á dar al materialismo más lógica y claridad; ¿cómo, si no, explicar entonces el hecho de que el más intratable de los materialistas franceses, la Mettrie, se obstinase en querer pasar por cartesiano, y no sin fundados motivos? Hay, pues, aquí una conexión más directa entre Descartes y el materialismo, en la cual hemos de insistir. En lo que con-

cierno á los principios del estudio de la naturaleza, Bacon y Descartes comenzaron desechando toda filosofía anterior, principalmente la de Aristóteles; ambos principian por dudar de todo, pero Bacon lo hace para dejarse guiar en seguida por la percepción exterior en el descubrimiento de la verdad y Descartes para hacer salir la verdad á fuerza de deducciones de esa conciencia de sí que es la única que ha sobrevivido en él á la duda general; es indudable que, así considerado, el materialismo existe sólo en Bacon; el sistema de Descartes, partiendo de los principios que acabamos de indicar, hubiera debido conducir lógicamente al idealismo, considerando el mundo exterior como un fenómeno y no concediendo existencia real más que al yo.

El materialismo es empírico, tiene pocos recursos en el método inductivo y no se sirve de él sino después de haber amontonado por medio de la inducción materiales bastantes para permitirle llegar á verdades nuevas por el libre empleo del razonamiento. Descartes principió por la abstracción y la deducción; esto no es materialista ni aun razonable; llegó también por necesidad á esos paralelogramos evidentes que se encuentran en él en mayor número que en ningún otro filósofo; sin embargo, algunas veces elevó el método deductivo á considerable altura y esto bajo su forma más pura, las matemáticas, en las cuales, aparte de la filosofía, Descartes conquistó un puesto privilegiado. Bacon no podía aguantar las matemáticas ni el orgullo de los matemáticos, ó por mejor decir su lógica intratable, le desagradaba; decía que esta ciencia debe ser la servidora y no la maestra de la filosofía. Descartes fué particularmente el autor de esta tendencia matemática en el estudio de la naturaleza, y aplicaba á todos los fenómenos el criterio del número y de la figura geométrica; es de observar que, en los comienzos del siglo XVIII, los materialistas, antes de ser designados con este nombre, se denominaban *mecánicos*.

(*mechanici*), es decir, gentes que consideraban la naturaleza desde el punto de vista de la mecánica; ahora bien, Descartes fué el primero que estudió la naturaleza desde el punto de vista de la mecánica; en este sentido le siguieron después Espinosa y Leibnitz, y, no obstante, este último se halla muy lejos de desear que le coloquen entre el número de los partidarios de dicho sistema. Si, por lo general, el materialismo se enlaza con Bacon, en cambio Descartes imprimió á esta concepción de las cosas el carácter de una explicación puramente mecánica que se acusa, sobre todo, en *El hombre máquina* de la Mettrie; sería, pues, preciso inculpar á Descartes el haber considerado, en último análisis, como efectos mecánicos todas las operaciones de la vida intelectual y física.

Descartes había fundado la ciencia de la naturaleza en esta aserción final: «Debemos dudar de la realidad de las cosas que están fuera de nosotros, pero podemos admitir que realmente existen porque si no Dios, que nos ha dado la idea de un mundo exterior, nos engañaría»; gracias á este salto peligroso, Descartes se transporta en medio de la naturaleza y sobre un terreno que ha cultivado con más éxito que la metafísica; en cuanto á los principios generales de su teoría de la naturaleza exterior, Descartes no es partidario del atomismo absoluto, niega que se puedan imaginar los átomos: si hubiera moléculas bastante pequeñas para ser indivisibles, todavía nuestro entendimiento puede concebir su divisibilidad como realizada por Dios; pero, aun negando los átomos, está muy lejos de seguir el camino de Aristóteles; enseñando que el espacio está lleno de una manera absoluta, no sólo se da de la materia un concepto completamente distinto del estagirita, sino que es indispensable admitir también en física una teoría que se acerca mucho al atomismo; en vez de átomos admite corpúsculos redondos que, de hecho, son tan invariables como aquéllos y no son divisibles más que por el pensamiento ó en potencia, y, en vez del vacío de los

antiguos atomistas, supone fragmentos de suma tenuidad que ocupan los intersticios mientras que los corpúsculos se hacen globulares; examinando esta hipótesis, cabe preguntar seriamente si la teoría metafísica, que llena en absoluto el espacio, no es en el pensamiento de Descartes un simple expediente para no aparecer en completa oposición con la doctrina ortodoxa y participar de todas las ventajas que ofrece el atomismo á quien pretenda exponer de un modo plausible los fenómenos de la naturaleza; además de esto, Descartes explicaba el movimiento de las moléculas como el de los cuerpos, por la simple transmisión y según las leyes del choque mecánico, pero en particular creía que todos los cuerpos están dotados de determinados movimientos y que cada fenómeno de la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica, resulta de la transmisión del movimiento de unos cuerpos á otros, lo que equivale á eliminar de un golpe todas las explicaciones místicas de la naturaleza en virtud del principio adoptado por los atomistas.

En lo concerniente al alma humana, objeto de todas las polémicas del siglo xviii, Bacon, á decir verdad, era materialista, no admitía el *ánima rationalis* más que por motivos religiosos, pues la tuvo siempre por incomprendible; en cuanto al *ánima sensitiva*, que creyó podía explicarse sólo científicamente, Bacon la consideraba de igual suerte que los antiguos, como una materia sutil; en general, nunca acabó de comprender del todo cómo podía imaginarse una substancia inmaterial, ni pensó como Aristóteles que el alma fuera la forma del cuerpo.

Aunque en este punto Descartes parecía estar en la más viva oposición con el materialismo, es, no obstante, en la cuestión del alma, donde sus doctrinas deben á los materialistas los puntos más importantes; en la teoría de los corpúsculos, Descartes no estableció diferencia esencial entre la naturaleza orgánica y la inorgánica; para él las plantas eran máquinas y á los animales los conside-

raba, por lo menos en hipótesis, también como simples máquinas; ahora bien, los contemporáneos de Descartes se preocuparon mucho de la psicología de los animales; en Francia, especialmente, uno de los escritores más leídos y apreciados, el espiritual escéptico Montaigne (36), hizo popular la atrevida aserción de que los animales manifestaban tanta ó más inteligencia que el hombre; pero estas ideas que Montaigne lanzó al público en forma de una apología de Raimundo de Sebonde, sirvieron de asunto exclusivo á Jerónimo Rorarius para escribir su obra *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine* (37), que publicó Gabriel Naudé en 1648.

Esta tesis parecía diametralmente opuesta á la de Descartes, mas llegaron á conciliarse tan contrarias opiniones diciendo que los animales eran máquinas y que, sin embargo, pensaban; ya sólo faltaba dar un paso muy corto para llegar del animal al hombre, y aquí también Descartes abrió el camino á los verdaderos materialistas, de quienes se le creería el precursor inmediato; en su escrito *Passiones anime* hace notar este importante detalle: que el cadáver no está muerto sólo porque le falta el alma, sino porque la máquina corporal misma está destruída en parte (38); si se piensa que en los pueblos primitivos ó de civilización rudimentaria el desarrollo de la idea del alma resulta de la comparación del cuerpo inanimado con el cuerpo vivo, y que la ignorancia de los fenómenos fisiológicos que se manifiestan en los moribundos contribuye poderosamente á arraigar la creencia del «fantasma del alma», esto es, en ese hombre más sutil que la psicología popular mira como la fuerza motora que reside en el interior de todo hombre, se comprenderá ya que la doctrina tan contraria de Descartes acerca de este punto particular facilitara considerablemente la realización del materialismo antropológico; no menos importante es el descubrimiento de la circulación de la sangre debido á Harvey que trastornó de arriba á abajo la fisiología de Aristóteles y Galeno, y,

aunque Descartes haya conservado los «espíritus vitales», ya los despojó de esa naturaleza equívoca y mística que los liga á la materia y al espíritu, libertándolos en absoluto de este modo de las incomprensibles relaciones de simpatía y antipatía con los demás «espíritus» semisensibles y semimateriales; en Descartes los espíritus vitales son la materia en el sentido estricto de la palabra, y están concebidos con más lógica que los átomos psicológicos de Epicuro con su propiedad complementaria del libre albedrío; se mueven y operan el movimiento completamente como en Demócrito, según las leyes de la matemática y la física; un mecanismo de presión y de impulsión, que Descartes detalla con gran sagacidad en todos sus grados, forma una cadena no interrumpida de efectos producidos por los objetos exteriores, mediante los sentidos, en el cerebro y, recíprocamente, en el mundo exterior partiendo del cerebro mediante los nervios y las fibras musculares; esto admitido, será lícito preguntar si, en definitiva, la Mettrie no tenía razón en apoyarse en Descartes al defender la causa del materialismo y al afirmar que el astuto filósofo había zurcido á su teoría un alma completamente superflua «con el único objeto de no herir la susceptibilidad de los curas».

Si nosotros no vamos tan lejos como la Mettrie, es porque así nos lo impide la manifiesta importancia que el idealismo tiene en la filosofía de Descartes; por controlable que sea la demostración del *cogito ergo sum*, y por condenables que parezcan los saltos y las contradicciones lógicas con auxilio de las cuales este espíritu, por otra parte tan lúcido, trata de construir el mundo, su pensamiento, de que toda la suma de fenómenos se reducen á sencillas representaciones de un sujeto inmaterial, no tiene menos importancia de la que le daba el mismo Descartes; lo que le faltó á éste lo ha realizado Kant: establecer una unión sólida entre una naturaleza concebida en un sentido materialista y una metafísica idealista que



comprenda toda la naturaleza como una simple colección de apariencias fenomenales en el fondo de un yo cuya substancia se desconoce; pero desde el punto de vista psicológico es muy posible que los dos aspectos de la ciencia, que aparecen armoniosamente reunidos en el kantismo, hayan sido comprendidos con claridad por Descartes cada uno por sí, por contradictorios que parezcan uno y otro cuando están repasados, y los haya afirmado con tanta más fuerza cuanto que se veía precisado á reunirlos con el lazo artificial de aserciones peligrosas; por lo demás, Descartes no concedió gran valor en un principio á toda su teoría metafísica á la cual va hoy unido su nombre, mientras que consideraba como cosa de la mayor importancia sus investigaciones relativas al conocimiento de la naturaleza, de las matemáticas y de la aplicación de su teoría mecánica á la universalidad de los fenómenos naturales (39); pero como su demostración de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios fué tan bien acogida por sus contemporáneos, á quienes preocupaba el escepticismo, Descartes se dejó llevar sin pena por el deseo de pasar por un gran metafísico y, desde entonces, desarrolló esta parte de su doctrina con una predilección creciente; ignoramos si su primer sistema del mundo se acercaría más al materialismo que su posterior doctrina, pero se sabe que por su temor al clero refundió por completo la obra que se disponía á publicar, como es cierto que contrariando sus propias convicciones, que se aproximaban más á la verdad, suprimió la teoría del movimiento rotatorio de la tierra (40).

## TERCERA PARTE

EL MATERIALISMO DEL SIGLO XVII

### CAPÍTULO PRIMERO

Gassendi.

Gassendi renovador del epicurismo.—Preferencia dada á este sistema como el mejor adaptado á las necesidades de la época, particularmente desde el punto de vista del estudio de la naturaleza.—Conciliación con la teología.—Juventud de Gassendi; sus *Exercitationes paradoxice*.—Su carácter.—Polémica contra Descartes.—Su doctrina.—Su muerte.—Su papel en la reforma de la física y de la filosofía natural.

Atribuyendo á Gassendi la renovación de un concepto completo del mundo, según los principios del materialismo, hemos de justificar la importancia que le concedemos.

Ante todo, haremos observar que Gassendi ha renovado el sistema materialista más perfecto de la antigüedad, el de Epicuro, transformándole según las ideas del siglo XVII, aunque precisamente sea en esta circunstancia en lo que se apoyen para no considerar á Gassendi como un renovador de la filosofía al estilo de Bacon y Descartes y para apreciarle meramente como el continuador de aquel período en el cual se hicieron esfuerzos impotentes para reproducir los sistemas clásicos de la antigüedad (1), desconociendo, al juzgar así, la diferencia esencial que existe entre el sistema de Epicuro y los otros sistemas de la antigüedad con relación á la época en que vivió Gas-

comprenda toda la naturaleza como una simple colección de apariencias fenomenales en el fondo de un yo cuya substancia se desconoce; pero desde el punto de vista psicológico es muy posible que los dos aspectos de la ciencia, que aparecen armoniosamente reunidos en el kantismo, hayan sido comprendidos con claridad por Descartes cada uno por sí, por contradictorios que parezcan uno y otro cuando están repasados, y los haya afirmado con tanta más fuerza cuanto que se veía precisado á reunirlos con el lazo artificial de aserciones peligrosas; por lo demás, Descartes no concedió gran valor en un principio á toda su teoría metafísica á la cual va hoy unido su nombre, mientras que consideraba como cosa de la mayor importancia sus investigaciones relativas al conocimiento de la naturaleza, de las matemáticas y de la aplicación de su teoría mecánica á la universalidad de los fenómenos naturales (39); pero como su demostración de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios fué tan bien acogida por sus contemporáneos, á quienes preocupaba el escepticismo, Descartes se dejó llevar sin pena por el deseo de pasar por un gran metafísico y, desde entonces, desarrolló esta parte de su doctrina con una predilección creciente; ignoramos si su primer sistema del mundo se acercaría más al materialismo que su posterior doctrina, pero se sabe que por su temor al clero refundió por completo la obra que se disponía á publicar, como es cierto que contrariando sus propias convicciones, que se aproximaban más á la verdad, suprimió la teoría del movimiento rotatorio de la tierra (40).

## TERCERA PARTE

EL MATERIALISMO DEL SIGLO XVII

### CAPÍTULO PRIMERO

Gassendi.

Gassendi renovador del epicurismo.—Preferencia dada á este sistema como el mejor adaptado á las necesidades de la época, particularmente desde el punto de vista del estudio de la naturaleza.—Conciliación con la teología.—Juventud de Gassendi; sus *Exercitationes paradoxice*.—Su carácter.—Polémica contra Descartes.—Su doctrina.—Su muerte.—Su papel en la reforma de la física y de la filosofía natural.

Atribuyendo á Gassendi la renovación de un concepto completo del mundo, según los principios del materialismo, hemos de justificar la importancia que le concedemos.

Ante todo, haremos observar que Gassendi ha renovado el sistema materialista más perfecto de la antigüedad, el de Epicuro, transformándole según las ideas del siglo XVII, aunque precisamente sea en esta circunstancia en lo que se apoyen para no considerar á Gassendi como un renovador de la filosofía al estilo de Bacon y Descartes y para apreciarle meramente como el continuador de aquel período en el cual se hicieron esfuerzos impotentes para reproducir los sistemas clásicos de la antigüedad (1), desconociendo, al juzgar así, la diferencia esencial que existe entre el sistema de Epicuro y los otros sistemas de la antigüedad con relación á la época en que vivió Gas-

sendi. En tanto que la filosofía dominante de Aristóteles, por antipática que hubiese sido á los Padres de la Iglesia, se fundió casi con el cristianismo durante la Edad Media, Epicuro personificaba el paganismo expirante así como la oposición directa contra Aristóteles; si se añaden las calumnias innumerables que la tradición había acumulado alrededor del nombre de Epicuro, y de las cuales, muy someramente, filósofos perspicaces señalaron la exageración sin lograr que desapareciesen, se habrá de considerar la rehabilitación de Epicuro y la tentativa de restaurar su filosofía como un acto que, aunque no fuera más que por su aspecto negativo y por su sistemática oposición contra Aristóteles, merecía ser colocado entre las más originales empresas de aquei tiempo; pero esta reflexión no es suficiente todavía para comprender la importancia de la obra de Gassendi. No fué por casualidad ni por espíritu de oposición por lo que Gassendi se ocupó de la filosofía y de la persona de Epicuro, sino estudiando la naturaleza en su calidad de físico y de empírico. Ya Bacon, luchando contra Aristóteles, había designado á Demócrito como el filósofo más grande de la antigüedad; y Gassendi, versado en la historia y en la filología, después de haber estudiado todos los sistemas filosóficos de la antigüedad, eligió entre todos ellos, con juicio seguro, aquel que respondía por completo á las tendencias empíricas de su época; el atomismo, tomado de la antigüedad de este modo, adquiere una importancia durable á pesar de las transformaciones sucesivas que sufre por los sabios en las edades que siguieron.

Se ha vacilado en erigir como padre del materialismo moderno al prior de Digne, al sacerdote ortodoxo, al católico Gassendi; pero el materialismo, no obstante de sus afinidades con el ateísmo, no está necesariamente asociado á este último, y así vemos á Epicuro haciendo sacrificios á los dioses; gracias á una larga práctica, los sabios del siglo xvii adquirieron una habilidad maravillosa en

sostener las más excelentes relaciones con la teología; así, Descartes, explicando por sus corpúsculos la formación del mundo, comenzaba por declarar que era incuestionable que Dios había creado el universo de una sola vez, pero que existía gran interés en examinar cómo el mundo hubiera podido formarse por un desenvolvimiento sucesivo, aunque nos conste perfectamente que no hay nada de esto; una vez metidos en la teoría física, no se ve ya, por donde quiera que se mire, más que esta hipótesis cosmogónica que está completamente conforme con los hechos y no deja que desear cosa alguna; la creación divina se convierte desde entonces en una vana fórmula de respeto; lo mismo ocurre con el movimiento: después de haber reconocido á Dios como la causa primera, el sabio no vuelve á preocuparse ya de semejante opinión; el principio de la conservación de la energía por la transmisión continua del impulso mecánico, aunque nada teológico en el fondo, reviste también una fórmula teológica; el prior Gassendi procedió del mismo modo. Mersenne, otro teólogo naturalista á la vez que sabio hebraizante, publicó acerca del Génesis un comentario en el cual refutaba todas las objeciones ateas y naturalistas, pero de tal modo, que muchos lectores arrugaban el entrecejo porque el comentador parecía estar más atento á reunir las que á refutarlas; Mersenne, amigo de Gassendi y de Descartes, trató de conciliar las doctrinas de ambos; también era amigo del inglés Hobbes; este último, gran partidario del rey y del clero anglicano, no fué menos considerado como jefe y padre de los ateos.

Es interesante ver á Gassendi, para justificar su actitud equívoca, apoyarse, no en los jesuitas, aunque también pudo hacerlo, sino en el ejemplo de Epicuro. En la biografía que escribió del filósofo griego, se encuentra una disertación prolija que puede resumirse en las siguientes frases: interiormente Epicuro podía pensar lo que quisiera, pero exteriormente tenía que someterse á

las leyes de su país. Hobbes formuló este principio de una manera más enérgica todavía: el Estado tiene un poder absoluto en lo concerniente al culto; el individuo no debe manifestar su opinión, pero puede guardarla interiormente, porque nuestros pensamientos no están sometidos á la voluntad de otro, ni tampoco se puede forzar á nadie para que crea (3). Rehabilitando á Epicuro y restaurando su doctrina, Gassendi no podía permitirse muchas libertades; su prólogo á la biografía de Epicuro deja entrever bastante que le parecía más temerario confesarse epicúreo que dar á luz una cosmogonía nueva (4); sin embargo, su justificación carece de profundidad, distinguiéndose por una dialéctica hábil, pero superficial, táctica con la que se queda mejor con la Iglesia que cuando se trata de conciliar de un modo original y científico las doctrinas de esta última con elementos extraños y aun hostiles.

Si Epicuro era pagano, Aristóteles también lo era, y Epicuro tuvo razón combatiendo la superstición y aun á la religión misma, porque desconoció la religión verdadera; enseñando que los dioses no castigan ni recompensan, y adorándoles á causa de su perfección únicamente, manifestaba una veneración infantil, pero no ramera, y, por consecuencia, una piedad más pura y más semejante á la de los cristianos; los errores de Epicuro deben evitarse cuidadosamente, y Gassendi lo hace en ese estilo cartesiano que ya conocemos con motivo de las teorías de la creación y el movimiento; pero despliega el celo más sincero para reivindicar y favorecer á Epicuro con preferencia á todos los demás filósofos de la antigüedad por la gran pureza de sus costumbres; no se nos discutirá, pues, el derecho de considerar á Gassendi como verdadero renovador del materialismo, tanto más, cuanto que su influencia fué muy considerable en las generaciones que le siguieron.

Pedro Gassendi nació en 1592 en los alrededores de

Digne (Provenza), y era hijo de unos campesinos pobres; de inteligencia precoz, felizmente cultivada, á los diez y seis años era profesor de retórica y á los diez y nueve profesor de filosofía en Aix; en esta época escribió un libro que indica claramente sus tendencias *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos*, obra llena de savia juvenil y que es un ataque de los más vivos y arrogantes contra la filosofía de Aristóteles; una parte de este escrito fué impreso primero en 1624, y después en 1645, á instancias de sus amigos, Gassendi quemó cinco partes más, y el sabio consejero del Parlamento, Peirese, hizo que le nombrasen canónigo y de allí á poco prior en Digne. Estas posiciones, que recorrió rápidamente, le obligaron á dedicarse á los más varios estudios; como profesor de retórica hubo de enseñar filología, y es probable que su predilección por Epicuro naciese entonces de la lectura de Lucrecio que desde mucho tiempo atrás era muy estimado por los filólogos; en 1628, Gassendi se encontró en los Países Bajos con Eryceus Puteanus (Dupuy Henri) filólogo de Luvena, quien le regaló un camafeo de gran valor que representaba á Epicuro (5).

Las *Exercitationes paradoxicae* debió ser en realidad un libro de una audacia extraordinaria y de una gran sagacidad, y creemos que hubo de ejercer bastante influjo en los sabios franceses, pues los amigos que aconsejaron á su autor quemar las cinco partes restantes, conservaron el recuerdo de su contenido; se concibe, además, que Gassendi sólo consultó á personas cuyas ideas eran semejantes á las suyas, hombres capaces de comprender y apreciar su obra y de conjurar los peligros á que pudiera exponerle; más de un incendio parecido á este prendió y se propagó en secreto y, después de haber permanecido oculto bajo la ceniza, se manifestó súbitamente en otro punto distante. Por fortuna, de las partes destruídas del libro de Gassendi, se ha conservado un sumario por el cual sabemos que en el libro cuarto

exponía el sistema de Copérnico, así como la teoría de la inmensidad del mundo tomada de Lucrecio por Jordano Bruno; como este mismo libro tenía un ataque contra los elementos de Aristóteles, conjeturamos que en él defendería el atomismo, que era lo opuesto de las ideas peripatéticas; además, en el libro séptimo había un elogio de la moral epicúrea.

Gassendi era una de esas naturalezas felices á las cuales se las suele permitir y perdonar lo que en otros no se tolera; el desarrollo precoz de su inteligencia no le hastió, como á Pascal, prematuramente de la ciencia, haciéndole caer en la melancolía; bondadoso y alegre, era bien acogido en todas partes, y, á pesar de la modestia de sus maneras, cedía fácilmente á su inagotable verbo humorístico cuando se hallaba entre amigos; se divertía, sobre todo, á costa de la medicina rutinaria, que se vengó de él harto cruelmente; sin embargo, no carecía de cierta gravedad su carácter; es digno de observar que entre los escritores que le apasionaron en su juventud y le libraron de Aristóteles, al que nombra en primer término no es al espiritual burlón Montaigne sino al piadoso escéptico Charrón y al grave Luis Vives que tenían una lógica severa en la austeridad de los juicios morales.

Lo mismo que Descartes, Gassendi hubo también de renunciar á «sus ideas personales» en la exposición de su concepto del mundo, como tampoco traspasó los límites de las doctrinas de la Iglesia; mientras Descartes hacía de la necesidad virtud y rodeaba el materialismo de su filosofía natural con el amplio ropaje de un idealismo deslumbrante por su novedad, Gassendi permaneció esencialmente materialista y contemplaba con señalado disgusto las mentiras de los que en otro tiempo habían profesado las mismas opiniones que él; en Descartes lo importante es el matemático, y en Gassendi el físico; el primero, como Platón y Pitágoras en la antigüedad, se dejó llevar por las matemáticas hasta el punto de ir con sus conclusiones

más allá de toda experiencia posible; el segundo se mantuvo en el empirismo y, tanto cuanto el dogma religioso lo consintió y no se lo impuso, jamás traspasó los límites de una especulación cuyas teorías más audaces están aún conformes con las suministradas por la experiencia; Descartes erigió un sistema que divide violentamente el pensamiento y la intuición de los sentidos, y que por lo mismo abre camino á las más temerarias aserciones, y Gassendi sostuvo la inquebrantable unidad del pensamiento y la intuición.

En 1643 publicó sus *Disquisitiones ant Cartesianae*, obra considerada como el modelo de una polémica tan fina y cortés como sólida é ingeniosa. Descartes había comenzado por dudar de todo, hasta de la verdad de los datos sensibles, y Gassendi demuestra que es en absoluto imposible hacer abstracción hasta el fin de cada dato sensible, y que, por lo tanto, el *cogito ergo sum* no es en modo alguno la verdad sublime y primera de donde se deducen todas las demás. Y de hecho esa duda cartesiana, de la cual uno se promete un magnífico porvenir *semel in vita* para desembarazar al alma de todas las preocupaciones de que está imbuída desde la infancia, no es más que un juego frívolo de ideas vanas; en un acto psíquico concreto nunca puede separarse el pensamiento de los datos sensibles; pero del mismo modo que calculamos con simples fórmulas, como por ejemplo,  $\sqrt{-1}$ , sin podernos representar esa cantidad, así tenemos el perfecto derecho de considerar el sujeto que duda, y aun el acto mismo de la duda, como iguales á cero; nada ganaremos con ello, pero tampoco perderemos nada si no es el tiempo empleado en semejantes especulaciones. La más célebre objeción de Gassendi: se puede deducir la existencia de todo acto tan bien como el acto de pensar, se presenta tan naturalmente que se ha repetido á menudo sin conocer á Gassendi y, con no menos frecuencia, se le ha declarado superficial é ininteligible.

Según Büchner, el razonamiento cartesiano equivale á éste: el perro ladra, luego existe; Buckle declara estrecha toda crítica de este género porque se trata de una cuestión psicológica y no de una cuestión lógica, pero á esta defensa benévola se puede oponer este hecho claro como la luz del día: que quien confunde las cuestiones lógica y psicológica es Descartes mismo, y que, separando rigurosamente una de otra, la argumentación se derrumba por su base. La objeción se funda, ante todo, en estas palabras de los *Principia*: *Repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, nihil esse*; aquí la aserción puramente lógica está empleada por Descartes mismo, lo que provoca la segunda objeción de Gassendi; pero si se quiere sustituirla por la cuestión psicológica, se viene á dar con la primera objeción de Gassendi, á saber: que tal proceso psicológico no existe, ni puede existir, y es puramente imaginario; lo que nos engaña con una aparente razón, es la defensa adoptada por el mismo Descartes, quien funda el valor del argumento en la deducción lógica y cree hallar la siguiente diferencia: en mi argumento, la premisa *yo pienso* es cierta; pero en el argumento *yo voy á pasearme, luego soy*, la premisa es dudosa y, por consecuencia, la conclusión imposible; pero todavía esto es puro sofisma; si yo voy realmente á pasearme, yo puedo sin duda considerar este paseo como la simple apariencia de un hecho en realidad diferente, y otro tanto puedo decir de mi pensamiento considerado como hecho psicológico, pero ya no podré, sin mentir completamente, anular la idea misma de que voy á pasearme como idea de mi propio pensamiento, sobre todo si el *cogitare* de Descartes implica á la vez el *velle*, el *imaginari* y aun el *sentire*; de todas las conclusiones, la menos sólida es la que viene á parar en la afirmación de un sujeto que piensa; como ha observado muy bien *Lichtenberg*: «Podría decirse piensa como se dice truena; decir *cogito* es ya demasiado cuando se

traduce por *yo pienso*; aceptar y exigir el *yo* es una necesidad práctica» (6).

En el año 1646 fué nombrado Gassendi real profesor de matemáticas en París, donde su numeroso auditorio se componía de hombres de todas edades y de los sabios más distinguidos, habiéndose decidido de mala gana á dejar su residencia meridional; pero como no tardó en presentársele una afección al pecho, regresó á Digne donde residió hasta 1653; de este periodo de su vida datan la mayor parte de sus escritos acerca de Epicuro, así como la exposición de sus propias doctrinas y, al mismo tiempo que otras muchas obras de astronomía, redactó una serie de biografías muy importantes, entre las que se destacan sobre todo las de Copérnico y Tycho-Brahe; de todos los representantes eminentes del materialismo, Gassendi es el único que está dotado de sentido histórico, y lo está de un modo notabilísimo; en su *Syntagma philosophicum* comienza también por tratar la cuestión históricamente en todos sus aspectos.

En lo que concierne al universo, declara que los principales sistemas son los de Ptolomeo, Copérnico y Tycho-Brahe; desecha desde luego en absoluto el de Ptolomeo; el de Copérnico, dice, es el más sencillo y el que está más conforme con la realidad, pero hay que adoptar el de Tycho-Brahe porque la Biblia admite positivamente el movimiento del sol; observemos, como rasgo característico de aquellos tiempos, que Gassendi, de ordinario tan prudente, después de completar en todos los restantes conceptos su sistema materialista sin enemistarse con la Iglesia, no pudo ni aun rechazar el sistema de Copérnico sin incurrir en sospecha de herejía, respecto á su concepción del universo, á causa de los elogios que dedicaba á este sabio; se comprende, no obstante, hasta cierto punto, el odio de los partidarios del antiguo sistema astronómico al ver la habilidad que tuvo Gassendi, sin atacarle abiertamente, para minar sus fundamentos; en efecto; una de

las aserciones favoritas de los enemigos de Copérnico era ésta: si la tierra se mueve, es imposible que un proyectil disparado al aire en sentido vertical caiga en el cañón de donde ha salido. Gassendi refiere que hizo una experiencia á bordo de un navío que iba á gran velocidad: una piedra, lanzada al aire perpendicularmente, cayó sobre la parte misma del puente donde había sido arrojada; la misma piedra, que se dejó caer desde lo alto de un mástil, vino á dar, verticalmente, al pie del mástil mismo; estas experiencias, que tan naturales nos parecen, tenían una importancia decisiva cuando Galileo acababa de descubrir y publicar las leyes del movimiento, que destruyeron de una vez para siempre el principal argumento de los adversarios de Copérnico.

Gassendi considera el universo como un todo coordinado, pero se pregunta en qué consiste este orden y si el universo tiene ó no un alma; si se entiende por alma del mundo á Dios y si se limita á afirmar que Dios, por su existencia y presencia, conserva, gobierna y por decirlo así lo anima todo, no hay nada que objetar en modo alguno; todos los filósofos reconocen también que el calor se extiende por el mundo entero, y este calor pudiera muy bien llamarse alma del mundo; pero es contradecir los fenómenos reales conceder al mundo un alma que vegeta, siente ó piensa, porque el mundo no da la vida á otro mundo como hacen los animales y las plantas; no crece, ni come, ni bebe para sostener su existencia, y mucho menos posee la vista, el oído y los otros órganos de los seres animados. Gassendi considera el tiempo y el espacio como independientes y existiendo por sí mismos sin ser substancias ni accidentes; allí donde cesan todas las cosas corporales continúa extendiéndose el espacio infinito y, antes de la creación del mundo, el tiempo corría tan uniforme como ahora; por el principio material ó la materia primera hay que entender la materia que ya no puede ser disuelta; así, el hombre se compone de ce-

rebro, pecho, vientre, etc.; estas partes se forman del quilo y la sangre; éstas, á su vez, provienen de la nutrición; la nutrición, de los llamados elementos, y los elementos de los átomos, que son el principio material ó la materia primera; la materia, en sí, no tiene todavía forma; cierto que sin masa material la forma no existe; la materia es el substratum permanente, en tanto que las formas cambian y pasan; así pues, la materia es en sí indestructible é ingendrable; ningún cuerpo puede venir de la nada; todo lo cual no equivale á negar la creación de la materia por Dios; los átomos son todos idénticos en cuanto á la substancia y diferentes en cuanto á la forma.

Los demás detalles acerca de los átomos, el vacío, la indivisibilidad infinita, el movimiento de los átomos, etc., están calcados en Epicuro; sólo haremos observar que Gassendi identifica la pesantez ó peso de los átomos con su facultad natural interna de moverse; por lo demás, el impulso primero de este movimiento ha sido dado á los átomos por Dios, que hizo producir á la tierra y al agua plantas y animales y creó un número fijo de átomos que habían de ser la semilla de todas las cosas; sólo entonces comenzó la serie de producciones y destrucciones que todavía dura y durará ulteriormente. «La causa primera de todo es Dios»; pero la disertación no se ocupa más que de las causas secundarias que dan inmediato nacimiento á todas las modificaciones; el principio debe ser necesariamente corporal; sin duda, en los productos artificiales, el principio motor difiere de la materia, pero en la naturaleza el agente actúa interiormente y es sólo la parte más activa y móvil de la materia; en cuanto á los cuerpos visibles, siempre uno es movido por otro y el átomo es el principio que se mueve por sí mismo.

Gassendi explica la caída de los cuerpos por la atracción de la tierra, pero esta atracción no puede ser una *actio in distans*; si algo de la tierra no se añadiese á la piedra no podría atraerla y ésta no se inquietaría por

nada de aquélla; del mismo modo el imán debe atraer al hierro, aunque de una manera invisible; pero para que no se vea en esta atracción el tiro grosero que hacen el arpón ó el anzuelo, Gassendi lo explica con el ejemplo del niño atraído por la manzana que conoce únicamente por medio de los sentidos (7); recuérdese que Newton, que en este punto siguió las huellas de Gassendi, no imaginó su ley de la gravitación como una acción inmediata á distancia (8). El nacimiento y la desaparición de las cosas no son más que la reunión y separación de los átomos; cuando se quema un trozo de madera, los átomos de la llama, del humo, de las cenizas, etc., han existido ya en una combinación distinta; cualquier modificación es sólo un movimiento de las partes del objeto modificado; lo que es simple no puede modificarse, pero continúa moviéndose en el espacio.

Gassendi comprendió muy bien el lado débil del atomismo: la imposibilidad de explicar por los átomos y el vacío las facultades intelectuales y la sensación; ocupándose de este problema, señala tan claramente como es posible las explicaciones de Lucrecio y procura darlas más fuerzas con nuevos argumentos; no obstante, confiesa que aquí hay algo inexplicable, pero añade que los demás sistemas son igualmente impotentes para vencer tal dificultad, lo que no es del todo exacto, porque la forma de la combinación, de donde resulta el efecto, es algo real para los aristotélicos, y para el atomismo, por el contrario, no es nada. Gassendi difiere de Lucrecio en que admite un espíritu inmortal é incorporeal, pero, como el Dios de Gassendi, dicho espíritu no hace falta alguna dentro de este sistema, que se puede muy bien pasar sin él; Gassendi no se decide tampoco á admitirle para resolver el problema de la unidad, le admite porque la religión lo exige; como su sistema no reconoce más que un alma material compuesta de átomos, es preciso que el espíritu cargue á toda costa con la inmortalidad y la incorporealidad. La manera con

que procede Gassendi recuerda por completo el averroísmo; por ejemplo, las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro, no afectan á la razón inmortal, sólo que ésta no puede manifestarse porque su instrumento está descompuesto; pero en este instrumento reside también la conciencia individual, el yo, que en realidad se halla perturbado por la enfermedad y que no la considera como fuera de sí mismo, punto que Gassendi evita tocar muy de cerca; por lo demás, aun sin estar atado por la ortodoxia, tenía poca propensión á perseguir los detalles de un problema que se alejaba del terreno de la experiencia.

La teoría de la naturaleza exterior, á la cual el atomismo ha prestado grandes servicios, complacía á Gassendi infinitamente más que la psicología, en la que para completar su sistema se contentaba con un minimum de ideas personales, mientras que Descartes, sin contar su concepción metafísica del yo, trató de construir una doctrina original acerca de este asunto. En la Universidad de París, donde entre los antiguos profesores estaba todavía en boga la filosofía de Aristóteles, la juventud hizo cada vez más la causa de Descartes y Gassendi y formó dos escuelas nuevas, la de los cartesianos y la de los gassendistas: los unos querían acabar con la escolástica en nombre de la razón, y los otros en nombre de la experiencia; esta lucha fué tanto más notable cuanto que precisamente en esta época, gracias á una corriente reaccionaria, la filosofía de Aristóteles había recobrado un nuevo esfuerzo; el teólogo Launoy, hombre por lo demás muy sabio y relativamente liberal, exclamó estupefacto al oír exponer las opiniones de su contemporáneo Gassendi: «Si Ramus, Litaud, Villon y Clavius, hubiesen profesado esas opiniones, ¡qué no hubieran hecho á esos hombres!»

Gassendi no pereció víctima de la teología, sin duda porque estaba destinado á perecer víctima de la medicina; un tratamiento de la fiebre, según los procedimientos de



la época, agotó todas sus fuerzas; fué inútil que buscara momentáneamente en su país natal un alivio á sus males; de regreso á Paris, la fiebre le invadió de nuevo y trece sangrías acabaron con su existencia; murió el 24 de Octubre á los sesenta y tres años de edad. La reforma de la física y de la filosofía natural, que de ordinario se atribuye á Descartes, es, por lo menos tanto, obra de Gassendi, aunque casi siempre, á consecuencia de la celebridad que aquél adquirió con su metafísica, se le ha atribuido lo que en justicia pertenece á éste; es verdad que la mezcla singular de oposición y de acuerdo, de lucha y de alianza entre los dos sistemas hizo que las corrientes cartesiana y gassendista se confundieran por completo; así, Hobbes, el materialista y amigo de Gassendi, era partidario de la teoría corpuscular de Descartes, mientras que Newton tenía acerca de los átomos la opinión de Gassendi; los descubrimientos que se hicieron más tarde produjeron la unión de ambas teorías, subsistiendo los átomos al lado de las moléculas así que las dos ideas tuvieron el desarrollo necesario, y es indudable que el actual atomismo se ha formado paso á paso de las teorías de Gassendi y de Descartes, remontándose así por sus orígenes hasta Leucipo y Demócrito.

## CAPÍTULO II

### Hobbes.

Desarrollo intelectual de Hobbes.—Sus trabajos y aventuras durante su residencia en Francia.—Su definición de la filosofía.—Su método; se enlaza con Descartes y no con Bacon; reconocía los grandes descubrimientos modernos.—Su lucha contra la teología.—Sistema político de Hobbes.—Su definición de la religión.—Los milagros.—Sus nociones fundamentales de física.—Su relativismo.—Su teoría de la sensación.—El universo y el dios corporal.

Uno de los caracteres más notables que encontramos en la historia del materialismo es, sin contradicción, el del inglés Tomás Hobbes, de Malmesbury; su padre era un honrado cura de aldea medianamente instruido pero bastante hábil para leer y explicar á sus fieles los sermones de rúbrica. Cuando en 1588 la *Invencible* armada de Felipe II amenazó las costas de Inglaterra y mantuvo á los ingleses en una profunda emoción, la mujer del ministro anglicano parió de terror, antes de tiempo, á Tomás Hobbes; el niño, á pesar de la debilidad inicial de su constitución, estaba destinado á vivir nada menos que noventa y dos años. Hobbes debía llegar tardíamente y por diversos rodeos á la celebridad, á su sistema y á sus ocupaciones favoritas; cuando á los catorce años entró en la Universidad de Oxford se le obligó, según el espíritu de los estudios de aquel tiempo, á estudiar en primer término la lógica y la física conforme á los principios de Aristóteles; estudió con gran entusiasmo todas esas sutilezas por espacio de cinco años enteros é hizo grandes progresos, sobre todo en lógica; como se afilió á la escuela nominalista, tan cercana en principio al materialismo, su elección influyó sin duda en sus tendencias ulterio-

la época, agotó todas sus fuerzas; fué inútil que buscara momentáneamente en su país natal un alivio á sus males; de regreso á Paris, la fiebre le invadió de nuevo y trece sangrías acabaron con su existencia; murió el 24 de Octubre á los sesenta y tres años de edad. La reforma de la física y de la filosofía natural, que de ordinario se atribuye á Descartes, es, por lo menos tanto, obra de Gassendi, aunque casi siempre, á consecuencia de la celebridad que aquél adquirió con su metafísica, se le ha atribuído lo que en justicia pertenece á éste; es verdad que la mezcla singular de oposición y de acuerdo, de lucha y de alianza entre los dos sistemas hizo que las corrientes cartesiana y gassendista se confundieran por completo; así, Hobbes, el materialista y amigo de Gassendi, era partidario de la teoría corpuscular de Descartes, mientras que Newton tenía acerca de los átomos la opinión de Gassendi; los descubrimientos que se hicieron más tarde produjeron la unión de ambas teorías, subsistiendo los átomos al lado de las moléculas así que las dos ideas tuvieron el desarrollo necesario, y es indudable que el actual atomismo se ha formado paso á paso de las teorías de Gassendi y de Descartes, remontándose así por sus orígenes hasta Leucipo y Demócrito.

## CAPÍTULO II

### Hobbes.

Desarrollo intelectual de Hobbes.—Sus trabajos y aventuras durante su residencia en Francia.—Su definición de la filosofía.—Su método; se enlaza con Descartes y no con Bacon; reconocía los grandes descubrimientos modernos.—Su lucha contra la teología.—Sistema político de Hobbes.—Su definición de la religión.—Los milagros.—Sus nociones fundamentales de física.—Su relativismo.—Su teoría de la sensación.—El universo y el dios corporal.

Uno de los caracteres más notables que encontramos en la historia del materialismo es, sin contradicción, el del inglés Tomás Hobbes, de Malmesbury; su padre era un honrado cura de aldea medianamente instruído pero bastante hábil para leer y explicar á sus fieles los sermones de rúbrica. Cuando en 1588 la *Invencible* armada de Felipe II amenazó las costas de Inglaterra y mantuvo á los ingleses en una profunda emoción, la mujer del ministro anglicano parió de terror, antes de tiempo, á Tomás Hobbes; el niño, á pesar de la debilidad inicial de su constitución, estaba destinado á vivir nada menos que noventa y dos años. Hobbes debía llegar tardíamente y por diversos rodeos á la celebridad, á su sistema y á sus ocupaciones favoritas; cuando á los catorce años entró en la Universidad de Oxford se le obligó, según el espíritu de los estudios de aquel tiempo, á estudiar en primer término la lógica y la física conforme á los principios de Aristóteles; estudió con gran entusiasmo todas esas sutilezas por espacio de cinco años enteros é hizo grandes progresos, sobre todo en lógica; como se afilió á la escuela nominalista, tan cercana en principio al materialismo, su elección influyó sin duda en sus tendencias ulterio-

res; aunque después no se volvió á ocupár más en estos estudios, Hobbes continuó siendo nominalista, pudiéndose decir que dió á esta tendencia el desarrollo más riguroso de que hace mención la historia, porque añadió á la teoría del valor puramente convencional de las ideas generales la teoría de la relatividad de su importancia casi en el sentido de los sofistas griegos.

A la edad de veinte años entró al servicio de lord Cavendish, y más tarde del conde de Devonshire; esta posición decidió del resto de su carrera, y parece que ejerció también un grande influjo en sus opiniones y principios; fué el camarada, ó más bien el preceptor, de los hijos del lord mencionado, que tenían casi su misma edad, habiendo tratado Hobbes á tres generaciones de esta familia; puede decirse que la existencia de este filósofo era la de un preceptor de la clase más elevada de la aristocracia inglesa; semejante posición le puso en relaciones constantes con la sociedad y le dió ese espíritu práctico que distingue á los filósofos ingleses de esta época; supo ver más allá del estrecho horizonte de la pedantería escolástica y de las preocupaciones clericales, entre las que se había educado; frecuentes viajes le hicieron conocer Francia é Italia; en París tuvo tiempo y ocasión de trabar conocimiento con las celebridades de la época; estas relaciones le enseñaron á sujetarse y unirse al poder real y á la autoridad eclesiástica, en oposición á las tendencias de la democracia y sectas inglesas; en cambio del latín y del griego que olvidó, adquirió en su primer viaje con el joven lord una ligera tintura de las lenguas francesa é italiana; advirtió en todas partes que los hombres inteligentes desdeñaban profundamente la lógica escolástica, y la abandonó por completo; pero, en desquite, volvió al latín y al griego, que estudió de un modo más humanista; su espíritu positivo, ya inclinado á la política, le guió en estos nuevos trabajos.

Cuando comenzaron á brillar los primeros relámpagos que precedieron á la explosión de la revolución inglesa, tradujo á Tucídides al inglés (1628) con el formal propósito de apartar á sus compatriotas de las locuras democráticas, mostrándoles en los destinos de Atenas como en un espejo, el porvenir de Inglaterra; estaba entonces muy generalizado un error, el cual no se ha extinguido por completo en nuestros días, y es que la historia puede dar una enseñanza directa, y que es permitido tomar las lecciones que los suministra para aplicarlas á las circunstancias más diferentes; el partido á que Hobbes estaba afiliado era evidentemente legitimista y conservador, aunque sus opiniones personales y la famosa teoría que de ellas se dedujo fueran en realidad diametralmente opuestas á toda doctrina conservadora (9). En 1629, durante un viaje á Francia con otro joven de la nobleza, Hobbes comenzó á estudiar los elementos de Euclides, por los cuales sintió bien pronto verdadera predilección; tenía ya cuarenta y un años, y, aunque principió á esta edad el estudio de las matemáticas, no tardó en ponerse al nivel de los más sabios en esta ciencia que le condujo á su materialismo mecánico y lógico; dos años más tarde, en un nuevo viaje á Francia é Italia, empezó en París el estudio de las ciencias naturales, é inmediatamente se propuso resolver un problema cuyo enunciado sólo descubre ya una tendencia al materialismo y cuya solución fué la señal de las discusiones materialistas que hubo en el siglo XVIII; he aquí el problema: «De qué naturaleza es el movimiento que produce la sensación y la imaginación en los seres vivos?»

Estos estudios, que duraron una larga serie de años, le pusieron en relación constante con el fraile mínimo Mersenne, con quien sostuvo correspondencia después de su regreso á Inglaterra (1637); pero tan luego como se abrió en este país el Parlamento largo (1640), como se había declarado tan ardientemente en contra del

res; aunque después no se volvió á ocupar más en estos estudios, Hobbes continuó siendo nominalista, pudiéndose decir que dió á esta tendencia el desarrollo más riguroso de que hace mención la historia, porque añadió á la teoría del valor puramente convencional de las ideas generales la teoría de la relatividad de su importancia casi en el sentido de los sofistas griegos.

A la edad de veinte años entró al servicio de lord Cavendish, y más tarde del conde de Devonshire; esta posición decidió del resto de su carrera, y parece que ejerció también un grande influjo en sus opiniones y principios; fué el camarada, ó más bien el preceptor, de los hijos del lord mencionado, que tenían casi su misma edad, habiendo tratado Hobbes á tres generaciones de esta familia; puede decirse que la existencia de este filósofo era la de un preceptor de la clase más elevada de la aristocracia inglesa; semejante posición le puso en relaciones constantes con la sociedad y le dió ese espíritu práctico que distingue á los filósofos ingleses de esta época; supo ver más allá del estrecho horizonte de la pedantería escolástica y de las preocupaciones clericales, entre las que se había educado; frecuentes viajes le hicieron conocer Francia é Italia; en París tuvo tiempo y ocasión de trabar conocimiento con las celebridades de la época; estas relaciones le enseñaron á sujetarse y unirse al poder real y á la autoridad eclesiástica, en oposición á las tendencias de la democracia y sectas inglesas; en cambio del latín y del griego que olvidó, adquirió en su primer viaje con el joven lord una ligera tintura de las lenguas francesa é italiana; advirtió en todas partes que los hombres inteligentes desdenaban profundamente la lógica escolástica, y la abandonó por completo; pero, en desquite, volvió al latín y al griego, que estudió de un modo más humanista; su espíritu positivo, ya inclinado á la política, le guió en estos nuevos trabajos.

Cuando comenzaron á brillar los primeros relámpagos que precedieron á la explosión de la revolución inglesa, tradujo á Tucídides al inglés (1628) con el formal propósito de apartar á sus compatriotas de las locuras democráticas, mostrándoles en los destinos de Atenas como en un espejo, el porvenir de Inglaterra; estaba entonces muy generalizado un error, el cual no se ha extinguido por completo en nuestros días, y es que la historia puede dar una enseñanza directa, y que es permitido tomar las lecciones que los suministra para aplicarlas á las circunstancias más diferentes; el partido á que Hobbes estaba afiliado era evidentemente legitimista y conservador, aunque sus opiniones personales y la famosa teoría que de ellas se dedujo fueran en realidad diametralmente opuestas á toda doctrina conservadora (9). En 1629, durante un viaje á Francia con otro joven de la nobleza, Hobbes comenzó á estudiar los elementos de Euclides, por los cuales sintió bien pronto verdadera predilección; tenía ya cuarenta y un años, y, aunque principió á esta edad el estudio de las matemáticas, no tardó en ponerse al nivel de los más sabios en esta ciencia que le condujo á su materialismo mecánico y lógico; dos años más tarde, en un nuevo viaje á Francia é Italia, empezó en París el estudio de las ciencias naturales, é inmediatamente se propuso resolver un problema cuyo enunciado sólo descubre ya una tendencia al materialismo y cuya solución fué la señal de las discusiones materialistas que hubo en el siglo XVIII; he aquí el problema: «¿De qué naturaleza es el movimiento que produce la sensación y la imaginación en los seres vivos?»

Estos estudios, que duraron una larga serie de años, le pusieron en relación constante con el fraile mínimo Mersenne, con quien sostuvo correspondencia después de su regreso á Inglaterra (1637); pero tan luego como se abrió en este país el Parlamento largo (1640), como se había declarado tan ardientemente en contra del

partido del pueblo, tuvo hartos motivos para ausentarse y volvió á París, donde prosiguió sus relaciones con Mersenne y se unió íntimamente con Gassendi, de quien copió más de una idea; su estancia en París duró esta vez muchos años; le encargaron dar lecciones de matemáticas al que más tarde llegó á ser rey Carlos II; no obstante, ya había redactado sus principales obras políticas, como el tratado *De cive* y el *Leviathan*; en este último preconizaba con una franqueza singular un absolutismo brutal y paradójico, pero de ningún modo legitimista; en este mismo libro fué precisamente donde el clero encontró algunas herejías y malquistó á su autor con la corte; cayó, pues, en desgracia y, como también atacó al Papado con violencia, se vió precisado á salir de Francia y á aprovecharse de la libertad inglesa que tanto había difamado; después de la restauración, se reconcilió con la corte y vivió desde entonces en un honroso retiro entregado por completo á sus estudios; á la edad de ochenta y tres años publicó una traducción de Homero, y á los ochenta y ocho una *Ciclometría*. Un día que Hobbes estaba en cama presa de una fiebre violenta, le enviaron á Mersenne para impedir que hombre tan célebre muriese fuera del gremio de la Iglesia católica y, habiéndole recordado Mersenne que la Iglesia tiene el poder de perdonar los pecados, Hobbes le suplicó que le dijera cuándo había visto á Gassendi por vez última, y desde este momento la conversación rodó sobre otras cosas; sin embargo, aceptó la asistencia de un obispo anglicano con la condición de que se atuviera á las oraciones prescritas por el anglicanismo.

Las opiniones de Hobbes acerca de la filosofía de la naturaleza están diseminadas unas en sus escritos políticos y otras enunciadas en sus dos tratados *De homine* y *De corpore*; su introducción á la filosofía caracteriza con claridad sus teorías: «Los hombres se conducen hoy con la filosofía como hacían en los tiempos primitivos con los

frutos de la tierra que brotaban en estado salvaje sin cultivarlos ni rotularlos, así la mayor parte de los hombres se nutren de las bellotas tradicionales, y si á veces uno de ellos toma algún fruto extranjero es con frecuencia á costa de su salud; del mismo modo los que se contentan con seguir la rutina pasan por más avisados que aquellos que se dejan seducir por la filosofía.» Hobbes muestra en seguida cuán difícil es arrancar del espíritu del hombre una idea arraigada y consagrada por la autoridad de hábiles escritores; la dificultad es tanto más grande cuanto que la verdadera filosofía desdeña sistemáticamente el fardo de la elocuencia y aun toda especie de adorno, para fundarse en principios vulgares, áridos y casi repulsivos.

Esta introducción está seguida de una definición ó, si se quiere, de una negación de la filosofía en el sentido tradicional de la palabra: «La filosofía es el conocimiento de los efectos ó fenómenos que provienen de causas admitidas ó de las causas posibles que se inducen de los efectos conocidos por medio de razonamientos lógicos.—Luego argumentar es calcular y todo cálculo puede reducirse á una adición ó substracción (10). Si esta definición convierte toda filosofía en ciencia de la naturaleza y elimina en primer término todo lo que es trascendente, todavía hallamos la tendencia materialista más señalada en el enunciado del fin de la filosofía, que no es otro que el de prever los efectos y utilizarlos en el transcurso de la vida. Sabido es que en Inglaterra la palabra *philosophy*, desde la definición dada por Hobbes, no responde ya del todo á la palabra alemana *philosophie*, y que la verdadera filosofía de la naturaleza no es más que un físico haciendo experimentos; Hobbes aparece así como el sucesor lógico de Bacon, y, así como la filosofía de estos dos hombres ha contribuido ciertamente mucho al desarrollo material de su patria, también el espíritu original de un pueblo juicioso, práctico y ávido de

poder y de riquezas ha favorecido á su vez aquella filosofía.

A pesar de la armonía del espíritu de Hobbes con el genio inglés, no hay que desconocer el influjo de Descartes en la manera con que este pueblo interpretaba la palabra filosofía, refiriéndonos al afirmarlo al Descartes que ha producido el *Discurso acerca del método*, sin preocuparnos poco ni mucho del juicio tradicional que se ha dado al cartesianismo; en esta primera obra, en la cual Descartes atribuye mayor importancia á sus concepciones físicas que á sus teorías metafísicas, recaba para aquéllas el honor de haber abierto un nuevo camino «para pasar de la filosofía teórica de las escuelas á una filosofía práctica que nos da á conocer la fuerza y los efectos del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean así como los trabajos y los procedimientos de nuestros artistas, permitiéndonos ponernos en estado de utilizar dichos conocimientos para todas nuestras necesidades posibles y hacernos dueños y poseedores de la naturaleza» (11). Sin duda podría objetarse que todo esto se ha dicho ya de una manera más decisiva por Bacon, del cual Hobbes en su juventud había estudiado y desentrañado su doctrina, pero esta coincidencia sólo se refiere á la tendencia general, mientras que el método de Descartes difiere en un punto esencial del de Bacon; este último comienza por la inducción, creyendo que, elevándose de lo individual á lo general, llegará inmediatamente á las causas reales de los fenómenos y, una vez obtenido éste resultado, emplear la deducción, ya para completar su obra ó bien para utilizar las verdades adquiridas; Descartes, por el contrario, procede sintéticamente (pero no en el sentido de Platón y Aristóteles) sin reclamar una certidumbre absoluta para los principios, como hizo más tarde en el desenvolvimiento reaccionario de su metafísica, pues tiene la firme convicción de que la verdadera fuerza de la demos-

tración pertenece á la experiencia; da antes la teoría á modo de ensayo y explica por ella los fenómenos, y después, gracias á la experiencia, aprecia la exactitud de la teoría (12); este método, que puede llamarse hipotético y deductivo, aunque el *nervus probandi* ha de buscarse en la inducción, está más cerca que el de Bacon del verdadero procedimiento de los que estudian la naturaleza; sin embargo, ninguno de los dos explica completamente la forma de las investigaciones naturales; pero sin género alguno de duda Hobbes se declara aquí, científicamente, en favor de Descartes contra Bacon, mientras que más tarde Newton vuelve por Bacon, si bien es cierto que más en la teoría que en la práctica.

Hobbes merece grandes elogios porque siguiendo sus propios impulsos reconoció francamente y sin restricciones los importantes resultados adquiridos en el estudio moderno de la naturaleza, y, en tanto que Bacon y Descartes combatían á Copérnico, Hobbes le asignó el puesto de honor que merecía, declarándose partidario suyo con precisión y claridad en casi todas las discusiones por la manera de ver tan racional y exacta; sólo por excepción se dejó arrastrar por Descartes al negar la existencia del vacío; en este concepto, así como por el juicio que han merecido sus tendencias, la dedicatoria de su obra *De corpore* tiene un gran interés «La teoría del movimiento de la tierra—dice—fué imaginada por los antiguos, pero los filósofos que les siguieron la estrangulaban con los nudos corredizos de su fraseología á la vez que edificaban la física del cielo sobre esos mismos fundamentos; así que, aparte de los hechos comprobados, la astronomía nace con Copérnico, quien transmitió al siglo xvi las opiniones de Pitágoras, Aristarco y Filolao; luego Galileo abre la primera puerta de la física y Harvey funda el conocimiento del cuerpo humano en la teoría de la circulación de la sangre y en la generación de los animales; antes no se poseían más que experien-

cias aisladas y una historia natural tan poco positiva como la cosmogonía; por último, Keplero, Gassendi y Mersenna rehacen las ciencias físicas, y en cuanto á Hobbes reivindica para sí, aludiendo á sus libros *De cive*, el honor de haber fundado la «filosofía política» (*philosophia civilis*). En la antigua Grecia—continúa Hobbes—reina, en lugar de la filosofía, un cierto fantasma (*phantasma quoddam*) con el exterior venerable de la filosofía, pero interiormente lleno de engaños é impurezas; al principio se mezclaron con el cristianismo algunos pensamientos poco perjudiciales de Platón, pero después se agregaron tantas ideas falsas é insensatas de Aristóteles que se perdió la fe y en cambio nació la teología, sistemá cojo que, apoyando un pie en las Santas Escrituras y el otro en la filosofía aristotélica, ha producido polémicas y guerras innumerables; para exorcizar ese fantasma el medio más excelente es fundar una religión del Estado en oposición á los dogmas individuales, apoyándola en lo que las Sagradas Escrituras establecen y fundamentando la filosofía, por otra parte, en la razón natural; este pensamiento está minuciosamente desarrollado, principalmente en el *Leviathan*, ya con una temeridad paradójica ó bien con una sagacidad natural y una lógica sorprendente. A propósito de la oposición que Hobbes hizo á Aristóteles, ha de tenerse en cuenta sobre todo un pasaje del capítulo XLVI, donde afirma que el mal ha nacido de la confusión de la *palabra* con la *cosa*; Hobbes está en lo justo cuando señala el origen de innumerables absurdos en la personificación del verbo *ser*; Aristóteles hizo de la palabra *ser* una cosa, como si en la naturaleza hubiese objeto alguno designado por la palabra *ser*; ¡imagínese ahora de qué modo Hobbes habría juzgado á Hegel!

En su polémica contra la «teología», á la que trata de monstruo pernicioso, no defiende más que en apariencia la ortodoxia apoyada en la Sagrada Escritura; en realidad es más bien una réplica tácita contra la religión;

Hobbes detesta la teología, sobre todo cuando la acompaña la ambición clerical, que combate formalmente; el reino de Cristo no es de este mundo y, según esta doctrina, el clero no debe pretender dominación alguna, por tanto Hobbes ataca muy particularmente el dogma de la infalibilidad del Papa (13); además, de su definición de la filosofía resulta que no puede ser cuestión una teología especulativa; en general, el conocimiento de Dios no es del dominio de la ciencia, porque el pensamiento cesa allí donde no hay nada que adicionar ni substraer; es verdad que la relación de causa á efecto nos conduce á admitir una causa última de todo movimiento, un principio motor y primordial, pero la determinación precisa de su esencia es algo inimaginable y contradictorio para el pensamiento mismo, de suerte que la comprobación y perfección de la idea de Dios debe dejarse á la fe religiosa.

La ceguera y el absurdo de la fe no están afirmados en ningún sistema con tanta claridad como en Hobbes, aunque en más de un punto Bacon y Gassendi hayan seguido el mismo camino; Schaller, hablando de la actitud de Hobbes frente á la religión, dice muy juiciosamente: «La posibilidad psicológica de semejante actitud es también un misterio, de modo que antes de nada sería preciso que se pudiese creer en la posibilidad de una fe así caracterizada (14)»; en cuanto al verdadero punto de apoyo de esta teoría religiosa, se le halla en el sistema político de Hobbes. Sabido es que este filósofo pasa por el fundador del absolutismo político, al cual llega por la necesidad de impedir, por una voluntad suprema, la guerra de todos contra todos; dice que el hombre, naturalmente egoísta aun cuando ha nacido pacífico, no puede vivir sin lesionar los derechos de otro, tendiendo sólo á garantizar sus propios intereses; Hobbes refuta la aserción de Aristóteles, quien hace del hombre un animal cuya naturaleza le lleva á organizar Estados como la abeja, la hormiga y el castor; no por instinto político, sino por el miedo y el ra-

zonamiento, el hombre acaba por asociarse con sus semejantes con el fin de la mutua seguridad.

Hobbes niega después con una lógica tenaz toda distinción absoluta entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio; por eso el individuo no llega nunca á fijar de una manera positiva el valor de esas expresiones y se deja guiar sólo por su interés y, cuando la voluntad superior del Estado no existe, no debe censurársele más que al animal carnívoro que despedaza á los que le son inferiores en fuerza. Aunque todas estas aserciones se coordinan muy lógicamente entre sí y están de acuerdo con el conjunto del sistema, Hobbes hubiera podido, no obstante, sin contradecirse, admitir como verosímil la existencia de un instinto político natural y aun una evolución espontánea de la humanidad hacia la adopción de costumbres que garantizaran tanto como fuese posible la dicha general; la negación del libre albedrío, comprensible en Hobbes, no lleva como inevitable consecuencia la moral del egoísmo, á menos que, entendiéndolo exageradamente, se llame egoísmo el deseo de ver felices á cuantos nos rodean, porque este deseo tiene por objeto una satisfacción muy natural; Hobbes no conocía estas sutilezas; para él el egoísmo de los fundadores del Estado es franco, completo y sin artificio alguno, es el antípoda de los intereses de otro y de los intereses generales, es la pura expresión de los intereses personales; no aprecia bastante la importancia heurística del sentimiento, niega en el hombre toda tendencia natural á la vida social y toda facultad de concebir y admitir los intereses generales; abandona así el único camino que hubiera podido llevarle desde su punto de vista materialista á las consideraciones trascendentes de la moral y la política; rechazando el animal sociable de Aristóteles, adopta una tesis que, según otros principios suyos, debe necesariamente arrastrarle á toda especie de consecuencias paradójicas; precisamente á causa de esta lógica inexorable es por lo que Hobbes, hasta cuando se equi-

voca, ofrece siempre una claridad tan extraordinaria, y no es posible citar escritor que haya sido tanto como él injuriado por hombres de todas las escuelas en el momento mismo en que les obligaba á todos á pensar con más claridad y precisión.

En Hobbes, como más tarde en Rousseau, los primeros fundadores del Estado redactan su contrato y, bajo este aspecto, su teoría es completamente revolucionaria, pues no reconoce en absoluto nada de origen divino en las clases sociales, en los derechos sagrados y hereditarios del trono ni en todo ese fárrago conservador (15). Hobbes considera la monarquía como la mejor forma de gobierno y cree que ésta es la aserción en que menos se ha mostrado la verdad; la monarquía hereditaria sólo ha sido imaginada con un fin útil, y donde quiera que exista debe ser absoluta; simple consecuencia de la necesidad de que toda dirección del Estado, aun cuando esté confiado á un comité ó asamblea, ha de ser absoluta. La humanidad, que es para él un revoltijo de canalla egoísta, no tiene, por su naturaleza, la más pequeña inclinación á respetar ni á practicar las leyes; sólo la fuerza puede obligarla á ello; así, pues, para domar las masas y evitar que la guerra de todos contra todos traiga mayores males, el egoísmo de los Gobiernos debe hacer que predomine su autoridad absoluta á fin de que los egoísmos individuales, infinitamente más desordenados y más nocivos, estén sin cesar refrenados y abatidos; además, es imposible limitar la autoridad de los Gobiernos; cuando estos últimos violan la Constitución, sería menester que los ciudadanos, para oponer una resistencia victoriosa, tuviesen confianza los unos en los otros (que es precisamente lo que les falta á las bestias egoístas); cada individuo de por sí es más débil que el Gobierno de su país; ¿por qué entonces se contienen los Gobiernos?

Toda revolución que triunfa es legítima desde el momento que consigue establecer un Gobierno cualquiera,



como naturalmente resulta de este sistema; la máxima «la fuerza es el derecho» es inútil para tranquilizar á los tiranos cuando son idénticos el derecho y la fuerza; á Hobbes no le agrada detenerse en estas consecuencias de su sistema y trata con predilección de las ventajas de un poder absoluto hereditario; pero, á pesar de este procedimiento, la teoría no se modifica; el nombre de «Leviathan» es muy significativo para ese Estado monstruo que, sin dejarse guiar por consideraciones superiores, dispone á su antojo como un dios terrestre de leyes y prisiones, de derechos y bienes, fija arbitrariamente las ideas de crimen y virtud (16) y concede á todos aquellos que se arrodillan ante él, y por él se sacrifican, la protección de sus vidas y propiedades.

El poder absoluto del Estado se extiende también á la religión y á las opiniones, cualesquiera que sean. Como Epicuro y Lucrecio, Hobbes deriva la religión del temor y de las supersticiones; pero mientras que los dos primeros consideran como el más noble y sublime problema del pensador elevarse sobre los límites en que se encierran las religiones positivas, el filósofo inglés utiliza este elemento popular para satisfacer las necesidades del Estado tal como él las comprende; su opinión fundamental acerca de la religión se encuentra expresada de un modo tan explícito en un solo párrafo que es de admirar el trabajo inútil que se emplea con frecuencia para dar á conocer la teología de este filósofo; he aquí el párrafo: «El temor á los poderes invisibles, imaginado ó transmitido por las tradiciones, se llama religioso cuando éste se establece en nombre del Estado, y se llama superstición cuando no tiene un origen oficial» (17). Luego, cuando en el mismo libro Hobbes habla con la mayor placidez del mundo de la torre de Babel y de los milagros que Moisés hizo en Egipto, no es posible recordar sin asombrarse su definición de la religión; el hombre que compara los milagros á las píldoras, las cuales es menester tragar-

las sin mascar (18), sólo tenía, en verdad, un motivo para no tratar de fábulas estas relaciones maravillosas, y es que en Inglaterra la autoridad de la Biblia está fundada en las leyes del Estado.

Hay, pues, que distinguir tres casos cuando Hobbes trata las cuestiones religiosas: ó habla con arreglo á su sistema, y entonces la religión es para él una variedad de la superstición (19), ó bien encuentra ocasiones particulares para no aplicar más que uno solo de sus principios, y entonces los dogmas religiosos no son para él más que hechos de los cuales no tiene para qué ocuparse, sacrificando en este último caso al Leviathan; ó bien elimina, en la apariencia por lo menos, las más enojosas contradicciones, y es cuando Hobbes hace de Leviathan como para promulgar una ley (*de lege ferenda*) de exageradas proposiciones en lo que se refiere á la pureza de la religión y á la supresión de las supersticiones más perjudiciales; aquí el filósofo hace cuanto puede por colmar el abismo que separa la ciencia de la fe; distingue en la religión elementos esenciales y elementos no esenciales; trata de suprimir las contradicciones evidentes entre los textos y la fe como, por ejemplo, en la teoría del movimiento de la tierra, donde sienta una distinción entre la expresión y la intención moral del texto; declara que los poseídos son enfermos; pretende que desde la fundación del cristianismo han cesado los milagros, y aun deja adivinar que los mismos milagros no lo son ya para todo el mundo (20); si á esto se añaden ensayos notables de historia y crítica de la Biblia, se comprenderá fácilmente que Hobbes posee ya todo el arsenal del racionalismo aunque su empleo sea todavía muy limitado (21).

En lo que concierne á la teoría de la naturaleza exterior, hay que observar ante todo que Hobbes identifica la idea de cuerpo con la de substancia; en tanto que Bacon combate la substancia inmaterial de Aristóteles, Hob-

bes da por terminado este asunto y establece de plano una distinción entre el cuerpo y el accidente, llamando cuerpo á todo lo que, independiente de nuestro pensamiento, llena una parte del espacio y coincide con esta parte; considerado con relación al cuerpo, el accidente no es nada real y objetivo como aquél; esta distinción es en el fondo más clara que la de Aristóteles y manifiesta, como todas las definiciones de Hobbes, un espíritu forjado en las matemáticas; Hobbes piensa, como otros muchos, que el accidente se encuentra en el sujeto, el cual es perfectamente distinto, pues el accidente puede faltar sin que el cuerpo deje de existir; la extensión y la forma son los dos únicos accidentes permanentes que no pueden desaparecer sin que desaparezca el cuerpo mismo, todos los demás, como el reposo, el movimiento, el color, la solidez, etc., cambian, mientras que el cuerpo persiste; no son, pues, cuerpo ninguno de ellos sino modos bajo los cuales concebimos el cuerpo; para Hobbes el movimiento es el paso continuo de un lugar á otro, olvidando que la idea de movimiento está ya contenida en dicho paso; comparado con Bacon y Gassendi, se halla con bastante frecuencia en las definiciones de Hobbes una vuelta al aristotelismo, si no en el fondo por lo menos en la forma, lo que se explica por su educación escolástica; sobre todo en la definición de la materia es donde se reconoce esta tendencia al aristotelismo; Hobbes declara que la materia no es un cuerpo distinto de los otros, ni aun un cuerpo; en resumen, según él, no es más que una palabra; evidentemente Hobbes admite aquí la idea de Aristóteles, pero mejorándola como ha mejorado la idea de accidente; comprende que lo posible ó el azar no puede existir en las cosas, sino únicamente en nuestra concepción de las cosas; corrige admirablemente el defecto capital del sistema de Aristóteles, reemplazando el accidente como producto del azar en el objeto por el azar en la concepción del sujeto; en vez de la materia tomada como

la substancia que puede llegar á ser, pero que no está determinada, encontramos la materia definida como el cuerpo tomado en sentido general, es decir, como una abstracción del sujeto pensante; lo que permanece y persiste, á pesar de todos los cambios, es, para Hobbes, no la materia, sino el «cuerpo», cambiando únicamente de accidentes, esto es, concibiéndole nosotros ya de una manera, ya de otra; en el fondo, esta concepción variable tiene algo de real, á saber: el movimiento de las partes del cuerpo.

Así, pues, si un objeto cambia de color, se endurece ó se ablanda, se divide en pedazos ó se funde con otras partes, la cantidad primitiva del cuerpo persiste; pero nosotros denominamos diferente el objeto de nuestra percepción, según las nuevas sensaciones que ofrece á nuestros sentidos; admitiremos un nuevo cuerpo como objeto de nuestra percepción, ó nos contentaremos con atribuir nuevas cualidades al cuerpo anteriormente conocido? Esto depende directamente del modo con que nosotros fijemos gramaticalmente nuestros conceptos é indirectamente de nuestro capricho; las palabras no son más que moneda corriente. La diferencia entre el cuerpo (substancia) y el accidente, es igualmente relativa, depende de nuestra concepción; el verdadero cuerpo, que por el movimiento continuo de sus partes provoca movimientos correspondientes en el órgano de nuestras sensaciones, no sufre, en realidad, ninguna otra modificación que el movimiento de sus partes.

Se ha de observar aquí que por su teoría de la relatividad de todas las ideas, como por su teoría de la sensación, Hobbes, en el fondo, va más allá del materialismo como Protágoras fué más allá que Demócrito; el filósofo inglés, como sabemos, no era atomista ni podía serlo visto el conjunto de sus ideas acerca de la esencia de las cosas; como en todas las demás ideas, aplica la categoría de la relatividad tanto á la idea de lo pequeño como de

lo grande. Hay tantas estrellas fijas tan lejos de la tierra que comparativamente, dice, la distancia de la tierra al sol no es más que un punto en el espacio; esto ocurre con las moléculas que nosotros consideramos como muy pequeñas; hay, pues, un infinito en el sentido de la pequeñez, y lo que el físico mira como el cuerpo más pequeño (porque tiene necesidad de esta hipótesis para su teoría) es, á su vez, un mundo con grados innumerables de pequeñez y grandeza (22).

En su teoría de la sensación, se ve ya apuntar el sensualismo de Locke; Hobbes admite que el movimiento de las cosas corporales se comunica á nuestros sentidos por medio del aire, y nuestros sentidos lo transmiten al cerebro y el cerebro al corazón (23). A cada movimiento corresponde un contramovimiento (reacción) en el organismo como en la naturaleza exterior; de este principio del contramovimiento, Hobbes deduce la sensación; pero la sensación no es la reacción inmediata del órgano exterior, sólo consiste en el movimiento que parte del corazón y que vuelve del órgano exterior atravesando el cerebro, de modo que entre la impresión y la sensación transcurre un tiempo apreciable; por esta retrogradación del movimiento que es un «esfuerzo» hacia los objetos, se explica que proyectemos hacia afuera las imágenes de la sensación (24).

La sensación es idéntica á la imagen que la produce (fantasma), la cual, á su vez, es idéntica al movimiento de esfuerzo hacia los objetos y no simplemente provocada por él; así corta Hobbes arbitrariamente el nudo gordiano que ofrece la cuestión de las relaciones del movimiento y la sensación considerada como estado subjetivo, pero la dificultad no se descarta de ningún modo; el sujeto de la sensación es el hombre tomado en su conjunto y el objeto es la cosa percibida; las imágenes ó las cualidades sensibles por las cuales percibimos el objeto no son el objeto mismo, sino un movimiento emanado de

nuestro fuero interno; no nos viene, pues, la luz de los cuerpos luminosos, ni el sonido de los cuerpos sonoros, sino éste y aquélla provienen sencillamente de ciertas formas de movimiento; el sonido y la luz constituyen sensaciones, y no nacen como tales en nosotros más que bajo la forma de movimiento retrógrado que parte del corazón; de ahí resulta la conclusión sensualista de que todas las propiedades llamadas sensibles no pertenecen á los objetos, sino que nacen en nosotros mismos; no obstante, al lado de esto se halla la aserción eminentemente materialista de que la sensación del hombre no es, en sí misma, más que un movimiento de las partes corporales producido por el movimiento exterior de las cosas; Hobbes no pensó en renunciar á esta aserción materialista en obsequio á un sensualismo consecuente porque, como Demócrito en la antigüedad, partía de la especulación matemático-física de las cosas exteriores; su sistema fué, pues, esencialmente materialista, á pesar de los gérmenes sensualistas que encierra.

En cuanto á la contemplación del universo, Hobbes se limita á los fenómenos que se pueden conocer y explicar por la ley de causalidad; en este punto, abandona por completo á los teólogos todo aquello que no se puede saber de cierto; se halla todavía una paradoja notable en su teoría de la corporeidad de Dios que no está afirmada porque contradecía un artículo de la fe de la Iglesia anglicana, y solamente la indica como una consecuencia natural (25). Si hubiera podido oírse una conversación confidencial entre Gassendi y Hobbes, quizá se les hubiese visto en desacuerdo acerca de la cuestión de saber si es preciso tener como divino el calor que todo lo anima ó el aire que todo lo abraza.

### CAPÍTULO III

#### Efectos producidos por el materialismo en Inglaterra.

Conexión entre el materialismo de los siglos xvii y xviii.—Circunstancias que favorecieron el desarrollo del materialismo en Inglaterra.—Unión del materialismo fundado en las ciencias físicas y naturales con la fe religiosa: Boyle y Newton.—Boyle, su personalidad y su carácter; su predilección por la experimentación.—Es partidario de la concepción mecánica del mundo.—Newton, su carácter y su vida.—Reflexiones acerca del modo con que Newton hizo sus descubrimientos; admitió la hipótesis general de una causa física de la pesantez.—La idea de que este agente hipotético determina también el movimiento de los cuerpos celestes estaba ya próximo y preparado.—Transportando la acción de todo á las moléculas particulares, no se hacía más que sacar una consecuencia del atomismo.—La hipótesis de una materia imponderable produciendo la gravitación por su choque, estaba preparada por la interpretación relativista del atomismo en Hobbes.—Newton se pronuncia de la manera más solemne contra la interpretación que hoy predomina de su doctrina.—Separa el aspecto físico de la parte matemática de la cuestión.—Del éxito de los estudios puramente matemáticos ha nacido una física nueva.—Influjo del carácter político de la época en las consecuencias de los sistemas.—John Locke, su vida y desenvolvimiento de sus ideas.—Su obra acerca del *Entendimiento humano*.—Otros escritos.—John Toland; su idea de un culto filosófico.—Su disertación del *Movimiento como propiedad esencial de la materia*.

Cerca de un siglo transcurrió entre el desarrollo de los sistemas materialistas de los tiempos modernos y los escritos audaces de un la Mettrie que se complacía en dar á luz precisamente los aspectos del materialismo que más habían de escandalizar por su naturaleza al mundo cristiano. Ni Gassendi ni Hobbes, sin duda, pudieron sus- traerse por completo á las consecuencias morales de sus

sistemas, pero ambos hicieron indirectamente las paces con la Iglesia, Gassendi resignándose á ser superficial y Hobbes gracias á los caprichos de una lógica poco natural. Si existe una diferencia bien marcada entre los materialistas del siglo xvii y los del xviii es precisamente en lo que concierne á la moral, abstracción hecha del punto de vista escolástico; en tanto que la Mettrie, á imitación de los filósofos dilettanti de la antigua Roma, establece con frívola satisfacción el placer como principio de la vida y, después de miles de años, injuria la memoria de Epicuro por la indigna interpretación que hace del sistema de este último, Gassendi puso en relieve el lado más serio y más profundo de la moral epicúrea y Hobbes acaba por aprobar, aunque con extraños circunloquios, la teoría vulgar de la virtud cristiana y burguesa, considerándola, sin duda, como un indicio de estrechez de espíritu, pero de estrechez al fin consagrada; estos dos últimos hombres vivieron de una manera sencilla y virtuosa, según las ideas de su tiempo.

A pesar de esta diferencia, el materialismo del siglo xvii, con las tendencias análogas á las que se manifestaron hasta en el *Sistema de la naturaleza*, forma una cadena continua, en tanto que el materialismo de nuestra época, aunque precisamente transcurre otro siglo entre la Mettrie y Vogt ó Moleschott, exige un estudio especial. La filosofía de Kant, y todavía más los grandes descubrimientos hechos durante los últimos años en el terreno de las ciencias de la naturaleza, exigen dicho estudio especial desde el punto de vista de la ciencia teórica; por otra parte, una ojeada sobre las condiciones de la vida material y los progresos de la civilización, deben determinar-nos á abrazar en su unidad intrínseca todo el período que precede á la Revolución francesa.

Si consideramos primero el Estado y la sociedad civil, distinguiremos entre los siglos xvii y xviii una analogía que los separa clara y perfectamente de la época

actual; Hobbes y Gassendi vivían en la corte ó en los círculos aristocráticos de Inglaterra y Francia; la Mettrie estaba protegido por Federico el Grande; el materialismo en los dos últimos siglos encontraba su apoyo en la aristocracia laica y, la actitud de este sistema frente á frente de la Iglesia, variaba según las relaciones que la aristocracia y las cortes tenían con el clero. Por el contrario, el materialismo de nuestros días tiene una tendencia esencialmente democrática y sólo se apoya en el legítimo derecho de exponer sus convicciones y en la acogida que el público le dispensa, sin duda porque el público está familiarizado con los resultados de la ciencia, con los cuales van mezclados un gran número de teorías materialistas que se han hecho accesibles bajo la forma más fácil de comprender. Así que, para explicar la transformación notable que se ha efectuado entre el materialismo del siglo xvii y el del xviii, habremos de estudiar el estado de las altas clases de la sociedad y las modificaciones que entonces sufrieron.

Lo que principalmente llama la atención es la marcha que siguieron las cosas en Inglaterra durante la segunda mitad del siglo xvii; al restablecimiento de la dignidad real sucedió una reacción violenta contra la rigidez excéntrica é hipócrita del puritanismo que había dominado en la Revolución; la corte de Carlos II favorecía el catolicismo, entregada por completo á un desenfrenado libertinaje; los hombres de Estado de esta época, dice Macauley, eran quizá los miembros más podridos de una sociedad corrompida; su frivolidad y su pasión por los goces eran sobrepajadas por la inmoralidad con que hicieron de la política el juguete de su ambición con menosprecio de todos los principios sociales; la frivolidad en materia de religión y costumbres caracterizaba entonces á las cortes; cierto que Francia daba el tono, y, su llamada literatura clásica entonces en todo su esplendor así como su influencia literaria y política, se unieron bajo

Luis XIV para imprimir en la nación y en la corte una brillantez y una dignidad que alejaron al país de toda tendencia materialista hacia las cosas útiles; no obstante, los progresos de la centralización y la opresión y explotación del pueblo hicieron fermentar los espíritus y prepararon la Revolución.

El materialismo arraigó en Francia como en Inglaterra; pero en tanto que en Francia tomó los elementos negativos de aquél, Inglaterra hizo de sus principios una aplicación cada vez más extensa á la economía de la vida nacional entera; se puede, pues, comparar el materialismo de Francia al de la Roma de los emperadores, donde se le adoptó para corromper y dejar corromperse, mientras que en Inglaterra ocurrió otra cosa muy distinta aunque también entre los grandes reinaba la frivolidad, y, no teniendo ningún principio director, eran creyentes ó incrédulos según que las pasiones encontraban en él su provecho; no obstante, Carlos II, en las lecciones de Hobbes, tomó algo mejor que la doctrina de su omnipotencia personal; este monarca era un físico entusiasta, poseyó un laboratorio y la aristocracia siguió su ejemplo; Buckingham mismo se dignó ocuparse en la química, que aún no estaba libre del atractivo misterioso de la alquimia, la investigación de la piedra filosofal; lores, prelados y jurisconsultos consagraron sus ocios á las experiencias de la hidrostática; se hicieron barómetros é instrumentos de óptica que se emplearon en muy variados usos; las damas de la aristocracia iban en sus coches á los laboratorios para presenciar las maravillas de la atracción magnética y los fenómenos de la electricidad. A una curiosidad frívola y á un diletantismo vanidoso se unieron los estudios serios y profundos de los verdaderos sabios é Inglaterra entró en el camino del progreso en lo que concierne á las ciencias de la naturaleza, realizándose así las predicciones de Bacon (26); entonces se promovió en todas direcciones un espíritu eminentemente materialista que, lejos de se-

ñalarse por desórdenes, esparció en la Gran Bretaña una prosperidad de la que no hubo ejemplo hasta entonces, mientras que en Francia, ese mismo espíritu materialista unido á las teorías mutiladas de un nuevo epicurismo y á una falsa devoción cada vez más grande, trajo esa movilidad y esa fluctuación entre ambos extremos que tan bien caracteriza la época que precedió al advenimiento de Voltaire; en Francia debía, pues, aumentar de día en día la frivolidad, en tanto que en Inglaterra se manifestó sólo durante el período transitorio de los principios espiritualistas de la Revolución á los principios materialistas de la gran época comercial.

«La guerra entre el espíritu cáustico y el puritanismo, dice Macaulay hablando de esta época, se trocó bien pronto en la guerra entre ese espíritu y la moral; todo lo que los hipócritas puritanos habían reverenciado fué menospreciado, y favorecido cuanto proscribieron; los mismos que antes tenían siempre en los labios citas de la Biblia, proferían después las más groseras blasfemias; en poesía, el voluptuoso estilo de Dryden substituyó al de Shakespeare, y entre las dos épocas la hostilidad del puritanismo contra la poesía mundana esterilizó todos los talentos (36). En este tiempo comenzó á darse á las actrices los papeles de mujeres en el teatro, que hasta entonces habían desempeñado los jóvenes del sexo fuerte; las excitaciones al libertinaje de las actrices fueron cada vez mayores y el teatro se convirtió en centro de corrupción; pero la pasión de adquirir igualó y aun sobrepujó bien pronto al amor de los placeres; en esta persecución encarnizada de las riquezas desapareció la honradez; pero, al propio tiempo, una parte de los vicios del siglo precedente y el materialismo del placer fueron reemplazados por el materialismo de la economía política (27); el comercio y la industria se elevaron á una altura que las generaciones anteriores no pudieron presentir; las vías de comunicación mejoraron; las minas, largo tiempo aban-

donadas, fueron explotadas de nuevo; y todo ello con la energía propia de las épocas de creaciones materiales, energía que, cuando es poderosamente excitada, obra favorablemente sobre la voluntad y el espíritu de empresa en todas direcciones; entonces las gigantescas ciudades de Inglaterra empezaron á surgir del suelo ó se desarrollaron de un modo tan grandioso que hicieron de la Gran Bretaña, en el espacio de dos siglos, el país más rico del mundo.

La filosofía materialista encontró un terreno fecundo; sin duda alguna el maravilloso florecimiento del país fué fruto de la influencia de los filósofos y de los físicos que se sucedieron desde Bacon y Hobbes hasta Newton, de igual modo que la Revolución francesa fué preparada por Voltaire; pero se reconocerá fácilmente que la filosofía, penetrando en la vida de la nación, renunció á sí misma; Hobbes completó tan perfectamente el materialismo que después de él no quedó nada por hacer ni que añadir. La filosofía especulativa abdicó su poder, dejando el campo libre á los esfuerzos prácticos. Epicuro quiso con el auxilio de su filosofía ser útil al individuo, y Hobbes trató de activar los progresos de la sociedad entera, no por su filosofía misma, sino por las consecuencias que se deducían de ella; Epicuro procuró ante todo eliminar la religión, y Hobbes utilizó la religión y, en el fondo, hubo de considerar á aquellos que tributaban sus homenajes á la superstición pública como mejores ciudadanos que á los que para alcanzar el mismo objeto necesitaban de las lecciones preliminares de la filosofía; el fin de la fe para las masas se logra más fácilmente cuando las creencias se transmiten de generación á generación que cuando los individuos, antes de ordenar sus ideas religiosas, comienzan por respetar la autoridad y comprender la necesidad de aquéllas; por lo demás, la filosofía es superflua para la economía de la vida social desde que los ciudadanos, aun sin conocerla, practican los preceptos que de

ella se deducen, es decir, cuando se someten en general á la autoridad del Estado; no se sublevan más que con la certidumbre del éxito y, en los tiempos ordinarios, concentran toda su energía y actividad en el mejoramiento de su bienestar material, en la producción de nuevos bienes y en el perfeccionamiento de las instituciones vigentes; la filosofía sólo sirve para mantener este estado de cosas como el mejor y más ventajoso, economizándose evicentemente fuerzas útiles si se consigue hacer entrar á los pueblos por este camino sin necesidad de tener que enseñar filosofía á cada individuo; la filosofía no tiene importancia más que para los reyes, para sus consejeros y para los jefes de la aristocracia, cuyo deber consiste en sostener la marcha regular de los negocios públicos.

Estas consecuencias obligatorias del sistema de Hobbes parecen deducidas de la historia de la civilización moderna de Inglaterra, ¡tan escrupulosamente se ajusta la nación á las reglas de conducta trazadas por aquél! La alta aristocracia reserva para ella sola la libertad de pensamiento unida á un respeto sincero (¿deberíamos decir que *ha llegado á ser sincero*?) á las instituciones eclesiásticas; los hombres de negocios miran como «poco práctico» cualquier duda relativa á las verdades de la religión; parecen no comprender los argumentos contradictorios que provoca el examen teórico de dichas verdades y sienten horror al *germanismo*, más por conservar el orden de la vida actual que porque tengan esperanzas en la vida futura. Las mujeres, los niños y los hombres de temperamento sentimental son en absoluto devotos de la religión; en las capas inferiores de la sociedad, para quienes los refinamientos de la vida sentimental no parecen necesarios, no existe apenas más religión que el temor de Dios y á los sacerdotes; la filosofía especulativa se considera como superflua, por no decir perjudicial; la idea de una filosofía de la naturaleza ha pasado á la física (*natural philosophy*), y un egoísmo mitigado, que se ar-

moniza muy bien con el cristianismo, impera en todas las clases de la sociedad como base única de la moral para los individuos así como para el Estado.

Lejos de nosotros el pensamiento de atribuir á Hobbes sólo la transformación tan original y tan ejemplar de la Inglaterra moderna, que son más bien cualidades vivas y esenciales de ese pueblo en este período de su desarrollo, siendo del conjunto de su situación histórica y material de donde hay que hacer derivar á un mismo tiempo la filosofía de Hobbes y la modificación que se efectúa más tarde en el carácter nacional. De todos modos, nos permitiremos glorificar á Hobbes por haber en cierta manera trazado un cuadro profético de los fenómenos que caracterizan la vida inglesa (28). A menudo la realidad es más paradójica que cualquier sistema filosófico, y la conducta de los hombres encierra más contradicciones de las que un pensador puede acumular con todos sus esfuerzos; la Inglaterra ortodoxo-materialista nos suministra una prueba sorprendente de ello. También en el terreno de las ciencias físicas se vió nacer en esta época la extraña alianza, que aún admira á los sabios del continente, de un sistema materialista con un gran respeto á las doctrinas y á los ritos de la tradición religiosa; dos hombres sobre todo, representan esta tendencia en la generación que siguió inmediatamente á Hobbes: el químico Boyle é Isaac Newton.

La actual generación ve á estos dos hombres separados por un abismo; á Boyle no se le nombra ya más que en la historia de la química y su importancia en la historia de la cultura está hoy casi olvidada, mientras Newton brilla como una estrella de primera magnitud (29); sus contemporáneos no les juzgaron desde el mismo punto de vista que nosotros, y una historia concienzuda destruiría la opinión que en la actualidad es corriente; elogiaría á Newton con menos énfasis de lo que habitualmente se acostumbra y concedería á Boyle un puesto de honor

en los anales de las ciencias; sin embargo, Newton seguirá siendo el más grande de los dos, aunque la aplicación del principio de la gravitación á los movimientos de los cuerpos celestes aparece más bien como un fruto ya maduro de esa época, no siendo, por lo tanto, más que un simple azar el que hizo recoger dicho fruto á un hombre que reunía en tan alto grado el conocimiento de las matemáticas junto con el método del físico y la energía de un trabajo pertinaz. Boyle coincide completamente con Newton en explicar todos los fenómenos naturales por la física y la mecánica, pero aquél, de más edad que éste, puede ser considerado como uno de los que más poderosamente han contribuido á la introducción de los principios materialistas en el estudio de las ciencias físicas; con él inaugura la química una nueva era (30) y acaba de una vez para siempre con la alquimia y las ideas de Aristóteles. Mientras estos dos grandes escrutadores de la naturaleza introducían la filosofía de Gassendi y Hobbes en las ciencias positivas y las hacían triunfar definitivamente gracias á sus descubrimientos, permanecieron sinceramente deístas sin doble intención como Hobbes; pero, como se hallaban preocupados con el mundo de los fenómenos, no pudieron lograr su objeto sin grandes debilidades é inconsecuencias; perdiendo su valor como filósofos han ejercido una influencia mucho más útil en el desarrollo del método de las ciencias físicas; Boyle y Newton tomaron la iniciativa en muchos puntos, pero principalmente acerca de éste: estableciendo una rigurosa distinción entre el campo fecundo de las investigaciones experimentales y el de los problemas trascendentes ó por lo menos inabordables para las ciencias en su estado actual; ambos revelaron el más vivo interés por el método, pero las cuestiones especulativas no les preocuparon apenas; son formalmente empíricos, y esto es verdad sobre todo en lo que se refiere á Newton; no se debe, pues, hacer resaltar en él exclusivamente el pode-

roso genio deductivo, deslumbrados por el prestigio de su principio de la gravitación y de su ciencia matemática.

Roberto Boyle, nacido en 1626, hijo del conde Ricardo de Cork, utilizó su fortuna, que era considerable, viviendo en absoluto para la ciencia; naturalmente triste y melancólico, tomó muy en serio las dudas acerca de la religión cristiana que probablemente harían nacer en su espíritu el estudio de las ciencias físicas y, del mismo modo que trató de combatirlas con la lectura de la Biblia y la meditación, así experimentó también el deseo de atraer á los demás hombres á una reconciliación entre la fe y la ciencia; con este objeto estableció conferencias públicas que motivaron diferentes escritos, particularmente las disertaciones en que Clarke se esforzó en demostrar la existencia de Dios. Clarke, que de la concepción newtoniana del universo había deducido una religión natural, combatió todas las opiniones que no quisieron doblegarse á su sistema y escribió no sólo contra Espinosa y Leibnitz sino también contra Hobbes y Locke, fundadores del materialismo y del sensualismo en Inglaterra; y no obstante, toda esa concepción del universo imaginada por los grandes físicos Boyle y Newton (en que se inspiró concepción tan originalmente combinada con elementos religiosos), descansa en parte sobre el materialismo mismo, limitándose á deducir nuevas consecuencias.

Quando se piensa en el carácter religioso y soñador de Boyle, se admira uno de la rectitud de juicio con que puso en claro todas las sutilezas de la alquimia; no puede negarse que sus teorías de las ciencias físicas ofrecen aquí y allá en la química, y sobre todo en la medicina, rasgos del misticismo que por lo general reinaba todavía en esta época en el dominio de las ciencias, y sin embargo, Boyle llegó á ser el más influyente adversario del misticismo; su *Chemista scepticus*, que por sólo su título declara (1661) la guerra á la tradición, es considerada con justicia



como el principio de una nueva era en la historia de la química; en física hizo los más importantes descubrimientos, que después fueron en parte atribuidos á otros; además, no es posible negar que sus teorías son oscuras é incompletas en muchos conceptos, pero estimulan y preparan los espíritus infinitamente más que dando soluciones decisivas (31).

Lo que, á pesar de todos sus defectos naturales, le guiaba de un modo tan seguro era, ante todas cosas, su ardiente odio contra la fraseología y la falsa ciencia de los escolásticos y su confianza exclusiva en cuanto veía ante él y podía mostrar á todo el mundo como resultado de sus experimentos (32). Fué uno de los primeros miembros de la *Royal Society* fundada por Carlos II, y sin duda alguna trabajó enérgicamente más que todos juntos en el espíritu de dicha fundación; llevaba un diario en el que puntualizaba sus experimentos y no olvidaba jamás, cuando hacía algún descubrimiento por poco importante que fuese, manifestárselo á sus colegas y á otros hombres competentes para que lo juzgasen con sus propios ojos; este modo de proceder le hace acreedor á un puesto en la historia moderna de las ciencias físicas, que no habrían podido alcanzar el alto grado á que han llegado si no hubiesen comprobado sin cesar unos experimentos con otros.

Esta tendencia á la experimentación está solidamente apoyada en la concepción materialista de la esencia de los cuerpos de la naturaleza; en este concepto importa señalar su disertación acerca del *Origen de las formas y de las cualidades*; nombra allí una serie de adversarios de Aristóteles de los cuales había utilizado todas las obras; no obstante, el libro que le ha sido más provechoso es el resumen, pero muy importante, del *Compendium* de la filosofía de Epicuro por Gassendi; Boyle lamenta no haberse apropiado antes esas ideas (33); hallamos el mismo elogio de la filosofía de Epicuro en otras disertacio-

nes de Boyle, el cual, á decir verdad, protesta de la manera más viva contra las consecuencias ateas de dicha filosofía; hemos visto, á propósito de Gassendi, que puede ponerse en duda la sinceridad de su protesta, mas en cuanto á la sinceridad de Boyle es incuestionable: compara el universo al artístico reloj de Strasbourg; el universo es para él un gran mecanismo moviéndose según leyes fijas, pero como el reloj de Strasbourg debe tener un autor inteligente. Entre todos los elementos del epicurismo, Boyle rechazó particularmente la teoría empedocliana que hace nacer la apropiación de la no apropiación; su concepción del mundo, idéntica á la de Newton, funda la teología en el mecanicismo; no podríamos afirmar si influyeron en Boyle sus relaciones con su joven contemporáneo Newton, que tenía también en grande estima á Gassendi, ó si por el contrario Newton tomó mucho de Boyle; bástenos decir que ambos sabios coincidieron en hacer de Dios el motor primero de los átomos y que, mucho después, admiraron en la marcha de la naturaleza la intervención modificadora de Dios; pero, por regla general, explican todo cuanto ocurre en la naturaleza según las leyes mecánicas del movimiento de los átomos.

La indivisibilidad, que ha valido á los átomos el nombre que les dió Demócrito, es la propiedad que los modernos tienen por lo general en poco, pues ó bien se reproduce el argumento de que Dios, que ha creado los átomos, puede también dividirlos, ó se invoca ese relativismo que con tanta claridad se manifiesta en Hobbes; hasta en los elementos del mundo corporal no se admite ya lo infinitamente pequeño absoluto. Boyle no se inquieta apenas por esto y da á su teoría el nombre de *philosophia corpuscularis*; pero se halla lejos de adherirse á las grandes modificaciones que Descartes introdujo en el atomismo; admite la impenetrabilidad de la materia y, al contrario que Descartes, la existencia del vacío; esta cuestión suscitó una polémica bastante acerba entre él

y Hobbes que no veía el espacio vacío de aire, sino un aire más sutil. Boyle atribuye al más pequeño fragmento de la materia su forma determinada, su volumen y su movimiento y, cuando muchos de estos pequeños fragmentos se reúnen, hay todavía que tener en cuenta su posición en el espacio y el orden en que se combinan; de las diferencias de estos elementos se deducen en seguida, como en Demócrito y Epicuro, las diferentes impresiones de los cuerpos en los órganos sensibles del hombre; sin embargo, Boyle evita siempre seguir más adelante en las cuestiones psicológicas; no se ocupa, son sus palabras, más que del mundo tal como debió de ser la tarde del penúltimo día de la creación, es decir, en tanto que podemos estrictamente considerarle como un sistema de objetos corporales.

El nacimiento y la muerte de las cosas no son para Boyle, como para los atomistas de la antigüedad, más que la reunión ó separación de las partes, y estudia desde el mismo punto de vista (siempre con la reserva de los milagros) (35) los procesos de la vida orgánica (36). La aserción general de Descartes, de que en el momento de la muerte no sólo abandona al cuerpo la fuerza motora del alma sino que también se aniquilan sus partes internas, está confirmada por Boyle, que aduce en su apoyo algunas pruebas fisiológicas y demuestra que numerosos fenómenos, antes atribuidos á la actividad del alma, son de naturaleza puramente corporal; con la misma claridad combate, como uno de los primeros jefes de la tendencia médico-mecánica, la teoría vulgar de los remedios y venenos, la cual considera como una virtud y propiedad especial de estos últimos el influjo que ejercen en el cuerpo humano, por ejemplo, provocar el sudor, aturdir, etc., siendo así que el efecto producido no es más que el resultado de la unión de las propiedades generales de esas materias con la conformación del organismo; hasta al vidrio machacado se le ha atri-

buido cierta propiedad deletérea (*facultas deletaria*) en lugar de atenerse sencillamente al hecho de que las partículas de vidrio lesionan los intestinos. En una serie de pequeñas disertaciones, Boyle, cuyo celo por las cuestiones metódicas era casi tan vehemente como por las investigaciones positivas, trató de demostrar la naturaleza mecánica del calor, del magnetismo, de la electricidad y las modificaciones de los cuerpos compuestos; aquí se ve obligado á atenerse con frecuencia, lo mismo que Epicuro aunque con nociones más claras, á la discusión de las simples posibilidades; pero esas discusiones bastan para hacerle llegar lo más cerca del objeto, que consiste en eliminar las cualidades ocultas y las formas substanciales, realizando el pensamiento de una causalidad visible en todo el dominio de los fenómenos naturales.

Menos compleja, pero más intensa, fué la acción de Newton para establecer una teoría mecánica del universo; más moderado en su teología que Boyle aunque sospechoso de socinianismo (a) por los ortodoxos, Newton en su edad avanzada y cuando su inteligencia comenzaba á declinar, cayó en las especulaciones místicas sobre la Apocalipsis de San Juan, que contrastan tan singularmente con sus grandes descubrimientos científicos; su vida, hasta la conclusión de su gran obra, había sido la vida apacible y silenciosa de un sabio con todo el ocio preciso para desenvolver su prodigiosa habilidad matemática y para completar con tranquilidad sus vastos y grandiosos trabajos; recompensados de improviso sus esfuerzos por un empleo brillante (37), vivió todavía largos años sin añadir cosa alguna de importancia á los trabajos que fueron su gloria. En su infancia parece que se distinguió por sus disposiciones para la mecánica; silencioso y enfermo, no sobresalió en las clases ni mostró ninguna aptitud para ejercer la profesión de sus padres; pero

(a) Sistema herético fundado por Fausto Socino.

cuando á los diez y ocho años (1660) entró en el colegio de Cambrigde, admiró bien pronto á sus maestros por la originalidad y prontitud con que se apropiaba los teoremas de la geometría; pertenece, pues, á la serie de inteligencias en cierto modo organizadas para las matemáticas, espíritus tan numerosos en el siglo XVII, como si la raza europea se hubiese desarrollado en ese sentido por un impulso general. Por otra parte, un examen profundo de los resultados obtenidos por Newton manifiesta que fueron casi siempre fruto de un trabajo matemático, ingenioso y perseverante; desde el año 1664 Newton imaginó su cálculo diferencial que publicó veinte años después, cuando Leibnitz amenazaba arrebatárle la gloria de esta invención; llevó casi el mismo tiempo consigo la idea de la gravitación; pero en tanto que sus fluxiones probaron en seguida brillantemente su eficacia en los cálculos, necesitaba todavía, para demostrar que una misma ley rige la caída de los cuerpos terrestres y la atracción de los cuerpos celestes, una fórmula matemática cuyas premisas, por el momento, faltaban.

La placidez con que Newton guardó tan largo tiempo en sí mismo sus dos grandes descubrimientos, el uno para utilizarle en silencio y el otro para dejarle madurar, merecen nuestra admiración y recuerdan la paciencia y perseverancia no menos asombrosa de su ilustre precursor Copérnico. Otro detalle contribuye á darnos á conocer el gran carácter de Newton, y es que publicó aisladamente su descubrimiento de la correlación entre la ley de la caída de los cuerpos terrestres y la de las órbitas elípticas de los cuerpos celestes cuando estuvo seguro de la verdad y completó sus cálculos, insertándolo sencillamente en la grandiosa obra de sus *Principios*, donde dilucidaba de un modo general todas las cuestiones matemáticas y físicas relativas á la gravitación; así pudo con justicia dar á esta publicación el ambicioso título de *Principios matemáticos de filosofía natural*.

Un último hecho, relativo al mismo filósofo, tuvo una importancia todavía más considerable. Ya hemos dicho que Newton estaba lejos de ver en la atracción esa «fuerza esencial de toda materia», por la que hoy se le glorifica de haber hecho tal descubrimiento; pero contribuyó á que se admitiera la atracción universal dejando por completo á un lado las conjeturas aún no en sazón ni muy claras acerca de la causa material de la atracción, y sólo se atuvo á lo que podía demostrar, es decir, á las causas matemáticas de los fenómenos, en la hipótesis de un principio cualquiera de relación que obra en razón inversa del cuadrado de las distancias sea la que fuere la naturaleza física de dicho principio. Llegamos á una de las épocas más importantes de la historia del materialismo; para darle mayor claridad hemos de añadir algunas reflexiones acerca de los verdaderos resultados debidos á Newton.

Estamos hoy de tal suerte habituados á la idea abstracta de fuerza, ó más bien á una idea vagando en una obscuridad mística entre la abstracción y la intuición concreta, que no vemos nada de extraño en hacer obrar á una molécula de materia sobre otra sin contacto inmediato alguno; hasta se puede uno imaginar haber enunciado una tesis eminentemente materialista cuando se dice que «no hay fuerza sin materia», y sin embargo, al través del vacío, se hacen obrar tranquilamente moléculas de materia sobre otras sin lazo material de ningún género; los grandes matemáticos y físicos del siglo XVII estaban muy distantes de esta idea, eran verdaderos materialistas en el sentido del materialismo antiguo y no admitían más acción que la que se ejerce por el contacto inmediato de las moléculas; el choque de los átomos ó la atracción con ayuda de moléculas corvas, es decir, una simple modificación del choque, era la imagen primitiva de todo mecanismo, y la ciencia entera tendía hacia la mecánica. En dos casos importantes la ley formulada por

los matemáticos sobrepusieron la explicación física: en las leyes de Keplero y en la ley de la caída de los cuerpos descubierta por Galileo, estas leyes indujeron á todo el mundo científico á preguntarse ansiosamente cuál era la causa, la causa física naturalmente, explicable por la mecánica, es decir, la causa de la caída de los cuerpos y del movimiento de los cuerpos celestes por el choque de los corpúsculos; la «causa de la gravitación» fué sobre todo, antes como después de Newton, el objeto favorito de la física teórica.

En el terreno general de la especulación física se presentaba naturalmente á primera vista la idea de la identidad esencial de las dos fuerzas, no habiendo en realidad para las hipótesis del atomismo más que una sola fuerza fundamental en todos los fenómenos de la naturaleza; pero esta fuerza obraba en formas y circunstancias diversas y, desde entonces, no se satisfizo ya con las inseguras posibilidades de la física epicúrea, se exigió la construcción, la prueba y la fórmula matemática, siendo en la observación lógica de esta condición en lo que consiste la superioridad de Galileo sobre Descartes, y de Newton y Huyghens sobre Hobbes y Boyle, los cuales se complacían en explicar prolijamente cómo pudiera ser; y así, gracias á los esfuerzos de Newton, ocurrió que por tercera vez la construcción matemática sobrepusieron á la explicación física y, en esta ocasión, tal circunstancia había de adquirir un valor que ni el mismo Newton presintió. Esta gran generalización, que se celebra contando la anécdota de la caída de la manzana (38), no fué de ninguna manera el punto principal en el descubrimiento de Newton; sin contar la influencia de la teoría, que ya hicimos resaltar antes, tenemos bastantes indicios para creer que la extensión de la idea de la gravitación en los espacios del universo no estaba muy distante de los espíritus; hasta en la antigüedad se había ya conjeturado que la luna caería en la tierra si no estuviese retenida en el

espacio por su movimiento de revolución (39). Newton conocía la combinación de las fuerzas (40) y, desde entonces, no tuvo más que dar un paso para llegar á esta hipótesis: la luna cae realmente en dirección de la tierra, de esta caída y de un movimiento rectilíneo en la dirección de la tangente se compone el movimiento de la luna.

Considerado como obra personal de un poderoso genio científico, el pensamiento en sí mismo es aquí menos importante que la crítica que provocó; sabido es, que Newton dejó á un lado sus cálculos, que no estaban perfectamente de acuerdo con el movimiento de la luna; sin renunciar en absoluto á su idea fundamental, parece ser que buscó la causa de la diferencia que encontraba entre los hechos y sus conclusiones, en alguna acción que le era desconocida; pero no pudiendo completar su demostración sin conocer exactamente la fuerza perturbadora, la cosa quedó así por el momento hasta que más tarde, midiendo un grado del Meridiano, probó Picard (1670) que la tierra era mayor de lo que hasta entonces se había creído y, la rectificación de este factor, dió á los cálculos de Newton la precisión que deseaba.

De gran importancia, tanto por la demostración como por las consecuencias que después se dedujeron, fué la hipótesis de Newton de que la gravitación de un cuerpo celeste no es más que la suma de la gravitación de toda la masa de que se compone; resultaba inmediatamente de ello que las masas terrestres gravitan mutuamente las unas hacia las otras y, además, que dicha fuerza se halla del mismo modo en sus más pequeñas moléculas; así nació la física molecular; la generalización era aquí tan inmediata que se hizo palpable á todos los partidarios del atomismo ó de la teoría corpuscular; la acción del todo no podía ser más que la suma de las acciones de sus partes; pero, creyendo que precisamente el atomismo debiera haber hecho imposible esta teoría supuesto que aquél se funda en el choque de los átomos, mientras que aquí se

trata de «atracción», se confunde de nuevo lo que desde Kant y Voltaire conocemos como la «doctrina de Newton» con la opinión real de Newton en estas cuestiones.

Es preciso recordar cómo Hobbes había transformado ya el atomismo; su relativismo respecto á los átomos tuvo por resultado en física la distinción más claramente establecida entre el éter y la materia «ponderable»; Hobbes piensa que puede haber cuerpos bastante pequeños que escapen á nuestros sentidos y que merecen desde cierto punto de vista el nombre de átomos; no obstante, al lado de estos átomos hay que admitir otros que son comparativamente más pequeños todavía, al lado de esta segunda serie una tercera serie de átomos todavía más pequeños, y así sucesivamente hasta el infinito. La física no utilizó en un principio más que el primer anillo de esta cadena, tanto para descomponer los elementos de todos los cuerpos en átomos pesados, es decir, sometidos á la gravitación, como para admitir después otros átomos infinitamente más sutiles, sin pesantez apreciable y, sin embargo, materiales y sometidos á las mismas leyes del choque, del movimiento, etc.; se buscaba la causa de la pesantez en esos átomos, y ningún físico eminente pensaba entonces en otra especie de causa que en la del mecanismo del movimiento del choque. No era, pues, sólo Descartes quien deducía la pesantez del choque de los corpúsculos etéreos; en nuestros días se tiene la costumbre de juzgar muy severamente sus audaces hipótesis, comparándolas con las demostraciones de un Huyghens y de un Newton, pero se olvida reconocer lo que es incuestionable, y es que esos hombres están de acuerdo con Descartes en la concepción de los fenómenos naturales, concepción unitaria, mecánica, visiblemente mecánica, y que, además, todos habían pasado por la escuela de Descartes.

Se consideraba sencillamente como absurda la hipótesis hoy dominante de la acción á distancia y, en este concepto, Newton no constituía una excepción, pues de-

clara muchas veces en el transcurso de su gran obra que por motivos metódicos deja á un lado las causas físicas desconocidas de la pesantez, pero que no duda de su existencia; advierte, por ejemplo, que considera las fuerzas centrípetas como atracciones, «aunque quizá, si queremos emplear el lenguaje de la física, debieran más bien llamarse choques (*impulsus*)» (41). Además, cuando el celo de sus partidarios se ofuscó hasta ver en la pesantez la fuerza fundamental de toda materia, lo que excluía toda otra explicación mecánica por el choque de moléculas «imponderables», Newton se vió precisado en 1717, en el prefacio de la segunda edición de su *Óptica*, á protestar formalmente contra semejante teoría. Aun antes de que hubiera aparecido esta última declaración de Newton, su gran predecesor y contemporáneo Huyghens afirmó que no podía creer que Newton considerara la pesantez como una propiedad esencial de la materia, y el mismo Huyghens sostiene categóricamente en el primer capítulo de su disertación acerca de la luz que en la verdadera filosofía las causas de todos los efectos naturales deben ser explicadas con razones mecánicas (*per rationes mechanicas*). Ahora se ve la conexión de esas ideas y se comprende que hasta hombres como Leibnitz y Juan Bernouilli hayan rechazado el nuevo principio; Bernouilli se obstinó en inquirir si, en las teorías de Descartes, podría encontrarse una construcción matemática que satisficiera igualmente á los hechos (42); ninguno de estos hombres quiso separar la matemática de la física y, desde el punto de vista de la pura física, no pudieron comprender la teoría de Newton.

Aquí se presentó la misma dificultad que había encontrado la teoría de Copérnico, y no obstante, este caso difiere del otro en un punto de vista esencial; en ambos se trataba de vencer una preocupación de los sentidos; pero en lo que toca al movimiento de rotación de la tierra se podía recurrir á esos mismos sentidos para convencer-

se de que experimentamos un movimiento relativo y no absoluto; sin embargo, era preciso aceptar una teoría física que contradecía y contradice aun hoy (43) el principio de toda física: la evidencia sensible. Newton mismo participaba como hemos visto de esta repugnancia, pero separaba resueltamente la construcción matemática, que podía dar, de la construcción física que no encontraba; de esta suerte se hizo, á pesar suyo, el fundador de una nueva concepción del universo que contenía en sus primeros elementos una contradicción flagrante; diciendo: *hypotheses non fingo*, derribaba el antiguo principio del materialismo teórico en el momento en que este principio debía triunfar de la manera más brillante (44).

Ya hemos dicho que el verdadero mérito de Newton estaba ante todo en su demostración matemática, que es una obra completa. El pensamiento de que podían explicarse las leyes de Keplero por una fuerza central, obrando en razón inversa del cuadrado de las distancias, había surgido simultáneamente en el espíritu de muchos matemáticos ingleses (45); Newton no sólo fué el primero que lo consiguió, sino que encontró también para el problema una solución tan grandiosa, tan general y tan positiva, difundiendo, por decirlo así, tal cantidad de luminosos rayos en todas las partes de la mecánica y de la física que hicieron de sus *Principios* un libro admirable, aun cuando la tesis fundamental de su nueva teoría no hubiese sido confirmada de un modo tan brillante como en realidad lo fué; su ejemplo pareció deslumbrar por completo á los matemáticos y físicos ingleses que, privados durante largo tiempo de toda originalidad, dejaron á los franceses y alemanes la dirección de las ciencias físicas y matemáticas.

El triunfo de las matemáticas puras hizo nacer de un modo extraño una física nueva; es preciso advertir que un lazo puramente matemático entre dos fenómenos, tales como la caída de los cuerpos y el curso de la luna, no podía conducir á esta gran generalización más que en

virtud de la hipótesis de una causa material de los fenómenos, común y obrando en toda la extensión del universo; la historia ha eliminado esta causa material desconocida y sustituido con la ley matemática [la causa física; el choque de los átomos se cambió por un pensamiento unitario que, como tal, gobierna al mundo sin intermediario material alguno; lo que Newton declaraba demasiado absurdo para que cupiese en cualquier cerebro de filósofo, la armonía del universo, ¡la posteridad lo proclama como el gran descubrimiento de Newton! Y, bien considerado, es efectivamente descubrimiento suyo, porque esta armonía es la misma, ya sea que una materia sutil y penetrante la realice en todas partes conforme á las leyes del choque, ó bien que los átomos sin intermediario material ejecuten su movimiento según la ley matemática; si en este último caso se quiere eliminar «lo absurdo», es preciso descartar la idea de que una cosa obra allí donde no está, es decir, que el concepto total de átomos obrando los unos sobre los otros, se desmorona como una invención del antropomorfismo y el concepto de causalidad en sí mismo habrá de tomar una forma más abstracta.

El matemático inglés Cotes, que en el prefacio de la segunda edición de los *Principios* (1713), publicada merced á sus cuidados, colocaba la pesantez como la propiedad fundamental de la materia, añadiendo á este pensamiento, que predominó después, una filípica contra los materialistas que hacen nacer todo por necesidad y nada por la voluntad del Creador; concede la superioridad al sistema de Newton, porque este sistema todo lo hace provenir de la completa voluntad y libertad de Dios; las leyes de la naturaleza, según Cotes, ofrecen numerosos indicios del designio más sabio, pero ninguna huella de necesidad.

No había transcurrido medio siglo cuando Kant, en su *Historia universal de la naturaleza* (1755), popularizó la doctrina de Newton, añadiendo la audaz teoría que hoy

se designa con el nombre de hipótesis Kant-Laplace; en el prefacio de esta obra Kant reconoce que su teoría se parece mucho á las de Epicuro, Leucipo y Demócrito; nadie pensaba ya en ver en la atracción universal, entre elementos materiales, otra cosa que un principio mecánico, y hoy los materialistas se complacen en asignar al sistema newtoniano del mundo el papel que, hasta la mitad del siglo XVIII, se concedió al antiguo atomismo; es la teoría que ha hecho nacer todas las cosas de la necesidad en virtud de una propiedad común de la materia.

La influencia de las ideas religiosas de Newton y Boyle se separó fácil y rápidamente de la de sus descubrimientos científicos en la acción que sus trabajos ejercieron en el progreso de la cultura general; sin embargo, aquella pareció dejarse sentir en Inglaterra, donde desde los primeros tiempos se dió como producto indígena una mezcla singular de fe y materialismo; el carácter conservador de esos dos hombres pudo hasta cierto punto ser el resultado del tiempo y las circunstancias en que ambos vivieron; según la interesante observación de Buckle, la época revolucionaria y principalmente las violentas conmociones políticas y sociales de la primera revolución inglesa, tuvieron una influencia considerable y profunda en el ánimo de los escritores, quebrantando sobre todo el respeto á la autoridad y despertando el escepticismo (46); así, el escepticismo de Boyle en química, le parece á Buckle fruto de ese tiempo, tanto más cuanto que bajo Carlos II continuó sin interrupción el movimiento revolucionario, por lo menos en el terreno de las investigaciones experimentales que se prosiguieron con un ardor creciente; por otra parte, se debe notar que los más importantes descubrimientos de Boyle y Newton se hicieron precisamente en el período de relativa tranquilidad y reacción, comprendido entre las dos revoluciones de 1648 y 1688, siendo además, personalmente, poco afectos á la política (47).

Las luchas políticas tuvieron un influjo mayor en la vida del hombre que, después de Bacon y Hobbes, puede considerarse como el jefe más eminente del movimiento filosófico de Inglaterra, del hombre que sobrepujó á sus dos predecesores por la acción que había de ejercer en los filósofos del continente.

Jonh Locke, nacido en 1632, y jefe de los sensualistas ingleses, interesa en muchos conceptos en la historia del materialismo; colocado por su edad entre Boyle y Newton, puso á prueba su grande actividad después de terminar Newton sus trabajos más importantes y, los acontecimientos que trajeron y acompañaron á la revolución de 1688, tuvieron una gran influencia en su carrera literaria. Para Locke, como para Hobbes, sus relaciones con una de las primeras familias de Inglaterra decidieron de su porvenir; lo mismo que Hobbes, estudió filosofía en la Universidad de Oxford y durante sus estudios concibió un sentimiento de desdén hacia la escolástica, que se manifestó más tardíamente en Hobbes; Descartes, al que conoció por aquel entonces, ejerció sobre él cierta influencia, pero bien pronto se entregó á la medicina y poco después entró de médico en casa de lord Ashley, que fué más tarde conde de Shaftesbury. Entendió la medicina como el célebre Sydemham, que trabajaba entonces en la reforma del arte médica, degenerada en Inglaterra, y, como hizo más tarde Boerhaave en los Países Bajos, en su profesión se manifestó como un hombre de buen sentido, igualmente alejado de la superstición y de la metafísica; también cultivó con entusiasmo las ciencias físicas; y así vemos en las obras de Boyle un registro que durante muchos años llevó con Locke, y el cual encierra observaciones hechas en el aire por medio del barómetro, del termómetro y del higrómetro; pero lord Ashley llamó la atención de Locke hacia las cuestiones políticas y religiosas y este filósofo las estudió á partir de este momento con tanto celo como constancia.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

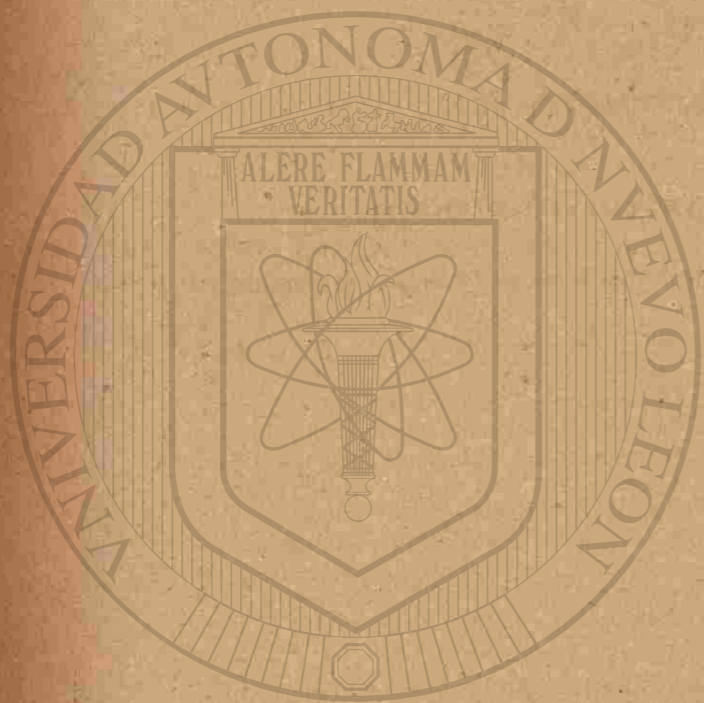
«Todo movimiento es pasivo con relación al cuerpo que da el impulso, y activo con relación al cuerpo del cual, ese movimiento, determina el cambio de posi-

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

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

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

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



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## CUARTA PARTE

EL MATERIALISMO DEL SIGLO XVIII

### CAPÍTULO PRIMERO

#### **Influencia del materialismo en Francia y Alemania.**

Inglaterra es el país clásico del materialismo y de la fusión de las ideas religiosas y materialistas.—Materialistas ingleses del siglo XVIII: Hartley.—Priestley.—El escepticismo en Francia: la Mothe le Vayer.—Pierre Bayle.—Principio de relaciones intelectuales entre Inglaterra y Francia.—Voltaire: sus esfuerzos para hacer prevalecer el sistema de Newton.—Su actitud frente al materialismo.—Shaftesbury.—Diderot.—Sus relaciones con el materialismo; se une á Robinet que modifica el materialismo.—Estado intelectual de Alemania.—Influencia de Descartes y de Espinosa.—Influencia inglesa.—*La Correspondencia acerca de la esencia del alma.*—Diversas huellas del materialismo.

El materialismo moderno se organizó por vez primera como sistema en Francia, mas no por eso deja de ser Inglaterra la tierra clásica de la concepción materialista del mundo; el terreno había sido ya preparado por Roger Bacon y por Occam; Bacon de Verulamio, á quien para llegar al materialismo sólo le faltó un poco de lógica y claridad, fué por completo el hombre de su tiempo y su nación, y Hobbes, el más lógico de los materialistas modernos, debió por lo menos tanto á las tradiciones inglesas como á los ejemplos de Gassendi el camino que hubo de seguir. Sin duda Newton y Boyle volvieron á poner la máquina material del universo bajo la dirección de un creador inmaterial, pero la concepción mecánica y materialista de los fenómenos de la naturaleza echó raíces tan-

to más vigorosas y profundas cuanto que llegó á ponerse de acuerdo con la religión, invocando al inventor divino de la gran máquina; esta mezcla singular de fe religiosa y de materialismo se ha conservado en Inglaterra hasta nuestros días; basta recordar al piadoso sectario Faraday, que debió sus grandes descubrimientos principalmente á la viva imaginación con que se representaba los fenómenos de la naturaleza y á la lógica con que supo aplicar el principio mecánico en todas las cuestiones de física y química:

Inglaterra tuvo también sus materialistas especiales hacia mediados del siglo XVIII, mientras que en el continente los materialistas franceses apasionaban los ánimos. El médico David Hartley publicó en 1749 una obra en dos volúmenes que produjo mucha sensación; tenía el título singular de *Consideraciones acerca del hombre, su estructura, sus deberes y sus esperanzas*; el autor entendía por esta última palabra las «esperanzas» de una vida futura; este libro contiene una parte fisiológica, ó si se quiere psicológica, y otra teológica, siendo, sobre todo esta última, la que conmovió la opinión. Hartley era muy versado en las cuestiones teológicas; hijo de un eclesiástico, hubiera él mismo seguido la vocación de su padre si la repugnancia á los 39 artículos no le hubiese impulsado á la medicina; no era, pues, «hobbeista» en materia de religión, sin que esta repugnancia constituyese un obstáculo; su libro nos da á conocer sus escrúpulos; en él defiende los milagros y la Biblia, habla extensamente de la vida futura, ¡pero pone en duda la eternidad de las penas del infierno! Era esto minar la jerarquía por su base y arrojar al propio tiempo una sombra importuna de herejía en sus demás opiniones.

En la parte fisiológica de su libro, Hartley trata de referir por completo el pensamiento y la sensación humanos á vibraciones del cerebro, y no se puede negar que el materialismo ha bebido copiosamente en esta teo-

ría; pero en el espíritu de Hartley esta concepción no peca contra la ortodoxia, pues divide concienzudamente al hombre en dos partes: cuerpo y alma; el cuerpo es el instrumento del alma y el cerebro el instrumento de la sensación y del pensamiento. También otros sistemas, dice, admiten que toda modificación del espíritu va acompañada de una modificación correspondiente del cuerpo; su sistema, fundado en la doctrina de la asociación de las ideas, se satisface con dar una teoría completa de las modificaciones cerebrales que les corresponden. La doctrina de la asociación de las ideas, como fundamento de las operaciones intelectuales, existe ya en germen en Locke; un eclesiástico, el reverendo Gay (1), fué el predecesor inmediato de Hartley tratando de explicar todos los fenómenos psíquicos por medio de las asociaciones; sobre esta base se ha conservado la psicología en Inglaterra hasta nuestros tiempos; pero nadie puede dudar seriamente de que esas asociaciones mismas no tengan por fundamento hechos precisos que se desarrollan en el cerebro, ó, para hablar con más circunspección, que no vayan acompañados de funciones correspondientes del cerebro; Hartley no aporta en esta cuestión más que la teoría fisiológica, y precisamente fué esta circunstancia la que en realidad, á pesar de todas sus protestas, hizo de él un materialista.

En efecto, en tanto que se hable de las funciones del cerebro de un modo vago y general, se puede dejar al espíritu manejar á voluntad su instrumento sin que haya en esto ninguna contradicción manifiesta; pero desde el momento en que se piensa llevar el principio general hasta sus últimas consecuencias, se ve que el cerebro material está también sometido á las leyes de la naturaleza material; las vibraciones, tan inofensivas en la apariencia, que acompañan al pensamiento, se revelan ahora como los efectos de un mecanismo que, puesto en movimiento por una causa exterior, debe funcionar hasta el

fin según las leyes del mundo material (2). No se llega de un salto al atrevido pensamiento de Kant: que una serie de actos puede ser absolutamente necesaria como fenómeno, mientras que como «cosa en sí» descansa en la libertad. Cuando se trata de las funciones del cerebro la necesidad se impone inevitablemente, y la necesidad de la acción psicológica es la consecuencia inmediata; Harley reconoció esta consecuencia, pero pretende no haberla reconocido más que después de haberse ocupado durante muchos años de la teoría de las asociaciones y la aceptó con repugnancia; del mismo modo un punto que Hobbes trató con entera claridad y sin preocupación alguna, punto que Leibnitz dilucidó en el sentido de un juicioso determinismo sin encontrar en él nada de hostil á la religión, embarazó extraordinariamente al «materialista» Hartley, quien se defendió diciendo que no negaba el libre albedrío en los actos, es decir, la responsabilidad. Con no menos celo trató de probar que reconocía también la eternidad real de las penas del infierno, es decir, su duración inmensamente prolongada y su extrema intensidad, que bastan para aterrar á los pecadores y para que aparezca como un beneficio incomparable la salvación prometida por la Iglesia.

La obra principal de Hartley ha sido traducida al francés y al alemán, pero con una notable diferencia; ambos traductores encuentran que la obra se compone de dos partes heterogéneas; el alemán considera la parte teológica como la más importante y sólo da un extracto muy conciso de la teoría de las asociaciones (3); el francés se atiene, sobre todo, á la explicación de las funciones psicológicas y deja á un lado la teología; el sucesor de Hartley, Priestley, siguió el ejemplo del traductor francés y, más atrevido que su antecesor, aunque también teólogo, eliminó por completo la parte teológica (4) modificando la obra de Hartley. Priestley tuvo numerosas disputas, y es indudable que su «materialismo» des-

empeñó un gran papel en los ataques de sus adversarios, pero no se ha de olvidar que irritó á ortodoxos y conservadores por otros motivos muy diversos; predicador de una comunidad de disidentes, tuvo bastante tiempo para entregarse al estudio de las ciencias físicas; se sabe que fué también uno de los más ardientes é intrépidos defensores del racionalismo, que publicó una obra en dos volúmenes acerca de las *Falsificaciones del cristianismo*, entre las cuales incluye el dogma de la divinidad de Jesucristo, y en otra obra expuso y proclamó la religión natural (5). Liberal en política como en religión, vituperó al gobierno en sus escritos y atacó, sobre todo, las instituciones eclesiásticas y los privilegios del clero anglicano; ahora se comprenderá sin esfuerzo que tal hombre hubo de atraerse persecuciones aunque no hubiese escrito que las sensaciones son funciones del cerebro.

Hagamos resaltar todavía un rasgo característico del materialista inglés; el jefe y orador de los incrédulos no era entoces Hartley el materialista, como pudiera creerse, sino Hume el escéptico, hombre cuyos conceptos lo suprimen todo á la vez, el materialismo, el dogma de la religión y la metafísica; Priestley escribió contra él colocándose en el punto de vista de la teología y del deísmo, absolutamente como los racionalistas alemanes escribieron en la misma época contra el materialismo; Priestley combatió también el *Sistema de la naturaleza*, el principal documento del materialismo francés; pero en esta obra la refutación del ateísmo le llevó, ciertamente, mucho más que el deseo de demostrar la teoría materialista; la completa sinceridad de todos estos ataques está demostrada, no sólo por el tono de entera convicción con que á ejemplo de Boyle, Newton y Clarke ponderaba al universo como la obra maestra de un creador consciente, sino por el ardor perseverante con que (como después Schleiermacher) trabajaba por purgar la religión de supersticiones y atraer á los espíritus que estaban alejados de ella.

En Alemania, donde había entonces un gran número de teólogos racionalistas, se leían cuidadosamente los escritos de Hartley y Priestley, pero se atenían á su teología más que á su materialismo; en Francia, donde faltaba esta escuela de graves y piadosos racionalistas, sólo podía ejercer influencia el materialismo inglés, pero en tal concepto este país no tenía necesidad de estimulante científico alguno; aquí se desenvolvía en parte, por efecto de influencias inglesas anteriores, un espíritu que pasaba atrevidamente por alto los defectos que pudiera tener la doctrina materialista y que, sobre una base improvisada de hechos y teorías tomados á las ciencias físicas, había levantado un edificio de temerarias conclusiones.

La Mettrie escribía en la misma época que Hartley y el *Sistema de la naturaleza* encontró un antagonista en Priestley; estos hechos prueban claramente que Hartley y Priestley no tuvieron gran influjo en el progreso general del materialismo en otros países, aunque su significación ofrezca bastante interés en el desarrollo de las ideas materialistas de Inglaterra.

Del mismo modo que el carácter nacional de los ingleses determinó una inclinación al materialismo, así el sistema filosófico preferido en todos los tiempos por los franceses es evidentemente el escepticismo; el piadoso Charron y Montaigne, hombre de mundo, están de acuerdo para minar el dogmatismo, y en esta tarea tienen por sucesores á la Mothe le Vayer y Pedro Bayle; en el intervalo Descartes y Gassendi abrieron las vías para la concepción mecánica de la naturaleza; la tendencia al escepticismo continuó tan enérgica en Francia que hasta los materialistas del siglo XVIII, que se consideran como los más atrevidos y avanzados, se alejan mucho del exclusivismo sistemático de Hobbes y parece no servirles el materialismo nada más que para tener en jaque á la fe religiosa; Diderot comenzó su guerra contra la Iglesia bajo las banderas del escepticismo, y la Mettrie mismo,

como todos los franceses del siglo XVIII que se unieron estrechamente al materialismo dogmático de Epicuro, se decía pirrónico y declaraba que Montaigne había sido el primer francés que se atrevió á pensar.

La Mothe le Vayer era miembro del Consejo de Estado bajo Luis XIV y preceptor del que fué más tarde el (regente) duque de Orleans; en sus «cinco diálogos» preconiza la fe á expensas de la teología y, mostrando que la pretendida ciencia de los filósofos y de los teólogos es nula, no cesa de representar él mismo la duda como escuela preparatoria de sumisión á la religión revelada; pero el tono de sus obras difiere mucho del de un Pascal, cuyo escepticismo primitivo se trocó finalmente en un odio implacable contra los filósofos y cuyo respeto á la fe era no sólo sincero, sino también estrecho y fanático. Sabido es que Hobbes había exaltado la fe para atacar á la teología; si la Mothe no era un Hobbes, no era seguramente un Pascal; en la corte pasaba por incrédulo, y sólo se sostuvo allí por la irreprochable austeridad de su conducta, por su discreción y por la fría superioridad de sus maneras; sus escritos favorecieron las luces y el progreso y, la consideración que gozaba sobre todo en las clases elevadas, aumentó el efecto producido por sus obras.

La influencia de Pedro Bayle fué más considerable; hijo de padres calvinistas, se dejó en su juventud convertir por los jesuitas, pero no tardó en volver al protestantismo; las medidas rigurosas tomadas por Luis XIV contra los protestantes le obligaron á refugiarse en Holanda, donde los librepensadores de todas las naciones buscaban con preferencia un asilo. Bayle era cartesiano, pero sacó del sistema de Descartes consecuencias que Descartes no había deducido ni por asomo y, mientras este último se daba aires á todas horas de conciliar la ciencia con la religión, Bayle se esforzó en hacer resaltar sus diferencias; en su célebre *Diccionario histórico y crítico*, como



observa Voltaire, no insertó una sola línea que atacase abiertamente al cristianismo, pero en cambio no escribió ni una palabra que no tuviese por objeto despertar dudas; cuando la razón y la revelación estaban en desacuerdo, parecía declararse en favor de esta última, pero la frase la decía de manera que dejaba al lector una impresión contraria; pocos libros han producido tanta sensación como el de Bayle; si por una parte la suma de los conocimientos más variados, que el autor sabía hacer accesibles á todos, atraía hasta á los más doctos, por otra cautivaba á la multitud de lectores superficiales por la manera picante y agradable con que trataba las cuestiones científicas buscando al propio tiempo ocasiones de escándalo; «su estilo, dice Hettner, tiene una vivacidad eminentemente dramática, fresca, naturalidad, atrevimiento y temeridad provocadora; á pesar de esto es siempre claro y va derecho al fin; fingiendo jugar espiritualmente con su asunto, le penetra y le analiza hasta en sus profundidades más secretas». «Se encuentra en Bayle el germen de la fábula empleada por Voltaire y por los enciclopedistas, y es de notar que el estilo de Bayle influyó en el de Lessing, el cual en su juventud había estudiado con entusiasmo los escritos del filósofo francés.»

La muerte de Luis XIV (1715) fué la señal de una evolución memorable en la historia moderna, evolución que ejerció un gran influjo en la filosofía de las clases ilustradas y en los destinos políticos y sociales de las naciones: el desarrollo súbito y considerable de las relaciones intelectuales entre Francia é Inglaterra; Buckle, en su *Historia de la civilización*, pinta esta evolución con vivos colores, á veces quizá demasiado recargados; duda de que á fines del siglo xvii hubiese en Francia más de cinco personas, literatos ó sabios, versadas en el conocimiento de la lengua inglesa; la vanidad nacional había inspirado á la sociedad francesa una suficiencia que la hacía considerar como bárbara la civilización inglesa y las dos

revoluciones por las cuales había pasado Inglaterra, aumentando el desdén de los franceses durante tanto tiempo cuanto el brillo de la corte y las victorias de sus orgullosos monarcas les hicieron olvidar los enormes sacrificios que había costado tanta magnificencia; pero cuando con la vejez del rey se acrecentó la opresión y disminuyó el prestigio, las quejas y los males del pueblo se vieron más distintos, y en todas las cabezas que pensaban nació la convicción de que sometiéndose al absolutismo la nación entraba en un camino desastroso; las relaciones con Inglaterra se renovaron y, como antes Bacon y Hobbes habían ido á Francia á perfeccionar su instrucción, las mejores inteligencias de Francia afluyeron entonces á Inglaterra para aprender la lengua y literatura de este país.

En política los franceses trajeron de Inglaterra la idea de la libertad civil y de los derechos individuales, pero estas ideas se combinaron con las tendencias democráticas que se despertaron irresistibles en Francia, y que, como lo ha demostrado Tocqueville, no eran en el fondo más que el producto del régimen monárquico que establecía la igualdad en la obediencia servil y que la democracia derribó de un modo tan trágico; en el terreno del pensamiento, el materialismo inglés se combinó con el escepticismo francés, y el resultado de esta unión fué la condenación radical del cristianismo y de la Iglesia que en Inglaterra, desde Newton y Boyle, habían conseguido ponerse de acuerdo con la concepción mecánica de la naturaleza. Cosa extraña y, sin embargo, fácil de explicar, la filosofía de Newton debía contribuir en Francia al éxito del ateísmo y, no obstante, aquellos que le habían importado afirmaban que era menos desfavorable á la fe que el cartesianismo. Es verdad que dicha filosofía fué introducida por Voltaire, uno de los primeros que trabajaron por conciliar el espíritu inglés con el espíritu francés, y sin duda el más influyente de todos.

La inmensa actividad de Voltaire es con razón en la actualidad mejor apreciada y más favorablemente juzgada que lo fué en la primera mitad del siglo XIX; ingleses y alemanes se esfuerzan á porfía en asignar á este gran francés, sin paliar sus defectos, el lugar que merece en la historia de nuestra vida intelectual; la causa del desdén momentáneo que hirió á este grande hombre se encuentra, según Bois-Reymond, «por paradójica que pueda parecer esta aserción, en el hecho de que todos somos más ó menos volterianos sin saberlo ni darnos este nombre; el espíritu de Voltaire ha prevalecido con tal poder que, las ideas generosas por las cuales combatió en su larga existencia con un celo infatigable, con una abnegación apasionada y con todas las armas intelectuales, principalmente con su burla tremenda: la tolerancia, la libertad de pensamiento, la dignidad humana y la equidad, han llegado á sernos una condición tan indispensable de vitalidad como el aire, en el cual no pensamos hasta que nos falta; en una palabra, lo que en otro tiempo bajo la pluma de Voltaire parecía un pensamiento de los más atrevidos, es hoy un lugar común».

El mérito de Voltaire, de haber hecho adoptar en el continente el sistema del mundo de Newton, ha sido también durante mucho tiempo poco apreciado; no se ha tenido en cuenta ni la dificultad que había en comprender á Newton, ni el valor que se necesitaba para declararse en favor del sabio inglés, ni los obstáculos que había que vencer; citemos un solo hecho: los *Elementos de filosofía de Newton* no obtuvieron el *imprimase* en Francia, ¡hubo que recurrir, para publicarlos, á la libertad de que gozaban los Países Bajos! Sería injusto creer que Voltaire se sirvió del sistema de Newton para atacar al cristianismo y que sazonó esta obra con una sátira volteriana; la obra, en conjunto, está redactada con gravedad, calma, claridad y sencillez; muchas cuestiones filosóficas parece que están tratadas allí con timidez, aunque Leibnitz, cuyas

ideas puso Voltaire á contribución, procedió con más atrevimiento y lógica que Newton; Voltaire ensalza á Leibnitz porque declara que Dios en todos sus actos tiene motivos determinantes; Newton, por el contrario, piensa que Dios ha hecho muchas cosas, por ejemplo, el movimiento planetario de Occidente á Oriente, únicamente porque así lo ha decidido, sin que pueda darse á este acto otro motivo que su propia voluntad; Voltaire comprende que los argumentos empleados por Clarke en su polémica con Leibnitz son insuficientes y trata de reforzarlos con argumentos propios; no se manifiesta menos vacilante en a cuestión del libre albedrío (6); cierto que más tarde encontramos en Voltaire el resumen exacto de una larga disertación de Locke: «Ser libre es poder hacer lo que se quiere, no poder querer lo que se quiere», y esta tesis, bien entendida, se armoniza con el determinismo y con la teoría de la libertad en Leibnitz; pero en la *Filosofía de Newton* (1738) se nos manifiesta Voltaire todavía demasiado sueto á las doctrinas de Clarke para que pueda llegar á una claridad perfecta; cree que la libertad de indiferencia es posible, pero sin importancia alguna; la cuestión no está en saber si puedo colocar antes el pie izquierdo que el derecho sin otro motivo que mi voluntad; lo importante es saber si Cartouche y Nadir-Schah habrían podido abstenerse de verter sangre humana; aquí, naturalmente, Voltaire, de acuerdo con Locke y Leibnitz, piensa que no, pero la dificultad es explicar este no; el determinismo, que busca la responsabilidad en el carácter del hombre, niega que pueda formarse en él una voluntad durable en oposición á dicho carácter; si ocurre lo contrario en apariencia, esto prueba sencillamente que en el carácter de este hombre duermen y pueden despertarse fuerzas en las cuales no habíamos parado la atención; pero si por este camino se quiere resolver por completo una cuestión cualquiera relativa á la voluntad, el problema de la decisión, cuando parece existir perfecta

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



y objeto de esta obra á dar cuenta, á la vez que del materialismo propiamente dicho, de los sistemas similares ó paralelos.

En Inglaterra, el aristocrático Shaftesbury pudo impunemente colocar el Dios de las venganzas en uno de los platillos de la balanza y encontrarle demasiado ligero; hasta en Alemania, aunque ya mucho más tarde, Schiller se atrevió á exhortar á que cerrasen los templos de ese Dios á quien la naturaleza no ve más que con sus instrumentos de tortura y que sólo se complace con las lágrimas de la humanidad (10); los hombres instruídos tienen la facultad de reemplazar esta primera idea de Dios por una concepción más pura, pero para el pueblo, sobre todo para el pueblo católico de Francia, el Dios de la venganza era al propio tiempo el Dios del amor; en la religión popular el cielo y el infierno, la bendición y la maldición se combinan en una mística unidad con la inflexible precisión de una idea tradicional; el Dios del cual Diderot sólo hacía resaltar las faltas, era el Dios del pueblo, el Dios de su confianza, de su temor y de su veneración cotidiana; se podía derribar esta estatua como hizo en otro tiempo San Bonifacio con las divinidades paganas, pero no se podía con una frase ingeniosa, sustituirla con el Dios de Shaftesbury; una sola y misma gota, según la variedad de las soluciones químicas con las cuales se mezcla, da precipitados muy diferentes; Diderot, en realidad, combatía en favor del ateísmo mucho tiempo antes de cuando le aplastaba en teoría. En estas condiciones, no es de gran importancia histórica examinar la naturaleza de su materialismo; no obstante, para la crítica de ese sistema, algunas palabras acerca de las ideas de Diderot no serán superfluas del todo; su doctrina, aunque en un plan bastante vago, constituye, en rasgos fáciles de discernir, una modificación completamente nueva del materialismo, la cual parece evitar la objeción principal hecha contra el atomismo desde Demócrito hasta Hobbes.

Hemos hecho observar con frecuencia que el materialismo antiguo atribuía la sensación, no á los átomos sino á la organización de pequeños gérmenes, los cuales, según los principios del atomismo, no pueden ser más que una yuxtaposición particular de los átomos en el espacio, átomos que tomados uno por uno son absolutamente insensibles; ya hemos visto que, á pesar de todos sus esfuerzos, Gassendi no pudo vencer esta dificultad, y Hobbes no dilucida tampoco la cuestión porque identifique sencillamente con el pensamiento un modo determinado de movimiento de los corpúsculos; sólo faltaba transportar á las más pequeñas moléculas mismas la sensación como propiedad de la materia; esto es lo que hizo Robinet en su *Libro de la naturaleza* (1761), mientras que la Mettrie, en su *Hombre máquina* (1748), se atiene aún á la antigua concepción de Lucrecio.

El sistema original de Robinet, rico en elementos fantásticos y en hipótesis aventuradas, se ha descrito ya como una caricatura de la mundología de Leibnitz, ya como un preludio á la filosofía natural de Schelling ó bien como un materialismo puro; este último título es el único exacto, aunque se pueden leer capítulos enteros sin saber en qué terreno se encuentra uno. Robinet atribuye vida é inteligencia hasta á los más pequeños corpúsculos; las partes constituyentes de la naturaleza inorgánica tienen también gérmenes vivos que llevan en sí el principio de la sensación sin tener conciencia de sí mismos; por lo demás, también el hombre (nuevo é importante elemento de la teoría de Kant) no conoce más que su sensación, no conoce su propia esencia ni se conoce él mismo como substancia; más adelante, Robinet, en capítulos enteros, hace obrar uno sobre otro el principio corporal y el principio espiritual de la materia, creyéndose cualquiera colocado en el terreno del hilozoísmo más desenfrenado; de pronto se encuentra uno como en presencia de una corta pero grave declaración: la acción del espíritu sobre la

materia no es más que una reacción de la impresión material recibida, y en esta reacción (¡subjetivamente!), los movimientos libres de la materia resultan exclusivamente del juego orgánico (¡es decir, mecánico!) de la máquina (11); este principio se sigue hasta el fin con lógica, pero también con discreción; así, por ejemplo, si una impresión sensible impulsa el alma á desear alguna cosa, todo el fenómeno se reduce á la acción mecánica que las fibras pensantes del cerebro ejercen condicionalmente en las fibras del deseo, y si por consecuencia de mi deseo quiero extender los brazos, esta voluntad no es más que la faz interior, subjetiva, de la serie estrictamente mecánica de los procesos de la naturaleza, que, partiendo del cerebro, pone en movimiento á los brazos con la ayuda de los nervios y de los músculos.

Kant, censurando al hiloísmo el concluir con toda filosofía natural, no puede comprender el punto de vista en que se coloca Robinet; la ley de la conservación de la energía, para hablar el lenguaje de nuestra época, es admirable en Robinet para el conjunto del hombre fenomenal, desde las impresiones de los sentidos, resultado de las funciones del cerebro, hasta las palabras y los actos; con gran sagacidad une á esta aserción la teoría de Locke y de Voltaire acerca de la libertad; ser libre es poder hacer lo que se quiere y no poder querer lo que se quiere; el movimiento de mi brazo es voluntario, porque se efectúa en virtud de mi voluntad; considerado exclusivamente, el nacimiento de esta voluntad es naturalmente tan necesario como la selección de esta voluntad con su consecuencia; pero esta necesidad natural desaparece para el sujeto y la libertad subsiste sola; la voluntad no obedece subjetivamente más que á motivos de naturaleza intelectual, pero éstos dependen objetivamente de los procesos que se efectúan en las fibras correspondientes del cerebro. Aquí se ve de nuevo cómo el materialismo, cuando es lógico, nos conduce al límite donde

expira todo materialismo; por poco que se dude de la «realidad absoluta» de la materia y de sus movimientos, se llega al punto de vista de Kant, que considera las dos series causales (la de la naturaleza según la necesidad extrínseca y la de nuestra conciencia empírica según la libertad y según los motivos intelectuales) como simples fenómenos de una tercera serie latente, de la que todavía nos es imposible probar su verdadera naturaleza.

Mucho tiempo antes de la aparición de la obra de Robinet, Diderot tendía hacia una teoría semejante; Maupertuis fué el primero que habló (1751) en una disertación seudónima de átomos sensibles, y Diderot, combatiendo esta hipótesis en sus *Pensamientos acerca de la explicación de la naturaleza* (1754), dejaba entrever que le parecía evidente, pero era escéptico aún y además el escrito de Maupertuis pasó sin dejar huella (12). Diderot no adoptó las ideas de Robinet ni advirtió el punto débil que esta modificación del materialismo hoy nos presenta; en el *Sueño de d'Alembert*, el autor vuelve á menudo sobre este asunto; la cosa no puede ser más sencilla; tenemos átomos sensibles, pero, ¿cómo el total de sus impresiones particulares puede constituir la unidad de la conciencia? La dificultad no es psicológica, porque si de un modo cualquiera esas sensaciones pueden confundirse en un todo, semejante á los sonidos de un sistema de armonía musical, podemos también figurarnos cómo una suma de sensaciones elementales puede formar el elemento más rico é importante de la conciencia; pero, ¿cómo las sensaciones pueden atravesar el vacío y pasar de un átomo á otro? D'Alembert, soñando, es decir, Diderot, no puede salir de la dificultad más que admitiendo que las moléculas sensibles se encuentran en contacto inmediato y forman de esta suerte un todo continuo; esto es casi renunciar al atomismo y venir á dar en el materialismo adoptado por Ueberweg (13) en la filosofía esotérica de los últimos años de su vida.

Examinemos ahora la influencia que el materialismo inglés ha tenido en Alemania; pero antes, una palabra acerca de lo que Alemania había producido de original en esta dirección; á decir verdad, encontraremos muy poca cosa, no porque un ardiente idealismo haya dominado exclusivamente en este país, sino porque la savia nacional estaba agotada por las grandes luchas de la Reforma, los trastornos políticos y una desmoralización profunda; mientras todas las demás naciones florecían bajo el soplo fortificante de su juvenil libertad de pensamiento, hubiérase dicho que Alemania había sucumbido combatiendo por la misma libertad. En ninguna parte el dogmatismo petrificado parecía más constreñido que entre los protestantes alemanes; ante todo, las ciencias de la naturaleza tuvieron que sostener un rudo asalto; «el clero protestante se opuso á la adopción del calendario gregoriano únicamente porque esta reforma procedía de la Iglesia católica; se había dicho en la decisión del senado de Tubingue (24 de Noviembre de 1583), que Cristo no podía estar de acuerdo con Belial y el anticristo; el consistorio de Stuttgart (25 de Septiembre de 1612) invitó á Keplero, el gran reformador de la astronomía, á dominar su natural temerario y á regular todas las cosas por la palabra de Dios y no embrollar la Biblia y la Iglesia con sus sutilezas, sus escrúpulos y sus inútiles críticas». El profesor de Wittenberg, Senert, parece una excepción introduciendo el atomismo entre los físicos alemanes; pero esta innovación aprovechó poco á la física y no se supo sacar de ella concepción alguna de la naturaleza que se acercara más ó menos al materialismo; Zeller dice, y es verdad, que los físicos alemanes conservaron largo tiempo el atomismo «casi tal como lo escribió Demócrito», y en tanta estima que, según Leibnitz, no sólo eclipsó al ramismo, sino que mermó también grandemente la doctrina peripatética; sin embargo, es muy de presumir que Leibnitz ha exagerado; por lo menos, las huellas

del atomismo en el *Epítome naturalis scientiæ* de Sennet (Wittenberg, 1618) son tan insignificantes que la base completamente escolástica de sus teorías la perturban menos sus herejías atomísticas que los elementos que toma á Peracelso (14).

Mientras que en Francia, gracias á Montaigne, la Mothe, le Vayer y Bayle, el escepticismo, y en Inglaterra, merced á Bacon, Hobbes y Locke, el materialismo y el sensualismo se habían elevado á la categoría de filosofías nacionales, Alemania permanecía encerrada dentro de los muros tradicionales de la pedantesca escolástica; la rudeza de los nobles alemanes, á quienes Erasmo caracterizaba alegremente con el sobrenombre de «centauros», no permitía á los sistemas desarrollarse sobre una base aristocrática como en Inglaterra, donde desempeñaba tan importante papel la filosofía. El elemento revolucionario que fermentaba en Francia y que se acentuaba cada vez más, no faltaba por completo en Alemania, pero el predominio de las ideas religiosas extravió á nuestro país en un laberinto de caminos subterráneos y sin salida, y el cisma que separaba á católicos y protestantes consumía las mejores fuerzas de la nación en luchas incesantes y estériles; en las Universidades, las cátedras estaban ocupadas por una generación cada vez más grosera; la reacción de Melanchthon en favor de un aristotelismo depurado, condujo á sus sucesores á una intolerancia que recuerda los sombríos períodos de la Edad Media; la filosofía de Descartes apenas encontró asilo seguro en la pequeña ciudad de Duisbourg, donde se respiraba algo la libertad de espíritu neerlandesa bajo la esclarecida protección de los príncipes de la Casa de Prusia; este sistema equívoco de protección mezclado de hostilidad, del cual más de una vez hemos apreciado su valor, se aplicaba también á fines del siglo xvii á la doctrina cartesiana; á pesar de ello, el cartesianismo ganó terreno poco á poco y á últimos del siglo xvii, cuando ya

los síntomas de tiempos mejores se manifestaban en muchas inteligencias, encontramos numerosas quejas acerca de la propagación del «ateísmo» por la filosofía cartesiana; los ortodoxos no fueron nunca más pródigos que en esta época del epíteto ateo; no obstante, parece que en Alemania los espíritus deseosos de libertad se unieron estrechamente á una doctrina con la cual se habían ya reconciliado los jesuitas en Francia. De ahí vino también que el influjo de Espinosa en Alemania se dejara sentir á medida que el cartesianismo echaba más profundas raíces; los espinosistas forman solos la extrema izquierda en el ejército que combaté á la escolástica y á la ortodoxia, aproximándose al materialismo tanto como pueden permitírsele los elementos místico-panteístas de la doctrina de Espinosa.

El más notable de los espinosistas alemanes fué Federico Guillermo Stosch, autor de la *Concordia rationis et fidei* (1692); esta obra, en el momento de su aparición, produjo sensación y escándalo hasta el punto de que en Berlín, el que ocultaba un ejemplar, estaba amenazado de una multa de 500 talers. Stosch niega formalmente la imaterialidad y la inmortalidad del alma; «el alma del hombre se compone de una mezcla proporcional de sangre y humores que afluyen regularmente por los canales y producen las diferentes acciones voluntarias é involuntarias». «La inteligencia es la mejor parte del hombre, por la que piensa, y se compone del cerebro y de sus innumerables órganos, á los cuales modifican de diversas maneras el aflujo y la circulación de una materia delicada, igualmente modificada de varios modos.» «Es evidente que el alma ó la inteligencia, por su naturaleza y esencia, no es inmortal ni existe fuera del cuerpo humano (15).» Más popular y más incisiva fué la influencia inglesa, tanto por el desarrollo de la oposición general contra los dogmas de la Iglesia como en particular por la extensión de las teorías materialistas; cuando en el año

1680 el canciller Kortholt publicó en Kiel su libro *De tribus impostoribus magnis*, aprovechando el célebre título de una obra fantástica para hacer el reverso de la medalla, llamó á Herbert de Cherbury, á Hobbes y á Espinosa, los tres grandes enemigos de la verdad cristiana; vemos, pues, en esta triada á dos ingleses, de los cuales uno, Hobbes, nos es ya conocido; Herbert murió en 1642 y es uno de los más antiguos é influyentes representantes de la «teología natural», ó de la fe racional en oposición á la religión revelada. La influencia que Herbert y Hobbes ejercieron en Alemania está claramente demostrada en el *Compendium de impostura religionum* publicado por Genthe, obra que no puede pertenecer al siglo xvi (16); este libro es de una época algo más lejana de la que el canciller Kortholt trataba de tomar represalias, época fecunda en esta clase de ensayos, que provenían la mayor parte de librepensadores que han caído en el olvido; el canciller Mosheim, muerto en 1755, dice que poseía siete manuscritos de este género, todos posteriores á Descartes, á Espinosa y, por lo tanto, á Herbert y Hobbes.

La influencia inglesa se descubre sobre todo en un pequeño libro que pertenece por completo á la historia del materialismo, y que vamos á citar con ciertos detalles que los más recientes historiadores de la literatura no han apreciado ni acaso conocido; nos referimos á la *Correspondencia acerca de la esencia del alma* que tanto ruido hizo en la época que apareció (1713), y de la cual se publicó una serie de ediciones, siendo muy combatida en folletos y artículos periodísticos; hasta un profesor de Jena dió una lección con el exclusivo objeto de refutar este opúsculo que se compone de tres cartas atribuidas á dos correspondientes; un tercero ha escrito un prefacio y, en la edición de 1723 que está designada como la cuarta, se admira de que hayan sido confiscadas las tres primeras (17). Weller en su *Diccionario de seudónimos*

nombra como autores de esta correspondencia á T. C. Westphal, médico de Delitzsch y á T. D. Hocheisel (¿Hocheisen, profesor suplente en la facultad de filosofía de Wittenberg?); particularidad extraña, el siglo anterior (xviii) atribuía estas cartas á los dos teólogos Roeschel y Bucher, de los cuales el último era un ortodoxo apasionado que no hubiera consentido cartearse con un ateo, así se llamaba entonces á un cartesiano, á un espinosista, á un deísta, etc.; Roeschel, que era á la vez físico, pudiera muy bien haber escrito la segunda carta (anti-materialista) si se juzga por razones extrínsecas; pero todavía hay dificultades en decir quién era el verdadero autor materialista de las cartas primera y tercera así como de toda la obra. Este opúsculo, cuyo deplorable estilo refleja la triste época en que se compuso, está escrito en alemán, entremezclado con locuciones latinas y francesas; se ve en él un espíritu vivo y un pensamiento profundo; las mismas ideas, en una forma clásica y en una nación que tuviese confianza en sí propia, habrían tenido un éxito semejante á los escritos de Voltaire; pero en esta época, la prosa alemana estaba á cero en el termómetro de su valor; la flor de los librepensadores ponía entonces su ciencia en los escritos del francés Bayle y, después que se devoraron ávidamente muchas ediciones del escritor alemán, el libro cayó en el olvido.

El autor de dichas cartas se daba perfecta cuenta de la situación: «Espero, dice, que no se llevará á mal que las haya escrito en alemán, no pretendiendo, como no pretendo, destinarlas á la eternidad (*aeternitati*)»; he leído á Hobbes, pero, añade, «en otro espíritu»; en cuanto á los innovadores franceses, no sabe nada todavía de ellos (18). En el año 1713, fecha de la publicación de este libro, nacía Diderot y Voltaire, de edad de diez y nueve años, estaba prisionero en la Bastilla á causa de unos versos satíricos dirigidos al gobierno; el editor, en su introducción á las cartas sobre la esencia del alma, principia por

poner en evidencia los errores de las filosofías antigua y cartesiana, mostrando en seguida cómo la física terminará por suplantar á la metafísica, y, por último, generalizando la discusión, se pregunta si hay que seguir ahogando las ideas nuevas en provecho de una autoridad caduca y arruinada ó si hay que resistir á esa autoridad; «algunos aconsejan no adelantarse al vulgo ignorante y engañado, y mezclarse en sus juegos infantiles; otros, por el contrario, protestan solemnemente y quieren á toda costa ser mártires de sus verdades imaginarias; soy demasiado incompetente para decidirme por unos y por otros en esta controversia; no obstante, en mi opinión, parece probable que amonestando todos los días al hombre del pueblo se hará poco á poco más sensato, porque no es por la violencia, sino por la constancia de su caída, por lo que la gota de agua labra la piedra, como la experiencia lo atestigüa; además, no negaré que no sólo entre los legos, sino también entre los que se llaman sabios, las preocupaciones tienen aún tan gran peso que es menester mucho trabajo para arrancar de la cabeza de las gentes esos errores tan profundamente arraigados; el maestro pitagórico ha dicho que esto es un recurso muy cómodo para la pereza y una capa excelente con la cual más de un filósofo puede encubrir su ignorancia de los pies á la cabeza; y punto en boca; basta que en nuestras acciones no sólo ocultemos lo aborrecible, sino hasta las serviles preocupaciones autoritarias.

Entre los mil ejemplos que pudiera escoger, tomo nuestra alma; ¡qué destinos tan varios ha sufrido ya la pobre muchacha! ¡cuántas veces no se ha visto obligada á vagabundear en el cuerpo humano! ¡cuán extraños juicios acerca de su esencia se han divulgado en el mundo! Tan luego como uno cualquiera la coloca en el cerebro, los demás en seguida la ponen en el mismo lugar; cuando otro la instala en la glándula pineal, todas las gentes le imitan hasta que un tercero la desaloja de allí, por parecerle esta

habitación demasiado estrecha y cerrada, y la asemeja á un grano de café, y, en tal concepto, declara que el alma está presente toda entera en cada parte del cuerpo como lo está en todo él, y, aunque la razón vea fácilmente que debería entonces haber tantas almas como partes de materia tiene el cuerpo, no faltan muchos, pero muchísimos monos que adopten esa idea porque el maestro, el difunto profesor, que contaba setenta y cinco años de edad y durante veinte fué el más digno rector de la Universidad, consideraba todo esto como la opinión más probable. Otros la aposentán en el corazón y la hacen nadar en sangre; quiénes la obligan á meterse en el ventrículo, y un soñador llega hasta hacer de ella la portera de un bullicioso alcázar como lo prueba suficientemente la inspección de los libros.

Pero cometen todavía la más grande patochada cuando hablan de la esencia del alma; no quiero decir lo que se me ocurre cuando veo un aborto de alma en el señor Comenius (á quien yo respeto mucho), representado en un globo pintado y compuesto únicamente de puntos, y doy gracias á Dios por no tomar parte en ese juego y de no tener tantas porquerías en el cuerpo. El mismo doctor Aristóteles, en el riguroso examen del bachillerato, se vería y se desearía para explicar su entelequia, y Hermolaus Barbarus no sabría si traducir en alemán su *rectihabea* por linterna nocturna de Berlín ó por carraca de la ronda de Leipzig; otros, que no quieren tener un gusano rodeor en la conciencia con la palabra pagana entelequia y que quieren también echar su cuarto á espadas, hacen del alma una cualidad oculta, y, siendo su alma una *qualitas occulta*, queremos dejársela *occultam*, en cuanto á su definición no es de desdeñar porque tiene el mérito de refutarse á sí misma. Nosotros nos volveremos con preferencia hacia aquellos que deseen hablar más cristianamente y estar de acuerdo con la Biblia; entre esas personas espirituales el alma se llama espíritu, lo

que quiere decir que el alma lleva un nombre cuyo objeto nos es desconocido y que quizá no existe».

El autor materialista de la primera carta nos explica ampliamente por qué método ha llegado á su teoría. Viendo que los fisiólogos, y con ellos los filósofos, atribuían al alma las funciones más complicadas del hombre, como si se pudiese sin escrúpulo imponerle todas las cargas, comenzó por estudiar esas funciones en todas sus fases y por comparar las acciones de los animales con las de los hombres, y añade: «Como la analogía en los afectos de los animales y de los brutos ha hecho creer á algunos filósofos modernos que los brutos tenían también un alma inmaterial, y como los filósofos modernos han llegado á esta conclusión y los antiguos han explicado los actos de los brutos sin atribuirles un alma semejante, se me ocurrió preguntarme si no se podrían explicar también los actos del hombre sin la intervención de un alma cualquiera.» Y en seguida manifiesta que en el fondo casi todos los filósofos de la antigüedad no han considerado al alma como una substancia inmaterial tal como la entienden los modernos. «La forma, de la filosofía de Aristóteles, la definió muy exactamente Melanchthon diciendo que es: la construcción misma de la cosa; Cicerón hizo de ella un movimiento perpetuo, que resulta de la estructura del cuerpo sistemáticamente organizado; el alma es, por consecuencia, una parte esencial del hombre vivo, dividida, no realmente, sino solamente en la inteligencia del que la concibe.» Cita también la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y diferentes sectas; entre otras publicaciones, menciona la tesis que los anabaptistas imprimieron en Cracovia el año 1568, y en la cual se lee: «Negamos que un alma cualquiera subsista después de la muerte.» He aquí próximamente cuáles son sus opiniones personales.

Las funciones del alma, la percepción y la voluntad, que ordinariamente se llaman inorgánicas (es decir, no

orgánicas), se fundan en la sensación; el proceso del conocimiento se verifica de la manera siguiente: «Cuando el órgano de un sentido, sobre todo la vista y el oído, se dirige hacia el objeto, se efectúan diferentes movimientos en esas fibras del cerebro que terminan siempre en el órgano de un sentido; este movimiento en el cerebro es idéntico á aquél en virtud del cual los rayos luminosos caen sobre la placa de una cámara obscura y forman la imagen; esta imagen nace en el ojo, las fibras de la retina se excitan y este movimiento se propaga al cerebro y forma en él la idea; la combinación de estas ideas se opera por el movimiento de las fibras del cerebro de la misma suerte que se forma una palabra por los movimientos de la lengua, y así se realiza el principio *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*; el hombre no sabría nada si las fibras de su cerebro no fueren excitadas convenientemente por los sentidos; esto se efectúa por la instrucción, el ejercicio y la costumbre; así como el hombre se parece á sus padres en los rasgos exteriores, lo mismo debe ocurrir con su organización interna. El autor, que á menudo y sin incomodarse se burla de los teólogos, se guarda muy bien, sin embargo (conservando sus opiniones materialistas acerca del hombre), de provocar un conflicto demasiado radical con la teología, absteniéndose por completo de filosofar del universo y sus relaciones con Dios; desechando abiertamente en muchos pasajes la idea de una substancia inmaterial, cae en la contradicción por no haber pensado en extender su principio á la naturaleza entera; pero, ¿es realmente inconsecuencia ó está conforme con el principio *gutta cavat lapidem*? Esto es lo que no sabemos. En teología pretende seguir la opinión del inglés Cudworth; en otros términos, admite, por no chocar con las creencias de la Iglesia, una resurrección del alma y el cuerpo el día del juicio final y declara también que Dios dió á los primeros hombres un cerebro de una estructura perfecta, pero que después de la caída de

Adán se deterioró como el cerebro de un hombre á quien la enfermedad hace perder la memoria.

Cuando hacemos algo, la voluntad se decide siempre en virtud de la impulsión más fuerte, y la teoría del libre albedrío es inadmisibile; se deben reducir las impulsiones de la voluntad á las pasiones y á la ley; quizá se pudiera creer que tantos movimientos en el cerebro producirán en él necesariamente confusión, pero basta recordar cuántos rayos luminosos deben cruzarse para darnos las imágenes de los objetos y cómo, por lo tanto, los rayos que se asocian llegan siempre á su fin; si nuestra lengua puede pronunciar innumerables palabras y formar discursos, ¿por qué las fibras del cerebro no han de poder producir movimientos aún más numerosos? Todo depende de esas fibras, como se ve particularmente en el delirio; mientras la sangre hierve y las fibras están, por lo tanto, agitadas de un modo desigual y confuso, hay frenesí; si ese movimiento se verifica sin fiebre, es la manía; la sangre puede dar ideas fijas como lo prueban la hidrofobia, la picadura de la tarántula, etc. Otra especie de enfermedad mental es la ignorancia, de la cual deben librarnos la educación, la instrucción y la disciplina; «esta educación y esta instrucción son el alma verdadera que hacen del hombre una criatura racional»; en otro pasaje el autor cree que los que distinguen tres elementos en el hombre, «espíritu, alma y cuerpo, estarían más acertados entendiendo por espíritu la instrucción que han recibido y por alma la aptitud de todos los miembros del cuerpo, particularmente las fibras del cerebro, en una palabra, la facultad de pensar.

El autor es muy prolijo cuando se esfuerza en ponerse de acuerdo con la Biblia, pero con frecuencia su ortodoxia aparente se hace traición en observaciones irónicas y maliciosas; por lo demás, el fondo de esta primera carta se aproxima mucho al espíritu materialista primitivo de la doctrina de Aristóteles, que hace de la forma una pro-

piedad de la materia; así, el autor, cita con predilección á Straton y Dicearco, declarando no participar de su ateísmo; pero, lo que sobre todo le complace, es la definición del alma por Melanchthon; la definición del alma ó del espíritu, como resultado de la instrucción, está formalmente atribuida en un pasaje á Averroes y á Themistius, pero se ve en seguida que aquí, el panteísmo platónico de Averroes, se trueca en materialismo; sin duda Averroes hace de la razón inmortal en todos los hombres una sola y misma esencia, idéntica con el contenido objetivo de la ciencia, pero esta identificación del espíritu y de su contenido descansa en la doctrina de la identidad del pensamiento y del sér verdadero que, como razón divina, coordena las cosas, tiene su existencia real fuera del individuo y no brilla en el hombre más que como un rayo de la luz divina. En nuestro autor, la instrucción es un efecto material que la palabra emitida produce en el cerebro; de hecho esto no tiene el aspecto de una atenuación puesta involuntariamente á la doctrina de Aristóteles, sino más bien una transformación sistemática que la imprime un carácter materialista.

En la tercera carta, el autor se expresa en estos términos: «Tomar el alma del hombre por un ser material es á lo que nunca he podido resolverme, aunque haya oído muchas discusiones acerca de este asunto; jamás he podido comprender qué ventaja física se sacaría en esta cuestión con la adopción de semejante idea; pero mi inteligencia se niega, sobre todo, á admitir que las demás criaturas hayan sido organizadas de tal modo que las atribuyan sus actos visibles á su materia así formada por Dios; el hombre no puede gloriarse de este beneficio solo (al contrario, estaría completamente inerte, muerto, impotente, etc.); y hay necesidad de introducir en el hombre algo que pueda, no sólo efectuar los actos que le distinguen de las demás criaturas, sino hasta comunicarle también la vida.» El autor cree rechazar la censura de ser un

*mecánico*, es decir, un materialista: «No hablo más que del mecanismo ó disposición de la materia que introdujo las formas de los peripatéticos, y, para no tener ni la apariencia de producir una nueva filosofía, prefiero dejarme acusar del *præjudicii auctoritates* y confesar que he sido arrastrado por Melanchthon, que se sirve de las palabras *exædificationis materiæ* para explicar la forma, es decir, el alma del hombre; representándose exactamente el punto de vista adoptado por Aristóteles, es fácil ver que la expresión *exædificationis materiæ*, ó más exactamente *ipsius rei exædificatio*, no nos enseña si la facultad de construir emana de la materia ó si hay que atribuirla á la forma como á un principio especial, superior y existente por sí mismo que se podría muy bien designar con la palabra «alma». Indudablemente el escritor ha querido aquí atrincherarse detrás de la autoridad de Melanchthon ó atormentar á los teólogos, ó quizá ambas cosas á la vez; no toma muy en serio su punto de vista peripatético, como parecen probarlo las objeciones que promueve inmediatamente después á propósito de la explicación de las formas, y que acaban por decidirle á recurrir á los átomos de Demócrito considerados por él mismo como los conservadores de las formas de todos los cuerpos de la naturaleza (19); se diría igualmente que juega á la gallina ciega cuando el adversario aparenta materialismo; en la segunda carta trata de censurar al autor de la primera las consecuencias ateas; no es imposible que esto sea una táctica, análoga á la de Bayle, que tenga por objeto llevar al lector á las mismas consecuencias; este es otro motivo para creer que toda la obra ha salido de una sola y misma pluma.

El notable opúsculo del cual acabamos de hacer un análisis, merece atraer la atención porque no está en modo alguno aislado como documento y como prueba de que el materialismo moderno (abstracción hecha de Gassendi) es más antiguo en Alemania que en Francia, sobre



todo para quien conozca hoy al excelente médico Pancracio Wolff, el cual el año 1697, como él mismo dice en sus *Cogitationibus medico-legalibus*, sometía al juicio y á la censura del mundo sabio la siguiente tesis: «Los pensamientos no son actos del alma inmaterial, sino efectos mecánicos del cuerpo humano y en particular del cerebro.» En 1726 Wolff, habiendo sin duda en este intervalo sufrido una penosa experiencia, publicó un folleto en el que declara que su antigua opinión no podía dar lugar á todas las deducciones anticristianas que se habían sacado de ella y según las cuales habría negado la providencia especial de Dios, el libre albedrío y todos los principios de la moral; fué estudiando el delirio producido por la fiebre como Wolff llegó á sus conclusiones y, por lo tanto, según un método análogo al que debió seguir la Mettrie.

Miguel Ettmüller, célebre profesor de medicina en Leipzig, dicen que admitía también un alma material, aunque por otra parte no negaba la inmortalidad; en su calidad de jefe de la escuela médico-química pudiera ser quizá considerado como materialista en el sentido que nosotros damos á esta palabra; pero evidentemente desde fines del siglo xvii y principios del xviii, mucho tiempo antes de la difusión del materialismo francés, los médicos tendían á emanciparse de la psicología de los teólogos y de Aristóteles para seguir sus ideas personales; por su parte, los ortodoxos trataron de «materialista» más de una teoría que no merece este nombre; no olvidemos que uno de los caracteres del desarrollo de la medicina, como de las ciencias físicas y naturales, las hace venir á dar en el materialismo lógico; una historia del materialismo debe estudiar también con cuidado estas épocas de transición; pero todavía en la actualidad faltan para la cuestión que nos ocupa los trabajos preliminares necesarios (20).

## CAPITULO II

### La Mettrie.

El orden cronológico.—Biografía.—La *Historia natural del alma*.—La hipótesis de Arnobio y la estatua de Condillac.—*El hombre-máquina*.—Carácter de la Mettrie.—Su teoría moral.—Su muerte.

Julián Offray de la Mettrie, ó habitualmente Lamettrie, es uno de los nombres más desacreditados de la historia literaria, poco leído y menos conocido hasta por aquellos mismos que se complacen en desacreditarle cuando la ocasión se presenta; este prurito de denigración proviene de sus contemporáneos, por no decir de los que participaban de sus opiniones; la Mettrie fué en Francia el yunque del materialismo del siglo xviii; cualquiera que tocaba el materialismo con intenciones hostiles, maltrataba á la Mettrie como el representante más exagerado del sistema; los mismos que se inclinaban hacia el materialismo, le daban de puntapiés para curarse en salud de las censuras que pudieran dirigirles; esto era tanto más cómodo cuanto que la Mettrie fué no sólo el más exagerado de los materialistas franceses, sino también el primero en el orden cronológico; produjo, pues, doble escándalo y durante largos años, con cierto aire de dignidad, se le señaló con el dedo, lo que no impedía que poco á poco se fueran apropiando sus ideas, como se dieron más tarde por originales los pensamientos tomados á la Mettrie, aunque rechazándole con tal unanimidad y energía en las protestas que desorientaron á los contemporáneos.

Restablezcamos antes que nada el orden cronológico.

todo para quien conozca hoy al excelente médico Pancracio Wolff, el cual el año 1697, como él mismo dice en sus *Cogitationibus medico-legalibus*, sometía al juicio y á la censura del mundo sabio la siguiente tesis: «Los pensamientos no son actos del alma inmaterial, sino efectos mecánicos del cuerpo humano y en particular del cerebro.» En 1726 Wolff, habiendo sin duda en este intervalo sufrido una penosa experiencia, publicó un folleto en el que declara que su antigua opinión no podía dar lugar á todas las deducciones anticristianas que se habían sacado de ella y según las cuales habría negado la providencia especial de Dios, el libre albedrío y todos los principios de la moral; fué estudiando el delirio producido por la fiebre como Wolff llegó á sus conclusiones y, por lo tanto, según un método análogo al que debió seguir la Mettrie.

Miguel Ettmüller, célebre profesor de medicina en Leipzig, dicen que admitía también un alma material, aunque por otra parte no negaba la inmortalidad; en su calidad de jefe de la escuela médico-química pudiera ser quizá considerado como materialista en el sentido que nosotros damos á esta palabra; pero evidentemente desde fines del siglo xvii y principios del xviii, mucho tiempo antes de la difusión del materialismo francés, los médicos tendían á emanciparse de la psicología de los teólogos y de Aristóteles para seguir sus ideas personales; por su parte, los ortodoxos trataron de «materialista» más de una teoría que no merece este nombre; no olvidemos que uno de los caracteres del desarrollo de la medicina, como de las ciencias físicas y naturales, las hace venir á dar en el materialismo lógico; una historia del materialismo debe estudiar también con cuidado estas épocas de transición; pero todavía en la actualidad faltan para la cuestión que nos ocupa los trabajos preliminares necesarios (20).

## CAPITULO II

### La Mettrie.

El orden cronológico.—Biografía.—La *Historia natural del alma*.—La hipótesis de Arnobio y la estatua de Condillac.—*El hombre-máquina*.—Carácter de la Mettrie.—Su teoría moral.—Su muerte.

Julián Offray de la Mettrie, ó habitualmente Lamettrie, es uno de los nombres más desacreditados de la historia literaria, poco leído y menos conocido hasta por aquellos mismos que se complacen en desacreditarle cuando la ocasión se presenta; este prurito de denigración proviene de sus contemporáneos, por no decir de los que participaban de sus opiniones; la Mettrie fué en Francia el yunque del materialismo del siglo xviii; cualquiera que tocaba el materialismo con intenciones hostiles, maltrataba á la Mettrie como el representante más exagerado del sistema; los mismos que se inclinaban hacia el materialismo, le daban de puntapiés para curarse en salud de las censuras que pudieran dirigirles; esto era tanto más cómodo cuanto que la Mettrie fué no sólo el más exagerado de los materialistas franceses, sino también el primero en el orden cronológico; produjo, pues, doble escándalo y durante largos años, con cierto aire de dignidad, se le señaló con el dedo, lo que no impedía que poco á poco se fueran apropiando sus ideas, como se dieron más tarde por originales los pensamientos tomados á la Mettrie, aunque rechazándole con tal unanimidad y energía en las protestas que desorientaron á los contemporáneos.

Restablezcamos antes que nada el orden cronológico.

El método introducido por Hegel en la historia de la filosofía nos ha legado innumerables sueños; á decir verdad, no se puede hablar aquí de faltas, por lo menos en plural, porque Hegel, como es sabido, construía la verdadera serie de las ideas según los principios planteados por él, y, como Poncio Pilatos, se lavaba las manos cuando, engañando á la naturaleza, hacía nacer á un hombre ó un libro algunos años antes ó después; sus discípulos han seguido sus errores y, hasta hombres que no reconocen el derecho de violentar así la historia padecen, sin embargo, todavía la funesta influencia de Hegel; Zeller, por ejemplo, ha preservado á su *Historia de la filosofía griega* de casi todos esos insultos hechos á la cronología y, en su *Historia de la filosofía alemana desde Leibnitz*, se esfuerza siempre en ir de acuerdo con la marcha real de las cosas; pero cuando toca de pasada el materialismo francés, le hace aparecer, á pesar de la circunspección de su estilo, como una simple consecuencia del «sensualismo» tomado por Condillac del «empirismo» de Locke; Zeller indica que la Mettrie dedujo esta consecuencia en la primera mitad del siglo XVIII (21). La rutina quiere que Hobbes, uno de los pensadores más influyentes y originales de los tiempos modernos, sea completamente olvidado, relegándole á la historia política, ó bien se le trata como si no fuera más que un eco de Bacon; después Locke, popularizando y dulcificando el rudo hobbeísmo de su tiempo, aparece como el padre de una doble serie de filósofos ingleses y franceses; estos últimos se suceden en un orden sistemático: Voltaire, Condillac, los enciclopedistas Helvetius y finalmente Holbach; también se está acostumbrado á la clasificación en que Kuno Fischer hace de la Mettrie un discípulo de Holbach (22); este método erróneo extiende su influjo mucho más allá de los límites de la historia de la filosofía; Hettner olvida sus propias indicaciones cronológicas afirmando que la Mettrie «excitado principalmente por los *Pensamientos filosóficos* de

Diderot, escribió en 1745 la *Historia natural del alma* y en 1748 *El hombre-máquina*; en la *Historia universal* de Schlosser puede leerse que la Mettrie era un hombre muy ignorante y bastante desvergonzado para publicar como suyos los descubrimientos y las observaciones de otro; pero casi siempre ocurre lo contrario, cuando sorprendemos alguna analogía entre los pensamientos de la Mettrie y sus contemporáneos más célebres, la prioridad pertenece positivamente á la Mettrie.

Por la fecha de su nacimiento, la Mettrie es uno de los más antiguos escritores del período del racionalismo francés; aparte de Montesquieu y Voltaire, que pertenecen á la generación anterior, casi todos son más jóvenes que aquél; de 1707 á 1717 nacieron sucesivamente y en cortos intervalos Buffon, la Mettrie, Rousseau, Diderot, Helvetius, Condillac y D'Alembert; Holbach solo en 1723. Cuando este último reunía en su hospitalaria morada aquel círculo de librepensadores llenos de ingenio, que se llamaba «la sociedad de Holbach», la Mettrie había muerto hacia ya mucho tiempo. Como escritor, sobre todo en las cuestiones que nos ocupan, la Mettrie se halla también á la cabeza de toda la serie. En 1749 Buffon publicó los tres primeros volúmenes de su gran historia natural, pero no desarrolló hasta el cuarto volumen la idea de la unidad primitiva en la diversidad de los organismos, idea que encontramos (1751) en un escrito seudónimo de Maupertius y (1754) en Diderot en sus *Pensamientos acerca de la interpretación de la naturaleza*, mientras que el año 1748 la Mettrie la había ya expuesto con gran claridad y precisión; en el *Hombre-planta* la Mettrie se inspiró en Linneo, el cual, en 1747, abrió este camino con su clasificación de los vegetales; encontramos, además, en cada obra de la Mettrie la prueba de que seguía con mucho cuidado la corriente de todos los progresos científicos; la Mettrie cita á Linneo; en cambio á él no le cita ninguno de sus sucesores, aunque no es posible dudar de

que todos le habían leído. Cualquiera que se dejase arrastrar por la corriente de la tradición, sin tener en cuenta la cronología, llegaría, naturalmente, á acusar á la Mettrie de «ignorante» y de adornarse con plumas de otro.

Rosenkranz, de pasada y en su obra acerca de Diderot, hace un resumen generalmente exacto de la vida y escritos de la Mettrie; cita también la *Historia natural del alma* con la fecha de 1745; esto no le impide declarar que el sensualismo de Locke, «tal como Condillac le divulgó en París y en el resto de Francia, es el verdadero y positivo comienzo del materialismo francés»; después añade que la primera obra de Condillac apareció en 1746; así el punto de partida se manifiesta después que la última consecuencia, porque en la *Historia natural del alma* el materialismo no está ya encubierto más que por un velo muy transparente, y en la misma obra hallamos una idea que verosimilmente inspiró á Condillac su estatua sensible.

Lo que precede bastará provisionalmente para rendir un homenaje á la verdad; si el encadenamiento real de los hechos ha podido desnaturalizarse durante tanto tiempo, preciso es imputarlo al influjo de Hegel y de su escuela, y sobre todo al escándalo provocado por los ataques de la Mettrie á la moral cristiana; esto hizo olvidar por completo sus obras teóricas y sobre todo las más incisivas y serias, entre otras la *Historia natural del alma*; muchos juicios severos acerca de la Mettrie, como hombre y como escritor, sólo se dirigieron en realidad á sus obras relativas á la moral; en cuanto á sus escritos olvidados, no son tan vacíos ni tan superficiales como habitualmente se imagina; hay que confesar, sin embargo, que en los últimos años de su vida dirigió, con un ardor especialísimo, todos sus esfuerzos á romper las cadenas impuestas por la moral; esta circunstancia, junto con la intención provocativa con que ya en el título de su obra capital representa al hombre como una «máquina», ha contribuido

muy especialmente á hacer del nombre de la Mettrie el coco de las gentes. Hasta los escritores más tolerantes se niegan á reconocer en él rasgo alguno digno de alabanza, y se indignan sobre todo de sus relaciones con Federico el Grande; y no obstante, la Mettrie, á pesar de su cínico escrito acerca de la voluptuosidad y de su muerte, seguida de una indigestión de empanadas, era, tal nos parece, de naturalaza más noble que Voltaire y Rousseau; pero también, sin duda, espíritu menos poderoso que el de esos dos héroes equívocos cuyas energías, siempre en fermentación, removieron todo el siglo XVIII, mientras que el influjo de la Mettrie se ejerció en límites incomparablemente más limitados.

La Mettrie, pues, pudiera en cierto modo llamarse el Aristipo del materialismo moderno; pero la voluptuosidad que presenta como el fin de la vida es al ideal de Aristipo lo que una estatua de Poussin á la Venus de Médicis; sus libros más desacreditados no muestran ni gran energía sensual ni numen atrayente, y casi parece una obra artificial ejecutada con un respeto pedantesco á un principio definitivamente adoptado; Federico el Grande le atribuía, no sin razón, una serenidad y una benevolencia naturales é inalterables, elogiándole como un alma pura y un carácter honrado; á pesar de esto, la Mettrie incurrió siempre en la censura de ligero; pudo haber sido servicial y devoto, como debió aprenderlo en particular de Alberto de Halle, y fué un enemigo malo y vulgar en la elección de sus venganzas.

La Mettrie nació en Saint-Malo el 25 de Diciembre de 1709; su padre debió al comercio una holgura que le permitió dar á su hijo una excelente educación; en el colegio el joven la Mettrie se llevaba todos los premios de la clase; sus facultades se dirigieron especialmente á la retórica y á la poesía, amaba apasionadamente las Bellas Artes; pero su padre, convencido de que un eclesiástico sale mejor que un poeta de las dificultades de

la vida, quiso incorporarle entre las filas del clero; le envió, pues, á París, donde estudió la lógica con un profesor jansenista, y se penetró tan bien de las ideas de su maestro, que él mismo llegó á ser un jansenista ferviente y hasta hubo de escribir un libro que fué muy del agrado de este partido; de su biografía no se desprende que se conformase á la mística austeridad y á las devotas penitencias con que los jansenistas se distinguen; en todo caso, no debió seguir mucho tiempo tales prácticas. Durante una breve residencia en Saint-Malo, su ciudad natal, un doctor de la localidad le inspiró el gusto por la medicina, y el padre se dejó persuadir de que «una buena receta era aún más lucrativa que una absolución»; el joven la Mettrie estudió con entusiasmo la física y la anatomía, obteniendo el doctorado en Reims y practicando la medicina durante algún tiempo; en 1733, atraído por el nombre de Boerhaave, se trasladó á Leyde para continuar allí sus estudios médicos.

Aunque Boerhaave no ejercía ya, se había formado en torno suyo una notable escuela de médicos jóvenes llenos de entusiasmo; la Universidad de Leyde era entonces un centro de estudios médicos tal como no se ha soñado otro semejante; alrededor de Boerhaave mismo se agrupaban sus discípulos, quienes le profesaban veneración sin límites; la gran fama de que gozaba este hombre le había valido riquezas considerables, pero vivía con tanta modestia y sencillez que su extrema generosidad y su inagotable beneficencia atestiguaban sólo su inmensa fortuna; además de su admirable talento como profesor, se elogiaba la excelencia de su carácter y hasta su piedad, aunque haya sido sospechoso de ateísmo y haya quizá conservado siempre sus opiniones teóricas; como la Mettrie, Boerhaave había comenzado por la carrera teológica, pero su inclinación manifiesta á la filosofía espinosista le obligó á renunciar á ella, porque á los ojos de los teólogos espinosismo y ateísmo eran sinónimos; el

ilustre maestro, así que se hizo médico, con su inteligencia, eminentemente sólida y positiva, evitó cuidadosamente toda polémica con los representantes de las otras doctrinas que no admitían su concepción naturalista del mundo, concretándose á practicar la medicina y á perfeccionarse en ella; no obstante, el conjunto de su vida no puede menos de haber sido favorable á la divulgación de las ideas materialistas entre sus discípulos.

En medicina, Francia estaba entonces mucho más atrasada que Inglaterra, los Países Bajos y Alemania; la Mettrie emprendió, pues, una serie de traducciones de las obras de Boerhaave para introducir entre sus compatriotas mejores métodos y, habiendo añadido á ellas algunos de sus propios escritos, pronto se encontró lanzado en una ardiente polémica con los ignorantes profesores que constituían autoridad en París, lo que no impedía que practicase la profesión en su ciudad natal con grande éxito y se ocupase sin cesar en literatura médica, y, aunque su carácter turbulento le suscitó numerosas disputas científicas, no se preocupaba aún de filosofía. En 1742 regresó á París, donde poderosas recomendaciones hicieron que le nombrasen médico militar en la guardia del rey y en tal concepto tomó parte en una campaña en Alemania, suceso que decidió de sus tendencias ulteriores. Atacado de una fiebre intensa, aprovechó esta circunstancia para estudiar en sí mismo el influjo de la eferescencia de la sangre y concluyó que el pensamiento no es más que el resultado de la organización de nuestra máquina; poseído de esta idea, trató durante su convalecencia de explicar, con la ayuda de la anatomía, las funciones intelectuales, y publicó sus conjeturas con el título de *Historia natural del alma*; el capellán del regimiento dió la voz de alarma y bien pronto se elevó contra la Mettrie un grito general de indignación; se declararon heréticos sus libros y no pudo conservar su posición de médico de la guardia. Desgraciadamente, en esta

época se dejó arrastrar, por afecto á un amigo que deseaba ser agregado como médico á la persona del rey, á escribir una sátira contra los competidores de su amigo, que eran los más célebres doctores de París; algunas personas de distinción le aconsejaron que se sustrajera al odio general de que era objeto y se refugió en Leyde en 1746; allí escribió muy luego una nueva sátira contra el charlatanismo y la ignorancia de los médicos y poco después apareció también (1748) su *Hombre-máquina*.

La *Historia natural del alma* (23) comienza por manifestar que desde Aristóteles hasta Malebranche ningún filósofo ha podido explicarnos todavía la esencia del alma. La esencia del alma de los hombres y de las bestias permanecerá siempre desconocida, lo mismo que la esencia de la materia y de los cuerpos; el alma sin cuerpo es, como la materia sin forma, una cosa incomprensible; el alma y el cuerpo han sido formados juntos y al mismo tiempo; quien quiera conocer las propiedades del alma habrá de estudiar primero las propiedades del cuerpo, del cual el alma es el principio vital. Estas reflexiones condujeron á la Mettrie á creer que no existen guías seguros más que los sentidos: «ellos son, dice, mis filósofos»; por mucho que se les desdeñe hay que volver siempre á ellos cuando se investiga seriamente la verdad; examinemos, pues, leal é imparcialmente lo que nuestros sentidos pueden descubrir en la materia, en el cuerpo y sobre todo en los organismos, sin obstinarnos en ver lo que no existe; la materia en sí misma es pasiva, no tiene más que la fuerza de inercia; así en todas partes donde vemos un movimiento debemos necesariamente referirlo á un principio motor; si, por consecuencia, encontramos en el cuerpo un principio motor que hace latir al corazón, sentir á los nervios y pensar al cerebro, llamaremos á este principio el alma.

Hasta aquí el punto de vista adoptado por la Mettrie parece, á decir verdad, empírico, pero no precisamen-

te materialista; sin embargo, en la siguiente obra pasa insensiblemente al materialismo de una manera muy hábil: adaptándose por completo á las ideas y á las fórmulas escolásticas y cartesianas, la Mettrie discute la esencia de la materia, sus relaciones con la forma y la extensión, sus propiedades pasivas y, por último, su facultad de moverse y de sentir; en esto parece conformarse con las ideas más generalmente admitidas y que atribuye vagamente á los filósofos de la antigüedad como si estuvieran de acuerdo en cuanto á la cuestión principal; hace notar la distinción rigurosa que los antiguos establecen entre la substancia y la materia para suprimir esta distinción con más seguridad; habla de las formas que dan á la materia, pasiva en sí, su modo preciso de existencia y su movimiento para hacer de estas formas (dando un pequeño rodeo) simples propiedades de la materia, propiedades inalienables de la materia é inseparables de su esencia. El punto capital en esta cuestión, como en el estratonismo, es la eliminación del primer motor inmóvil, del dios de Aristóteles, existiendo fuera del mundo é imprimiéndole el movimiento; es sólo por la forma como la materia se hace una substancia determinada; pero, ¿de dónde recibe esta forma? De otra substancia que es igualmente de naturaleza material, ésta de otra y así sucesivamente hasta el infinito, lo que quiere decir: no conocemos la forma más que en tanto que se halla unida á la materia. En esta unión indisoluble de forma y de materia, las cosas que se transforman recíprocamente obran las unas sobre las otras, y lo mismo ocurre con el movimiento; luego el ser pasivo no es más que la materia aunque nuestro pensamiento la separe (de la forma); la materia concreta y real nunca está desprovista ni de forma ni de movimiento; es, pues, idéntica con la substancia; hasta donde no se percibe el movimiento, existe, sin embargo, como posibilidad; así, como posibilidad (en potencia, dice la Mettrie) la materia contiene en sí todas las

formas; no hay el menor motivo para admitir un agente fuera del mundo material; dicho agente no sería en modo alguno un ser de razón; la hipótesis de Descartes, de que Dios es la única causa del movimiento, no tiene valor alguno para la filosofía que exige la evidencia; no es más que una hipótesis imaginada por él bajo el influjo de la luz de la fe.

Viene en seguida la prueba de que la facultad de sentir pertenece también á la materia; la Mettrie demuestra que esta opinión es la más antigua y la más natural, y en seguida pasa á refutar los errores de los modernos, particularmente de Descartes que la han combatido. Las relaciones del hombre con el animal, este gran flaco de los filósofos cartesianos, desempeña en esta cuestión un papel preponderante; la Mettrie hace con mucha sagacidad la observación siguiente: en el fondo no tengo otra certidumbre inmediata que mi sensación; los demás hombres experimentan también sensaciones, lo que deduzco con gran fuerza de convicción de sus gritos y gestos antes que de su palabra articulada; este lenguaje enérgico de las emociones es el mismo en los animales que en los hombres y tienen un poder de demostración muy superior á todos los sofismas de Descartes; si se quiere argüir la diferencia de la forma exterior, la anatomía comparada nos enseñará que la organización interna del hombre y de los animales presenta una perfecta analogía. Si por el momento nos es imposible comprender cómo la facultad de sentir puede ser un atributo de la materia, el enigma es semejante á muchos otros donde, según la expresión de Leibnitz, en vez de la cosa misma no vemos más que el velo que la encubre. No se sabe si la materia tiene en sí misma la facultad de sentir ó si sólo la adquiere en la forma de los organismos, pero, aun en este caso, la sensación y el movimiento deben pertenecer á toda la materia, por lo menos como posibilidad; así pensaban los antiguos cuya filosofía se prefiere, por lo general, á los ensayos

defectuosos de los modernos, por sus juicios competentes.

La Mettrie pasa luego á la teoría de las formas substanciales, y aquí no se separa tampoco de las ideas tradicionales; llega á la concepción de que las formas solas dan en realidad la existencia á los objetos, los que no son lo que son cuando no tienen la forma, es decir, la precisión que les califica; por formas substanciales se entiende aquellas que determinan las propiedades esenciales de los cuerpos, y por formas accidentales las modificaciones fortuitas; los filósofos antiguos han distinguido muchas formas en los cuerpos vivos: el alma vegetativa, el alma sensitiva y, para el hombre, el alma racional (24). Todas las sensaciones proceden de los sentidos, los cuales comunican por medio de los nervios con el cerebro, lugar de la sensación; en los tubitos de los nervios se mueve un fluido, el espíritu animal, espíritu vital, d que la Mettrie considera la existencia como demostrada por la experimentación; no hay, pues, sensaciones cuando el órgano de la sensación no experimenta una modificación que afecte á los espíritus vitales, los cuales transmiten en seguida la sensación al alma; el alma no siente en los sitios en que se cree sentir, pero por la calidad de las sensaciones indica el lugar colocado fuera de ella; sin embargo, nosotros no podemos saber si la substancia de los órganos experimenta sensación, porque esto no puede ser conocido más que por esta substancia misma y no por el animal entero (25); ignoramos si el alma ocupa solo un punto ó una region del cuerpo, pero como todos los nervios no terminan en un solo y mismo punto en el cerebro, es verosímil la primera hipótesis. Todos los conocimientos no están en el alma más que en el momento en que es afectada por ellos, y toda conservación de esos conocimientos se reduce á estados orgánicos.

Así, la *Historia del alma*, partiendo de las ideas ordinarias, conduce insensiblemente al materialismo, y, al fin

de una serie de capítulos, se encuentra la conclusión de que lo que experimenta las sensaciones debe ser igualmente material; la Mettrie ignora cómo ocurre todo esto, pero, ¿por qué, según Locke, se ha de limitar la omnipotencia del Creador á causa de nuestra ignorancia? La memoria, la imaginación, las pasiones, etc., se declaran inmediatamente materiales. El capítulo, mucho más corto que los anteriores, acerca del alma racional, trata de la libertad, de la reflexión, del juicio, etc., de modo que conduce igualmente, en cuanto es posible, al materialismo, pero reservando esta conclusión al capítulo titulado: «La fe religiosa puede sólo confirmarnos en la hipótesis de un alma racional.» No obstante, este mismo capítulo tiene por objeto manifestarnos cómo la metafísica y la religión acaban por admitir un alma: la verdadera filosofía debe reconocer francamente que el incomparable sér engalanado con el hermoso nombre de alma la es desconocido; aquí la Mettrie cita las palabras de Voltaire: «Tengo cuerpo y pienso», haciendo observar con placer cómo Voltaire se burla de la argumentación de las escuelas destinadas á probar que ninguna materia puede pensar. Se lee con interés el último capítulo titulado: «Historias que prueban que todas las ideas vienen de los sentidos.» Un sordo mudo de Chartres, habiendo súbitamente recobrado el oído y aprendido á hablar, se encontró desprovisto de toda idea religiosa aunque en su juventud había sido educado en todas las ceremonias y prácticas devotas, y un ciego de nacimiento no vió inmediatamente después de la operación más que un montón confuso de colores sin lograr distinguir una bola de un dado de jugar; la Mettrie cita y aprecia con simpatía y conocimiento de causa el método de Amman relativo á la educación de los sordomudos; por el contrario, con la falta de crítica muy común en esta época, cuenta una serie de historias de hombres que se han vuelto salvajes y, según relatos muy exagerados, pinta al orangután como una

criatura casi enteramente semejante al hombre; su conclusión invariable es que el hombre no llega á ser realmente hombre más que gracias á las nociones comunicadas por los sentidos, que le dan lo que llamamos su alma; el desarrollo del espíritu no marcha jamás de dentro afuera.

Lo mismo que el autor de la *Correspondencia acerca de la esencia del alma* no deja de unir á Melanchthon á su sistema, así la Mettrie se remonta hasta el Padre de la Iglesia Arnobio y toma de su escrito *Adversus gentes* una hipótesis que ha llegado á ser quizá el prototipo del hombre estatua, que desempeña su papel en Diderot, Buffon y principalmente en Condillac: Supongamos que en un subterráneo débilmente iluminado donde no llega ningún ruido ni acción exterior alguna, un niño recién nacido recibe de una nodriza, siempre silenciosa, los cuidados estrictamente precisos y se le cria así, sin ningún conocimiento del mundo y de la vida humana, hasta la edad de veinte, treinta ó cuarenta años; si entonces á este hombre se le saca de su soledad y se le pregunta qué ha pensado en su aislamiento y cómo ha sido alimentado y educado, ni aun sabrá que los sonidos que se le dirigen significan alguna cosa; ¿dónde está, en tal momento, esa partícula inmortal de la divinidad? ¿dónde está el alma tan sabia y tan inteligente que va unida al cuerpo? (26). Como la estatua de Condillac, este sér, que no tiene de humano más que la forma y la organización física, habrá desde este instante, por el empleo de los sentidos, de experimentar sensaciones que se coordinaran insensiblemente y la instrucción hará el resto para darle un alma, cuya posibilidad sólo descansa en la organización física. Aunque Cabanis, discípulo de Condillac, haya eliminado con razón esta hipótesis antinatural, es preciso, no obstante, concederle algún valor cuando se ve que la teoría cartesiana de las ideas innatas se apoya en argumentos tan débiles. En conclusión, la Mettrie plantea las tesis que



siguen: «Si no hay sentidos no hay ideas.» «A menos sentidos, menos ideas.» «Poca instrucción, pocas ideas.» «Sin sensaciones no hay ideas.» Así continúa paso á paso hacia su objeto y termina con estas palabras: «por consecuencia, el alma depende esencialmente de los órganos del cuerpo, con los cuales se forma, crece y degenera: *ergo participem lethi quoque convenit esse*».

De otra manera procede en la obra donde ya en el título hace del hombre una máquina; si la *Historia natural del alma* fué hábil y circunspectamente coordinada, no llegando más que poco á poco á sus sorprendentes resultados, en esta otra obra la consecuencia final se enuncia desde el principio; si la *Historia natural del alma* se dignaba ocuparse de la metafísica de Aristóteles para mostrar que sólo es un vano molde que puede también encerrar un contenido materialista, aquí no se trata ya de ninguna de esas distinciones sutiles. En la cuestión de las formas substanciales, la Mettrie llega á refutarse á sí mismo, no porque haya cambiado de opinión en el fondo, sino con la esperanza de sustraer mejor su nombre á sus perseguidores, esforzándose en ocultarlo todo lo posible; así las dos obras difieren esencialmente en cuanto á la forma; la *Historia natural del alma* está regularmente dividida en capítulos y párrafos y *El Hombre-máquina*, por el contrario, se desarrolla como el curso de un río que jamás se interrumpe. Adornado de todas las flores de la retórica, este libro se esfuerza en persuadir tanto como en probar; está redactado con la convicción y la intención de hallar en las clases ilustradas una acogida favorable y de hacer una rápida propaganda; es una obra de polémica destinada á facilitar el camino á una teoría, no á probar un descubrimiento; la Mettrie no descuida al propio tiempo de apoyarse en la amplia base de las ciencias naturales; hechos é hipótesis, argumentos y reflexiones, todo está reunido para conducir al mismo objeto. Sea por proporcionar buena acogida á su obra, sea por ocultarse

todo lo posible, la Mettrie se la dedicó á Alberto de Haller y, esta dedicatoria, que Haller no quiso aceptar, fué causa de que el disgusto personal de estos dos hombres se mezclara en la cuestión científica; á pesar de ello la Mettrie reimprimió la dedicatoria, que consideraba como la obra maestra de su prosa, en las ediciones sucesivas; la dedicatoria contiene un elogio entusiasta del placer que procuran las ciencias y las artes.

La obra comienza declarando que no debe bastar á un sabio estudiar la naturaleza é inquirir la verdad; todos los sistemas de los filósofos relativos al alma humana se reducen á dos: el más antiguo es el materialista, el otro es el espiritualista; preguntar con Locke si la materia puede pensar, equivale á preguntar si la materia puede indicar las horas; la cuestión es saber si ella puede hacerlo en virtud de su propia naturaleza (27). Leibnitz con sus mónadas ha planteado una hipótesis ininteligible; «ha espiritualizado la materia en vez de materializar el alma». Descartes ha cometido la misma falta admitiendo dos substancias, como si él las hubiese visto y contado; los más prudentes han dicho que no puede reconocerse el alma más que á la luz de la fe; si entre tanto, como seres razonables, se reservan el derecho de examinar lo que la Sagrada Escritura entiende por la palabra espíritu, se ponen en contradicción con los teólogos, los cuales además están en contradicción consigo mismos; porque si hay un Dios y ha creado la naturaleza lo mismo que la revelación, nos ha dado la una para explicar la otra y la razón para ponerlas de acuerdo; la naturaleza y la revelación no pueden contradecirse sin que Dios sea un estafador; si existe, pues, una revelación, ésta no debe contradecir á la naturaleza.

Como ejemplo de objeción pueril hecha á esta argumentación, la Mettrie cita un pasaje del *Espectáculo de la naturaleza* del abate Pluche: «Es asombroso que un hombre que rebaja nuestra alma hasta el punto de hacer

de ella un alma de cieno (se trata de Locke), se atreva á constituir á la razón como juez soberano de los misterios de la fe; en efecto, ¿qué respetuosa idea tendrían del cristianismo siguiendo tal razón? Este fútil género de polémica que, por desgracia, se emplea con frecuencia todavía contra el materialismo, lo combate con justicia la Mettrie; el valor de la razón no depende de la palabra «inmaterialidad», sino de los actos que realiza; si un «alma de cieno» descubre las relaciones y el encadenamiento de innumerables ideas, será evidentemente preferible á un alma lela y estúpida formada de los elementos más preciosos; avergonzarse con Plinio de nuestro miserable origen es indigno de un filósofo, porque precisamente lo que parece vulgar es aquí el hecho más maravilloso, en el cual la naturaleza ha desplegado mayor arte; aun cuando el hombre tuviera un origen más bajo todavía, no por eso dejará de ser el más noble de los seres; cuando el alma es pura, digna y elevada, es un alma hermosa y honra á quien está dotado de ella. En lo que concierne á la segunda reflexión de Pluche se podría decir también: «No hay que creer en el experimento de Torricelli, porque si proscribimos el *horror vacui*, ¿qué filosofía tendremos que valga la pena? (Esta comparación estaría mejor expresada así: no se puede precisar nada en la naturaleza por los resultados de la experiencia, porque de fiarse en los experimentos de Torricelli, ¿que extraña idea tendríamos del *horror vacui*!)»

La experiencia y la observación, dice la Mettrie, deben ser nuestros únicos guías; las hallamos en los médicos que han sido filósofos, pero no en los filósofos que no fueron médicos; sólo los médicos, que estudian tranquilamente el alma en su grandeza como en sus miserias, tienen derecho de hablar aquí; en efecto, ¿qué nos enseñan los demás y particularmente los teólogos? ¿no es risible oírles decir descaradamente acerca de un objeto que jamás han conocido, del cual están alejados por sus estu-

dios, por su obscurantismo, causa de mil preocupaciones, y, en una palabra, por su fanatismo que les hace ignorar lo que es el mecanismo del cuerpo? Aquí la Mettrie incurre en una petición de principio del mismo género del que acusa con justicia á sus adversarios; los teólogos tienen ocasión también de conocer el alma humana por experiencia y, la distinción respecto á su valor, no estriba más que en una diferencia de método y en las categorías con las cuales la experiencia está relacionada.

El hombre es, como añade la Mettrie, una máquina construida de tal modo que es imposible *a priori* formarse una idea exacta de ella; son de admirar, aun en sus ensayos infructuosos, los grandes genios que han emprendido aunque en vano esta tarea: Descartes, Malebranche, Leibnitz y Wolff; pero es menester penetrar por un camino muy diferente al que ellos han seguido; sólo *a posteriori*, partiendo de la experiencia y del estudio de los órganos corporales, es como se puede obtener, si no la certidumbre, por lo menos el más alto grado de probabilidad; los diversos temperamentos, fundados en causas físicas, determinan el carácter del hombre; en las enfermedades, el alma tan pronto se obscurece como parece multiplicarse ó desvanecerse en la imbecilidad; la curación hace de un loco un hombre de buen sentido; á menudo el genio más grande se vuelve idiota y desaparecen los preciosos conocimientos adquiridos con tantas dificultades; tal enfermo pregunta si su pierna está en su cama, tal otro cree tener el brazo que ya le han amputado; el uno llora como un niño al acercarse la muerte y el otro se complace en ella; ¿qué hubiera sido menester para trocar en pusilanimidad la intrepidez de Cayo Julio, Séneca y Petronio?... una obstrucción del bazo, del hígado ó de la vena porta; en efecto, la imaginación está en relación estrecha con esas vísceras de donde nacen los extraños fenómenos de la hipocondría y de la histeria; ¿qué decir de aquellos que se creen metamorfoseados en trasgos y en

vampiros ó creen que su nariz y otros miembros son de cristal? La Mettrie pasa después á los efectos del sueño y describe el influjo que ejercen en el alma el opio, el vino y el café; un ejército, al que se le da bebidas fuertes, se precipita atrevidamente sobre el enemigo delante del cual hubiese huído si no hubiese bebido más que agua; una buena comida produce un efecto excitante; la nación inglesa que come carne medio cruda y sangrienta, parece deber á esta alimentación cierto salvajismo contra el cual sólo puede reaccionar la educación; este salvajismo produce en el alma la fiereza, el odio, el desprecio á las demás naciones, la indocilidad y otros defectos de carácter, como una alimentación copiosa hace al espíritu pesado y perezoso.

Examina luego la influencia del hambre, de la abstinencia, del clima, etc.; pone á contribución la fisiognomía y la anatomía comparada; si no se encuentra degeneración del cerebro en todas las enfermedades mentales, el desorden lo producirá (28) la condensación ú otros cambios de las partes más pequeñas; «casi nada, una fibra diminuta, una cosa cualquiera que no es posible descubrir por la anatomía más sutil, hubiera hecho dos idiotas de Erasmo y Fontenelle». Es una idea propia de la Mettrie la posibilidad de que llegue un día en que se haga hablar al mono (a) y extender así la cultura humana á una parte del reino animal; compara al mono á un sordomudo, y, como es particularmente entusiasta del método relativo á la instrucción de los sordomudos recién inventado por Amman, desea poseer un mono inteligente para hacer

(a) Buffon ha dicho: «El mono hablando hubiese hecho enmudecer de admiración á la especie humana, y asombraría hasta el punto de que á los filósofos les habría costado gran trabajo demostrar que con tan excelentes atributos humanos el mono no era ni más ni menos que una bestia; es, pues, una suerte para nuestra inteligencia que la naturaleza haya separado y puesto en dos especies distintas la imitación de la palabra y de nuestros gestos.» (Nota de Pommerol.)

ensayos acerca de su educabilidad; ¿qué era el hombre, dice, antes de la invención de la palabra y el conocimiento del lenguaje?... un animal de esa especie con mucho menos instinto que los demás, diferenciándose de ellos sólo por su fisonomía y las nociones intuitivas de Leibnitz; los hombres mejor dotados, los mejor organizados, imaginaron los signos é instruyeron á los otros como nosotros adiestramos á los animales.

Lo mismo que una cuerda de piano vibra y produce un sonido por el movimiento de las teclas, así las fibras del cerebro, heridas por las sensaciones del sonido, producen las palabras; pero cuando se dan signos de diferentes cosas, el cerebro comienza á compararlos y á tener en cuenta sus relaciones, con la misma necesidad que adapta el ojo bien organizado para ver; la analogía de diferentes objetos nos lleva á reunirlos y por consecuencia á contarlos; todas nuestras ideas están íntimamente ligadas á la representación de las palabras ó signos correspondientes. Todo lo que pasa en el alma puede reducirse á la actividad de la imaginación; quien tiene más imaginación debe ser considerado como la inteligencia más grande; no se sabría decir si la naturaleza ha gastado más en formar un Newton que un Corneille, un Aristóteles que un Sófocles, pero se puede asegurar que ambos géneros de talento no designan más que direcciones diversas en el empleo de la imaginación; por consecuencia, cuando se dice que uno tiene mucha imaginación y poco juicio, se entiende que en él la imaginación se dirige particularmente á la reproducción y no á la comparación de las sensaciones. El primer mérito del hombre es su organización; no sería natural reprimir un modesto orgullo fundado en la posesión de ventajas reales, pues todas las ventajas, cualquiera que sea su origen, merecen ser apreciadas, pero es preciso saberlas estimar en su justo valor; el ingenio, la belleza, la opulencia y la nobleza, aunque hijos del azar, tienen su precio tanto como la habilidad, la ciencia y la virtud.

Decir que el hombre se distingue de los animales por una ley natural que le enseña á discernir el bien del mal, es una ilusión, porque la misma ley existe entre los animales; por ejemplo, sabemos que después de las malas acciones sentimos arrepentimiento, y que á los demás hombres les ocurre otro tanto debemos creerlo cuando lo afirman, ó inferirlo de ciertos indicios que en nosotros mismos encontramos en casos semejantes; pues esos mismos indicios los vemos igualmente en los animales; cuando un perro ha mordido á su amo y éste le castiga, de allí á poco vemos al perro triste, abatido y asustado, y en una actitud humilde reconoce su falta; la historia ha conservado el hecho célebre de un león que no quiso despedazar á su bienhechor, mostrándose reconocido en medio de hombres sanguinarios. La Mettrie deduce de todo esto que los hombres están formados de la misma materia que los animales. La ley moral existe hasta en las personas que por una monomanía enfermiza violan, asesinan ó en el exceso del hambre devoran á los seres que les son más queridos; debieran entregarse á los médicos á esos desgraciados que están bastante castigados con sus remordimientos, en vez de quemarlos ó enterrarlos vivos como hemos visto que se hace; las buenas acciones van acompañadas de tal placer que el ser perverso es ya por sí mismo un castigo. Aquí la Mettrie intercala en su argumentación un pensamiento que quizá no esté estrictamente en su lugar, pero que encaja perfectamente en su sistema y recuerda á J. J. Rousseau: «Todos estamos creados para ser dichosos; nuestro primitivo destino no es ser sabios, pero llegamos á serlo abusando, por decirlo así, de nuestras facultades.» No olvidemos, á propósito de esto, echar una ojeada á la cronología; *El hombre-máquina* se escribió en 1747, publicándose al principio de 1748, y el académico de Dijon sacó á concurso en 1749 la célebre cuestión que valió un premio á Rousseau en 1750; por lo demás, la experiencia del pasado no nos garantiza de que

esta pequeña circunstancia que acabamos de apuntar impidiese, cambiando el caso, que se censurara á la Mettrie de haberse adornado con los pensamientos de Rousseau.

La esencia de la ley moral, ha dicho más adelante, reside en esta máxima: No hagas á otro lo que no quieras que te hagan á ti; pero quizá esta ley no tenga por base más que un temor saludable; respetamos la vida y la propiedad ajena por conservar la propia, lo mismo que los «Ixión del cristianismo» aman á Dios y abrazan tantas quiméricas virtudes únicamente por temor al infierno; las armas del fanatismo podrán aniquilar á los que enseñan estas verdades, pero jamás á esas verdades mismas. La Mettrie no quiere anular la existencia de un sér supremo; todas las probabilidades hablan en favor de dicha existencia, pero esto no prueba, más que toda otra existencia, la necesidad de un culto; es una verdad teórica sin utilidad práctica alguna, y como innumerables ejemplos demuestran que la religión no lleva la moralidad consigo, se puede también deducir que el ateísmo no excluye la moralidad; es cosa indiferente para nuestro reposo saber si hay Dios ó no le hay, si ha creado la materia ó si ésta es eterna; ¡qué locura atormentarse por cosas cuyo conocimiento es imposible! ¿seríamos más dichosos si pudiéramos saberlo? Se me remite á los escritos de los apologistas célebres; pero ¿qué contienen sino fastidiosas repeticiones que más sirven para confirmar el ateísmo que para combatirlo?

Los adversarios del ateísmo dan gran valor á la finalidad del universo; aquí la Mettrie cita á Diderot que en sus *Pensamientos filosóficos* (29), publicados poco tiempo antes, afirmaba que se podía refutar al ateo con sólo el ala de una mariposa ó el ojo de una mosca, tanto más cuanto que se tiene todo el peso del universo para aplastarle; la Mettrie replica que no conocemos bastante las causas que obran en la naturaleza para que podamos

negar que todo lo produce por sí misma; el pólipo cortado en varios trozos por Trembley (30), ¿no tiene en sí mismo las causas de su reproducción? Sólo la ignorancia de las fuerzas naturales nos hace recurrir á Dios que, según ciertas gentes (la Mettrie mismo en su *Historia natural del alma*) no es ni un ser de razón; destruir al azar no es tampoco demostrar la existencia de Dios, porque puede muy bien existir algo que no sea Dios ni el azar y que produzca las cosas tales como son, á saber, la naturaleza; lejos, pues, de aplastar á un ateo «el peso del universo» ni aun le conmemorará, y todas esas demostraciones de un creador mil veces refutadas no satisfacen más que á gentes de juicio precipitado á las cuales los naturalistas pueden oponer otros tantos argumentos en contra: «He aquí, dice la Mettrie, el pro y el contra; en cuanto á mí, no me declaro en favor de ningún partido»; pero se ve con bastante claridad á qué partido se afilia; en efecto, poco después refiere que ha participado todas estas ideas á un amigo, á un escéptico (pirronista) como él, hombre de mucho mérito y digno de mejor suerte; este amigo le responde que es antifilosófico preocuparse de cosas que no pueden explicarse y que los hombres no serán nunca dichosos si no son ateos; he aquí la argumentación de este «hombre abominable»: «Si el ateísmo se extendiese universalmente, se arrancaría de raíz el árbol de la religión; desde ese momento nada de guerras teológicas, nada de soldados de la religión, de esos soldados tan terribles; la naturaleza, hasta entonces infectada del veneno sagrado, recobraría sus derechos y su pureza; sordos á toda otra voz, los hombres seguirían sus inclinaciones individuales, que sólo pueden conducir á la felicidad por las atractivas sendas de la virtud.» El amigo de la Mettrie sólo ha olvidado un punto, y es que la religión misma, abstracción hecha de toda revelación, debe corresponder también á una de las inclinaciones naturales del hombre, y, si la religión lleva consigo todos los males, no se ve cómo las de-

más inclinaciones, que emanan de la misma naturaleza, pueden hacernos dichosos; esto no es una consecuencia, sino una inconsecuencia del sistema que viene á dar en conclusiones destructoras.

La Mettrie habla de la inmortalidad como ha hablado de la idea de Dios; sin embargo, se complace evidentemente en considerarla como posible; hasta la más avisada de las orugas, dice, no ha sabido jamás que ha de concluir por convertirse en mariposa; no conocemos más que una débil parte de la naturaleza, y, como nuestra materia es eterna, ignoramos lo que podrá llegar á ser; aquí nuestra felicidad depende de nuestra ignorancia; quien piense así será sabio y justo, y, tranquilo acerca de su destino, le alcanzará la muerte sin temerla ni desearla. Está fuera de duda que la Mettrie se interesaba únicamente de este lado negativo de la conclusión aunque, según costumbre suya, lleva á sus lectores á ella al través de mil rodeos; no halla contradictoria en modo alguno la idea de una máquina inmortal, pero no es por asegurarse la inmortalidad, sino porque la existencia de su máquina sea independiente de toda hipótesis; cierto que no se ve muy bien cómo la Mettrie ha podido llegar á imaginarse la inmortalidad de tal máquina, pues, aparte de la comparación con la oruga, no hace indicación alguna respecto á tal cosa y, probablemente, sería muy difícil dársela.

No sólo la Mettrie no encuentra el principio de la vida en el alma (que no es para él más que la conciencia material), ni aun la encuentra en el conjunto, sino en las partes del organismo tomadas una á una; cada pequeña fibra del cuerpo organizado se mueve en virtud de un principio que le es inherente; para probarlo, ha recurrido á los argumentos que siguen:

1.º La carne de los animales palpita aun después de la muerte, tanto más largo tiempo cuanto es el animal de de naturaleza más fría (tortugas, lagartos, serpientes, etcétera).

2.º Los músculos, separados del cuerpo, se contraen cuando se les irrita.

3.º Las vísceras conservan durante mucho tiempo su movimiento peristáltico.

4.º Una inyección de agua caliente reanima el corazón y los músculos (según Cooper).

5.º El corazón de la rana se mueve todavía una hora después de separado del cuerpo.

6.º Según Bacon, se han hecho observaciones semejantes en el hombre.

7.º Y experimentos en corazones de pollos, palomas, perros y conejos; las patas que se arrancan á un topo siguen agitándose todavía.

8.º Orugas, gusanos, arañas, moscas y serpientes ofrecen el mismo fenómeno; en el agua caliente el movimiento de las partes separadas aumenta «á causa del fuego que contiene».

9.º Un soldado cortó de un sablazo la cabeza de un pavo; el animal se sostuvo en pie, dió unos pasos y en seguida echó á correr; tropezó en un muro, volvió batiendo las alas, continuó corriendo y acabó por caer patas arriba (observación personal).

10. Los pólipos hechos pedazos, se convierten al cabo de ocho días en tantos animales perfectos como trozos había.

El hombre es á los animales lo que un reloj planetario de Huyghens es á un reloj ordinario; del mismo modo que Vaucanson tuvo necesidad de más ruedas para su tocador de flauta que para su pato, así el mecanismo del hombre es más complicado que el de los animales; para una cabeza parlante (autómata), Vaucanson hubiera necesitado más ruedas todavía, y esta máquina misma no puede ya considerarse como imposible. Indudablemente que la Mettrie no ha querido designar por cabeza parlante (autómata) un hombre razonable, pero se ve con qué predilección compara á su máquina humana (31) con las obras

maestras de Vaucanson tan características de aquella época; por lo demás, allí donde la Mettrie exagera la idea del mecanismo en la naturaleza humana, se combate á sí mismo censurando al autor de la *Historia natural del alma* de haber conservado la teoría ininteligible de las «formas substanciales»; sin embargo, no hay en él un cambio de opinión sino sencillamente una táctica, ya para guardar mejor el anónimo ó bien para trabajar en cierto modo bajo dos aspectos diferentes un mismo resultado, que es lo que resulta de lo expuesto más arriba. Pero citemos aún, para colmo de prueba, un pasaje del capítulo V de la *Historia natural del alma*, donde expresamente se dice que las formas nacen de la presión de las partes de un cuerpo contra las partes de otro, lo que sencillamente significa que son las formas del atomismo las que se ocultaban aquí bajo las «formas substanciales» de la escolástica; en otra ocasión, la Mettrie vuelve súbitamente sus armas para defender á Descartes: aun cuando hubiese cometido un número mayor de errores, dice, no dejaría de ser un gran filósofo por el solo hecho de haber declarado que los animales son máquinas; la aplicación al hombre es tan visible, la analogía tan chocante y tan victoriosa, que uno se ve obligado á reconocerlo; únicamente los teólogos no advirtieron el veneno oculto que Descartes les hizo tragar en el cebo. La Mettrie termina su obra con consideraciones referentes á la solidez lógica de sus conclusiones fundadas en la experiencia, comparándolas con las afirmaciones pueriles de los teólogos y de los metafísicos. «Tal es mi sistema, ó más bien, tal es la verdad, si no me engaño, breve y sencilla; ahora que dispute el que quiera.»

Este libro, que se vendió con rapidez, hizo mucho ruido, lo que se explica fácilmente; en Alemania, donde todas las personas instruídas sabían francés, no se publicó traducción alguna, pero se leyó con mucha avidez el original que, en los años siguientes, llamó la atención de los periódicos más importantes y provocó un diluvio de

refutaciones; nadie se declaró libre y públicamente en favor de la Mettrie, pero el tono plácido, la crítica profunda y apacible en más de uno de estos escritos, comparados con los procedimientos de nuestra polémica actual, prueban que la opinión pública no encontraba entonces ese materialismo tan monstruoso como hoy se pretende hacerle aparecer; en Inglaterra se publicó inmediatamente después del original una traducción que atribuía la obra al marqués de Argens, librepensador bondadoso que formaba parte de la sociedad que rodeaba á Federico el Grande; pero el nombre del verdadero autor no podía permanecer oculto mucho tiempo. Lo que vino á complicar gravemente la situación de la Mettrie es que, habiendo ya publicado un pretendido tratado filosófico acerca de la voluptuosidad, publicó más tarde otros escritos de este género; también en *El Hombre-máquina* las relaciones sexuales, aun cuando el asunto no parece prestarse á tales digresiones, son á veces tratadas con cierto descaro sistemático; no desconocemos el influjo que ejercieron en él su tiempo y su nacionalidad, ni negamos tampoco la deplorable pendiente por que se dejó arrastrar, pero repetiremos que la Mettrie creía que de su sistema se deducía la justificación de los placeres sexuales, y, si expresó estos pensamientos, es porque su inteligencia los había realmente concebido; en el prefacio de la edición completa de sus obras coloca el principio siguiente: «Escribe como si estuvieses solo en el universo y no tuvieras temor alguno de la envidia y de las preocupaciones de los hombres, ó faltarás á tu propósito;» quizá la Mettrie ha querido disculparse demasiado cuando en esta apología, donde despliega toda la pompa de su retórica, establece una distinción entre su vida y sus escritos; de cualquier modo, no conocemos nada que justifique la tradición que ha hecho de él un «voluptuoso desvergonzado» que «no buscaba en el materialismo más que una apología para su libertinaje»; aquí no se trata de saber si, como más de

un escritor de su tiempo, la Mettrie llevó una vida disoluta y frívola (y en tal concepto, hasta faltan pruebas), sino más bien si se hizo escritor para servir á sus vicios ó si fué impulsado por una idea de su tiempo, importante y justificable como idea de transición, y si consagró su vida á exponerla. Comprendemos la irritación de los contemporáneos contra este hombre, pero también estamos convencidos de que la posteridad le juzgará mucho más favorablemente, á menos que sólo él no pueda obtener esta justicia que, por lo común, se concede á todos los demás.

Un hombre joven, después de brillantes estudios, no abandona una clientela ya numerosa para perfeccionarse en un centro científico de fama, si no está animado de un amor entusiasta por la verdad. Este médico satírico sabía demasiado bien que en su profesión se pagaba más caro el charlatanismo que la razón y el método en el arte de tratar las enfermedades; sabía que era preciso luchar para introducir en Francia los principios de Sydenham y de Boerhaave; ¿por qué emprendió esta lucha en vez de insinuarse en la confianza de las autoridades predominantes?, ¿le inspiraba sólo un natural disputador? ¿por qué, pues, añadir á la sátira el largo y penoso trabajo de las traducciones y de los extractos? Un hombre tan hábil y tan experto en el ejercicio de la medicina, hubiera podido sin duda alguna ganar mucho dinero más fácilmente; ¿ó acaso la Mettrie pretendía con sus publicaciones médicas ahogar los gritos de su conciencia?... pero no existen ni asomos de una idea cualquiera de justificación personal; además, ¿á los ojos de quién se había de disculpar?, ¿á los ojos del pueblo al que tenía, como la mayor parte de los escritores franceses, por una masa indiferente no madura todavía para el librepensamiento?, ¿á los ojos del círculo de sus conocimientos y amistades donde, con raras excepciones, sólo encontraba personas tan dadas como él á los excesos de la sensualidad, aunque se cuidaban muy bien de escribir libros con este asunto?, ¿en

fin, á sus propios ojos? En toda su obra se ve que tiene el humor risueño y que sabe bastarse á sí mismo; no se halla allí ningún rastro de esa sofística de las pasiones que germina en un corazón desgarrado. Se puede llamar á la Mettrie imprudente y frívolo, censuras bastante graves, es cierto, pero tales censuras no deciden en modo alguno de su mérito personal; no conocemos de él ningún acto característico de perversidad; no ha echado como Rousseau sus hijos á la Inclusa, no ha engañado á dos prometidas esposas como Swift, no ha sido declarado culpable de concusión como Bacon, ni es sospechoso como Voltaire de haber falsificado actos públicos; es verdad que en sus escritos excusa el crimen como siendo una enfermedad, pero en ninguna parte le aconseja como en la infamante fábula de las abejas de Mandeville (33); la Mettrie tiene perfecta razón al atacar la brutal impasibilidad de los tribunales, y, cuando quiere substituir al teólogo y al juez con el médico, se podía acusarle de cometer un error, pero no de pintar el crimen con atractivos colores, porque nadie encuentra bellas las enfermedades; es de admirar que en medio de los odios violentos desencadenados en todas partes contra la Mettrie, ninguna acusación positiva se haya formulado respecto á su moralidad; todas las declamaciones acerca de la perversidad de este hombre, que estamos lejos de clasificar entre los mejores, se refieren únicamente á sus escritos, que, á pesar de su tono enfático y sus complacencias frívolas, contienen, no obstante, un número considerable de pensamientos sanos y justos.

La moral de la Mettrie, tal como está expuesta particularmente en su *Discurso acerca de la felicidad*, contiene ya todos los principios esenciales de la teoría de la virtud fundada en el amor de sí mismo y desarrollada después sistemáticamente por Holbach y Volney, la cual tiene por base la eliminación de la moral absoluta que reemplaza por una moral relativa fundada sobre el Estado y la so-

ciudad, y semejante á la que aparece en Hobbes y Locke; la Mettrie une á ella su teoría personal del placer, que sus sucesores franceses repudiaron para sustituirla con la idea más vaga del amor de sí mismo; lo que todavía le pertenece es la gran importancia que da á la educación considerada desde el punto de vista de la moral, y su polémica contra los remordimientos que se liga á su teoría de la educación. Como se obstinan en poner ante los ojos del público las extrañas caricaturas que se han hecho de la moral de la Mettrie, hemos de indicar brevemente los rasgos esenciales de su sistema. La felicidad del hombre descansa en el sentimiento del placer que en todas partes es el mismo, pero que se divide según su cualidad en placer grosero ó delicado, corto ó durable; como no somos más que cuerpos, nuestros goces intelectuales, aun los más elevados, son por consecuencia en virtud de su substancia placeres corporales, pero, en cuanto á su valor, esos placeres difieren mucho unos de otros; el placer sensual es vivo pero corto; la felicidad que se desprende de la armonía de nuestro sér es tranquila pero durable; la unidad en la variedad, esta ley de la naturaleza entera se encuentra también aquí, y es preciso reconocer en principio que todas las especies de placer y felicidad tienen iguales derechos aunque las naturalezas nobles é instruidas experimenten otros goces que las naturalezas bajas y vulgares; esta diferencia es secundaria y, á no considerar más que la esencia del placer, no sólo alcanza al ignorante como al sabio, sino que tampoco es mayor para el bueno que para el malo (compárese lo que dice Schiller: «Los buenos y los malos siguen la senda del placer, sembrada de rosas»).

La sensibilidad es una cualidad esencial del hombre, mientras que la educación es sólo una cualidad accidental; se trata, pues, de saber ante todo si el hombre puede ser feliz en todas condiciones, es decir, si su felicidad está fundada en la sensibilidad y no en la educación; la



cuestión está zanjada por el gran número de los ignorantes que son felices en su ignorancia y, aun en la muerte, se consuelan con esperanzas quiméricas que son un beneficio para ellos. La reflexión puede aumentar el placer, pero no darle; á quien aquélla hace feliz, posee una felicidad superior, pero con frecuencia la reflexión destruye el placer; uno se siente dichoso por sus simples disposiciones naturales, y otro que es rico, honrado y amoroso, se siente á pesar de ello desgraciado porque es inquieto, impaciente ó envidioso ó porque es esclavo de sus pasiones; la embriaguez producida por el opio proporciona de un modo físico una sensación de bienestar mayor de la que pueden dar todas las disertaciones filosóficas; ¡cuán feliz sería el hombre que pudiese experimentar durante toda su vida la sensación que el opio produce momentáneamente! Un sueño encantador y hasta una locura atractiva, deben ser, pues, considerados como una felicidad real, tanto más cuanto que el estado de vigilia difiere poco del sueño; el ingenio, la razón y la sabiduría son frecuentemente inútiles para la felicidad, y á veces hasta funestos; estos son adornos accesorios sin los cuales el alma puede pasarse, y, la gran masa de hombres que se pasa sin ellos realmente, no está por eso privada de felicidad; la felicidad sensual, por el contrario, es el gran medio por el cual la naturaleza da á todos los hombres los mismos derechos y las mismas intenciones para satisfacerlos, haciéndoles la existencia igualmente agradable; es aquí sobre poco más ó menos, es decir, después de leída una sexta parte de la obra, cuando Hettner parece detenerse en su análisis del *Discurso acerca de la felicidad*, y aun acerca de estos puntos ha olvidado el encadenamiento lógico de las ideas; mas como todavía no tenemos más que los fundamentos generales de esta moral, vale la pena de examinar cómo la Mettrie ha construído sobre esta base la teoría de la virtud; pero diremos una palabra aún acerca de esta base misma.

Se comprenderá por lo que precede que la Mettrie pone en primer término el placer sensual únicamente porque todos pueden experimentarle; no niega en su esencia objetiva lo que llamamos goces intelectuales, y mucho menos los coloca, en cuanto á su valor para y en el individuo, más bajos que el placer sensual, sino que se contenta con subordinarlos á la esencia general de este último, considerándolos como un caso especial que, desde el punto de vista general y de los principios, no puede tener la misma importancia que el principio fundamental mismo, cuyo valor relativamente más elevado no está por lo demás puesto en duda en ninguna parte; comparemos con esta opinión una sentencia de Kant: «Se puede, pues, á lo que parece, conceder á Epicuro que todos los placeres, hasta cuando son producidos por pensamientos que despiertan ideas estéticas, son sensaciones animales, es decir, corporales, sin aminorar por eso de ningún modo el sentimiento intelectual de respeto á las ideas morales, el cual no es un placer sino un respeto de nosotros mismos (de la humanidad representada en nosotros), respeto que nos eleva sobre la necesidad del placer, sin disminuir nada por ello el sentimiento del gusto, el cual es inferior al de la estimación de las ideas»; aquí vemos la justificación al lado de la crítica. La moral de la Mettrie es condenable porque es la teoría del placer, no porque reduzca al placer sensual los goces mismos que debemos á las ideas.

La Mettrie examina en seguida más de cerca la relación que existe entre la felicidad y la educación, y encuentra que la razón en sí no es enemiga de la felicidad, pero llega á serlo por las preocupaciones que esclavizan el pensamiento; libertada de tales preocupaciones, y apoyándose en la experiencia y en la observación, la razón se convierte, por el contrario, en el sostén de nuestra felicidad, es un guía excelente cuando ella á su vez se deja conducir por la naturaleza; el hombre instruído goza

de una felicidad más alta que el ignorante (34); tal es la primera causa de la importancia atribuida á la educación; cierto que la organización natural es la fuente primera y más fecunda de nuestra felicidad, pero la educación es la segunda y no menos importante; gracias á estas ventajas puede remediar los defectos de nuestra organización, pero su fin primero y supremo es asegurar la paz del alma con el conocimiento de la verdad.

No será necesario añadir que la Mettrie, como Lucrecio, se propone ante todo eliminar la creencia en la inmortalidad del alma, y se toma no poco trabajo para demostrar que en el fondo Séneca y Descartes eran de la misma opinión en este punto; este último recibe una vez más grandes elogios: lo que no se atrevió á enseñar por temor á los teólogos que querían perderle, lo ha expresado de tal modo que espíritus menos elevados pero más atrevidos tenían actualmente que encontrar la conclusión que dejaba entrever. Para elevarse de este endemonismo fundamental á la idea de la virtud, la Mettrie hace intervenir las nociones del Estado y de la sociedad, pero de una manera esencialmente distinta que Hobbes (35); está de acuerdo con éste en que no hay virtud en el sentido absoluto de la palabra, sino sólo en el relativo, no existiendo el bien y el mal más que en relación con la sociedad; á la severa prescripción emanada de la voluntad del Leviathan, se substituye la libre apreciación del bien y el mal que el individuo puede hacer á la sociedad; la distinción entre la legalidad y la moralidad, que desaparecía por completo en Hobbes, recobra sus derechos con este matiz de que la ley y la virtud derivan de una misma fuente; como siendo ambas, por decirlo así, instituciones políticas, la ley está ahí para asustar é infundir temor á los malvados, y las ideas de virtud y mérito excitan á los buenos á consagrar sus esfuerzos al bienestar general.

Tenemos aquí en la manera con que la Mettrie hace

contribuir al bien público el sentimiento del honor, todo el germen de la teoría moral á que Helvetius dió más tarde tan grande desarrollo. El principio de moral más importante, en el que el materialismo puede apoyarse, el de la simpatía, se menciona también aunque de pasada. «En cierto modo el hombre benéfico se enriquece tomando parte en las alegrías que procura»; la relación con el yo impide á la Mettrie reconocer en toda su extensión la verdad general que ligeramente apunta en esa frase; ¡con qué precisión y con qué elegancia se expresa más tarde Volvay en su *Catecismo del ciudadano francés!* La naturaleza, dice, ha organizado al hombre para la sociedad; «dándole sensaciones le organizó de tal suerte, que las sensaciones de los otros se reflejan en él; de ahí nacen sensaciones simultáneas de placer, de dolor, de simpatía, que son un atractivo y un lazo indisoluble de la sociedad»; sin duda ese atractivo no hace falta tampoco como medio de unión entre la simpatía y el principio del egoísmo que decididamente consideran como indispensable todos los moralistas franceses á partir de la Mettrie. Por un audaz sofisma, la Mettrie hace hasta derivarse de la vanidad el desprecio á la vanidad, la cual le parece el punto culminante de la virtud. «La verdadera felicidad, dice, debe venir de nosotros y no de otros; hay grandeza cuando, disponiendo de las cien trompas de la Fama, se las impone silencio y se basta uno á sí mismo en su propia gloria; cualquiera que esté seguro de poder con su mérito personal granjearse la aprobación de su ciudad natal toda entera, nada pierde de su gloria si rechaza el sufragio de sus conciudadanos y se satisface con su propia estimación». Como se ve, no deriva las virtudes de la fuente más pura, pero reconoce la existencia de esas virtudes sin que haya motivo alguno para dudar de su sinceridad; no obstante, ¿qué pensar de su famosa justificación y aun de su elogio de los vicios?

La Mettrie declara con mucha exactitud, desde su pun-

to de vista, que toda la diferencia entre los buenos y los malos consiste en que en los primeros el interés público es superior al interés privado, mientras que con los segundos ocurre lo contrario; los unos y los otros obran por necesidad; la Mettrie llega á inferir que el arrepentimiento es en absoluto condenable, porque no hace más que perturbar la tranquilidad del hombre sin influir en su conducta. Conviene observar que precisamente aquí se halla la parte más débil de su sistema, cayendo en una contradicción flagrante con sus propios principios y donde con mayor fuerza se ha dirigido la crítica contra su carácter personal; indiquemos cómo entabló su polémica contra los remordimientos, para no hacerle aparecer ni demasiado malo ni demasiado bueno. El punto de partida fué evidentemente la observación de que por efecto de nuestra educación experimentamos con frecuencia escrúpulos y remordimientos por cosas que la filosofía no puede considerar como condenables; hace falta primero pensar aquí en todas las relaciones del individuo con la religión y la Iglesia, después en los goces sensuales, supuestos inocentes, particularmente el amor sexual; en este terreno la Mettrie y después de él los escritores franceses de esta época estaban desprovistos de un discernimiento claro, porque, en la sociedad que ellos conocen, los beneficios de la disciplina en la vida de familia, y la moralidad superior que le es inseparable, estaban casi olvidados y apenas si se sacrificaban por ellos; las ideas excéntricas de una recompensa sistemática de la virtud y de la valentía por los favores de las mujeres más hermosas, que recomienda Helvetius, son el punto de partida de la Mettrie, quien se lamenta de que la virtud pierda una parte de sus recompensas naturales por seguir escrúpulos inútiles é inmotivados; en seguida generaliza esta tesis definiendo los remordimientos como derechos de un estado moral anterior que ya no tiene verdadero sentido para nosotros.

Pero aquí olvida la Mettrie que ha dado expresamen-

te á la educación la más alta importancia, tanto para el individuo como para la sociedad, y esto desde un doble punto de vista; primero, como ya dijimos, la educación sirve para mejorar la organización del individuo; luego la Mettrie concede también á la sociedad el derecho de favorecer, en interés general, por medio de la educación, el desarrollo de los sentimientos que conducen al individuo á servir los intereses de la sociedad y á encontrar su felicidad hasta en los sacrificios personales que tienden á este fin; lo mismo que el bueno tiene pleno derecho á extirpar en sí mismo los remordimientos que provienen de una mala educación que condena injustamente los placeres sensuales, así también al malvado, á quien la Mettrie sin cesar desea toda la felicidad posible, le incita á librarse de sus remordimientos: primero, porque no pudo hacer otra cosa de lo que hizo, y después porque la justicia, vengadora, le castigará tarde ó temprano, tenga ó no remordimientos. Es indudable que aquí la Mettrie se engaña dividiendo á los hombres en «buenos» y «malos», olvidando la infinita variedad de combinaciones psicológicas de los motivos buenos y malos, y suprimiendo la causalidad psicológica de donde se derivan los remordimientos de los malos, siendo así que la admite en los buenos; si puede lograrse que éstos, por un efecto último de su educación moral, se abstengan de goces inocentes, puede también ocurrir que los malos, influídos por los sentimientos que conservan de su educación, se substraigan á las malas acciones; es también evidente que el arrepentimiento experimentado en el primer caso, pueda llegar á ser un motivo de abstención en el segundo, pero la Mettrie tiene que negar ú olvidar esto para venir á parar en la condenación absoluta de todo remordimiento.

Su sistema produce un fruto mejor cuando reclama penas humanas tan dulces como sean posibles; la sociedad, por interés de su conservación, está obligada á per-

seguir á los malos, pero no debe de hacerles mayor mal del que este objeto exija. Observemos, por último, que la Mettrie trata de embellecer su sistema afirmando que el goce, á la vez que proporciona satisfacciones y alegrías al hombre, le hace servicial y es un lazo eficazísimo para la sociedad, en tanto que la abstinencia engendra los caracteres rudos, intolerantes y, por consecuencia, insociables. Se formará el juicio que se quiera de este sistema moral, pero es indudable que está bien concebido y es rico en pensamientos, cuya importancia puede apreciarse primero porque interesó vivamente á sus contemporáneos y le tomaron después otros escritores que le desarrollaron sistemáticamente en más amplia base. ¿Hasta qué punto hombres como Holbach, Helvetius y Volney saquearon á sabiendas las obras de la Mettrie? Esta es una cuestión que no podemos examinar; lo cierto es que todos ellos las habían leído y se creían muy superiores al autor; además, muchos de estos pensamientos están de tal modo de acuerdo con el genio de la época que se puede atribuir la prioridad á la Mettrie, pero sin garantizar que sean de él realmente; ¡cuántas ideas van de boca en boca antes de que se escriban y se impriman! ¡cuántas otras se ocultan en los libros bajo expresiones diversamente veladas, en una forma hipotética, y que parecen dichas en broma allí donde nadie hubiera creído encontrarlas! Montaigne, sobre todo, en la literatura francesa, es una mina casi inagotable de ideas temerarias y la Mettrie prueba con sus citas que le ha leído asiduamente; si á éste se añaden Bayle y Voltaire, aunque las tendencias más radicales del último no se hayan dibujado hasta después de los escritos de la Mettrie, se comprenderá fácilmente que serían precisos estudios muy profundos para determinar lo que son reminiscencias ó ideas originales en la Mettrie; pero lo que puede afirmarse con toda seguridad es que no hay quizá un escritor de su tiempo menos inclinado á adornarse con plumas ajenas; es verdad que sus citas son casi siempre

inexactas, pero á lo menos nombra á sus antecesores aun cuando no sea más que por una palabra ó por una alusión; le preocupa más crearse cofrades en su modo de pensar, cuando se ve solo con sus opiniones, que de pasar injustamente por original.

Por lo demás, un escritor como la Mettrie debía llegar fácilmente á las ideas más peligrosas, porque lejos de huir de las aserciones aventuradas que chocaban con la opinión general, las buscaba ávidamente; en este concepto no es posible encontrar mayor contraste que el que existe entre la franqueza de Montaigne y la de la Mettrie; Montaigne nos parece en sus afirmaciones más arriesgadas casi siempre sencillo y, por lo tanto, amable; charla como un hombre que no tiene la menor intención de ofender á nadie y al que de pronto se le escapa un pensamiento del cual él mismo no parece comprender el alcance, mientras que al lector le asusta ó le admira por poco que se detenga y lo note; la Mettrie no es jamás sencillo; estudia para producir efecto, y esta es su falta capital; pero también esta falta ha sido cruelmente expiada, porque ha facilitado á sus adversarios el medio de desnaturalizar su pensamiento; aparte de los ataques simulados que se dirige con frecuencia á sí mismo para conservar mejor el anónimo, se pueden explicar casi todas las contradicciones aparentes de sus aserciones por la exageración de una antítesis, la cual debe considerarse, no como una negación, sino como una restricción parcial de su pensamiento.

Este mismo defecto es el que inspira tan gran repugnancia hacia las obras en que la Mettrie se ha esforzado en glorificar, en cierto modo, la voluptuosidad con los más poéticos colores; Schiller ha dicho de las licencias poéticas cuando están en oposición con las leyes de la honestidad: «sólo la naturaleza puede justificarlas», y «la belleza natural puede sólo justificarlas»; en estas dos relaciones y por la simple aplicación de este criterio, la *Voluptuosidad* de la Mettrie y su *Arte de gozar*, son muy

condenables como producciones literarias; Ueberweg dice con razón de estas obras que «de un modo más artificial y exagerado que frívolo» tratan de justificar los goces sensuales; no entraremos en si es preciso juzgar al hombre más severamente bajo la relación moral cuando por amor á un principio se decide á hacer tales composiciones que cuando espontáneamente las ve con placer fluir de su pluma; en todo caso, no podemos querer mal á Federico el Grande por haberse interesado por este hombre y después, cuando le prohibieron residir en Holanda, haberle traído á Berlin donde llegó á ser lector del rey, miembro de la Academia y volvió á ejercer la medicina. «Su reputación de filósofo y sus desgracias, dice el rey en su elogio, bastaron para conceder á la Mettrie un asilo en Prusia»; el monarca aceptó, pues, la filosofía de *El hombre-máquina* y de la *Historia natural del alma*; si más tarde Federico se expresó desdeñosamente refiriéndose á los escritos de la Mettrie, es porque sin duda tenía presentes la *Voluptuosidad* y el *Arte de gozar*. En cuanto al carácter personal del sabio francés, el rey le juzgó muy favorablemente, no sólo en su elogio académico, sino hasta en sus conversaciones íntimas; esto es tanto más notable cuanto que la Mettrie, como es sabido, se tomaba grandes libertades en la corte y se abandonaba á una descortesía excesiva en la sociedad del rey.

La muerte de la Mettrie, sobre todo, fué lo que más perjudicó á su causa; si el materialismo moderno sólo hubiera tenido representante como Gassendi, Hobbes, Toland, Diderot, Grimm y Holbach, los fanáticos, que fundan tan frecuentemente sus juicios en particularidades insignificantes, hubieran perdido una ocasión tan deseada para pronunciar sus anatemas contra el materialismo. La Mettrie llevaba apenas unos años disfrutando de su nueva felicidad en la corte de Federico el Grande, cuando el embajador de Francia, Tirconnel, á quien la Mettrie había felizmente curado de una grave enfermedad, celebró

su vuelta á la salud con una fiesta que condujo al sepulcro al atolondrado médico; cuéntase que para dar una muestra de su devorante capacidad, y sin duda también para alardear de su robusta salud, se comió él solo un gran pastel de trufas, que inmediatamente después se sintió indispuerto y murió de una fiebre aguda, en los transportes del delirio, en el palacio del embajador; este acontecimiento causó una sensación tanto más profunda cuanto que entre el número de las cuestiones entonces más debatidas se encontraba ésta de la entanasia (muerte tranquila) de los ateos; en 1712 había aparecido una obra francesa, atribuída principalmente á Deslandes, que contenía la lista de los grandes hombres muertos alegrementemente; este libro se tradujo al alemán el 1747 y no se había aún olvidado; dicho libro, á pesar de sus defectos, tuvo cierta importancia porque contradecía la doctrina ortodoxa vulgar que no admite la muerte tranquila más que dentro de la Iglesia y en la desesperación fuera de ella; del mismo modo que se discutía si un ateo puede tener una conducta moral y, por lo tanto (según la hipótesis de Bayle), si un Estado compuesto de ateos puede subsistir, así se preguntaba entonces si un ateo podía morir apaciblemente; al revés de la lógica, que cuando hay que establecer una regla general hace predominar un solo hecho negativo en toda una serie de hechos positivos, el fanatismo acostumbra en semejantes casos á conceder más importancia á un solo hecho favorable á sus aserciones que á todos los hechos que le contradicen; la Mettrie, muerto en el delirio de la fiebre después de haber comido demasiado glotonamente un gran pastel de trufas, es un acontecimiento más que suficiente para ocupar por completo la inteligencia limitada de un fanático hasta el punto de excluir toda otra idea; por lo demás, esta historia, que metió tanto ruido, no está al abrigo de toda duda en lo que se refiere al punto capital, á saber, la verdadera causa de esa muerte; Federico el Grande se satisfizo con

decir en el elogio histórico de la Mettrie: «Ha muerto en el palacio de milord Tirconnel, plenipotenciario de Francia, á quien había dado la vida; parece que la enfermedad, sabiendo muy bien lo que se hacía, le atacó primero al cerebro para estar más segura de matarle, invadiéndole una fiebre muy alta con un violento delirio; el enfermo se vió obligado á recurrir á la ciencia de sus colegas, pero no encontró auxilio más que en sus propios conocimientos que tantas veces se había prestado á sí mismo y al público.» Es verdad que el rey se expresó de otro modo en una carta confidencial escrita á su hermana, la margrave de Bayreuth (36); esta carta dice que la Mettrie tenía una indigestión de pastel de faisán; sin embargo, el monarca parece considerar como la causa real de la muerte una sangría que la Mettrie se prescribió á sí mismo para mostrar á los médicos alemanes, con los que había tenido una discusión acerca de este punto, la utilidad de las sangrías en tales casos.

### CAPITULO III

#### El sistema de la naturaleza.

Los órganos del movimiento literario en Francia; sus relaciones con el materialismo.—Cabanis y la fisiología materialista.—El *Sistema de la naturaleza*; su carácter general.—Su autor es el barón Holbach.—Otros escritos de Holbach.—Su moral.—Sumario de la obra; la parte antropológica y los principios generales del estudio de la naturaleza.—La necesidad en el mundo moral; conexiones con la Revolución francesa.—«El orden y el desorden no están en la naturaleza»; polémica de Voltaire contra esta tesis.—Consecuencias sacadas del materialismo en virtud de la asociación de las ideas.—Consecuencias para la teoría estética.—La idea de lo bello en Diderot.—Ley de las ideas, morales y estéticas.—Lucha de Holbach contra el alma inmateral.—Aserción relativa á Berkeley.—Ensayo para fundar la moral en la fisiología.—Pasajes políticos.—Segunda parte de la obra; lucha contra la idea de Dios.—Religión y moral.—Posibilidad general del ateísmo.—Conclusión de la obra.

Si entrase en nuestro plan seguir en detalle las formas múltiples que ha recibido la concepción materialista del universo y apreciar la lógica más ó menos cerrada de los pensadores y escritores que no rinden homenaje al materialismo más que incidentalmente unos, en tanto que otros se aproximan á él cada vez más por un lento desarrollo y muchos, en fin, se manifiestan claramente materialistas aunque, por decirlo así, contra su voluntad, ninguna época nos suministraría mayor número de materiales que la segunda mitad del siglo XVIII, ni país alguno tendría en nuestro cuadro sitio más extenso que Francia.

Hallamos, en primer término, á Diderot, hombre plebético de inteligencia y de entusiasmo, á quien llaman

decir en el elogio histórico de la Mettrie: «Ha muerto en el palacio de milord Tirconnel, plenipotenciario de Francia, á quien había dado la vida; parece que la enfermedad, sabiendo muy bien lo que se hacía, le atacó primero al cerebro para estar más segura de matarle, invadiéndole una fiebre muy alta con un violento delirio; el enfermo se vió obligado á recurrir á la ciencia de sus colegas, pero no encontró auxilio más que en sus propios conocimientos que tantas veces se había prestado á sí mismo y al público.» Es verdad que el rey se expresó de otro modo en una carta confidencial escrita á su hermana, la margrave de Bayreuth (36); esta carta dice que la Mettrie tenía una indigestión de pastel de faisán; sin embargo, el monarca parece considerar como la causa real de la muerte una sangría que la Mettrie se prescribió á sí mismo para mostrar á los médicos alemanes, con los que había tenido una discusión acerca de este punto, la utilidad de las sangrías en tales casos.

### CAPITULO III

#### El sistema de la naturaleza.

Los órganos del movimiento literario en Francia; sus relaciones con el materialismo.—Cabanis y la fisiología materialista.—El *Sistema de la naturaleza*; su carácter general.—Su autor es el barón Holbach.—Otros escritos de Holbach.—Su moral.—Sumario de la obra; la parte antropológica y los principios generales del estudio de la naturaleza.—La necesidad en el mundo moral; conexiones con la Revolución francesa.—«El orden y el desorden no están en la naturaleza»; polémica de Voltaire contra esta tesis.—Consecuencias sacadas del materialismo en virtud de la asociación de las ideas.—Consecuencias para la teoría estética.—La idea de lo bello en Diderot.—Ley de las ideas, morales y estéticas.—Lucha de Holbach contra el alma inmateral.—Aserción relativa á Berkeley.—Ensayo para fundar la moral en la fisiología.—Pasajes políticos.—Segunda parte de la obra; lucha contra la idea de Dios.—Religión y moral.—Posibilidad general del ateísmo.—Conclusión de la obra.

Si entrase en nuestro plan seguir en detalle las formas múltiples que ha recibido la concepción materialista del universo y apreciar la lógica más ó menos cerrada de los pensadores y escritores que no rinden homenaje al materialismo más que incidentalmente unos, en tanto que otros se aproximan á él cada vez más por un lento desarrollo y muchos, en fin, se manifiestan claramente materialistas aunque, por decirlo así, contra su voluntad, ninguna época nos suministraría mayor número de materiales que la segunda mitad del siglo XVIII, ni país alguno tendría en nuestro cuadro sitio más extenso que Francia.

Hallamos, en primer término, á Diderot, hombre plebético de inteligencia y de entusiasmo, á quien llaman

tan á menudo el jefe y el general de los materialistas, siendo así que tuvo necesidad de un desarrollo lento y progresivo para llegar á una concepción realmente materialista; es más, su espíritu estuvo hasta el último instante en un estado de fermentación que no le permitió ni completar ni dilucidar sus ideas; esta noble naturaleza que contenía todas las virtudes y todos los defectos del idealista, en primer lugar el anhelo por la dicha de la humanidad, una amistad hasta el sacrificio y una fe inquebrantable en lo bello, lo bueno, lo verdadero y en la perfectibilidad del mundo, fué arrastrada, como ya vimos, en cierto modo á su pesar, hacia el materialismo por la corriente irresistible de la época. El amigo y colega de Diderot, d'Alembert, fué, por el contrario, mucho más allá del materialismo porque «se sentía tentado á pensar que todo cuanto vemos es sólo una ilusión de los sentidos y porque no existe fuera de nosotros cosa alguna que corresponda á lo que creemos ver»; hubiese podido llegar á ser para Francia lo que fué Kant para el mundo entero, si hubiese conservado este pensamiento en su espíritu y se hubiese elevado en algún modo sobre la sencilla expresión de un fugaz escepticismo; pero siendo lo que fué, no llegó á ser ni aun el «Protágoras» de su tiempo, como Voltaire se complacía en llamarle. Buffon, reservado y circunspecto; Grimm, con su discreción diplomática; Helvetius, vanidoso y superficial, todos se aproximaban al materialismo sin mostrar la firmeza de principios y la integridad lógica de un pensamiento fundamental que distinguieron á la Mettrie á pesar de toda la frivolidad de su estilo. Debíamos mencionar á Buffon como naturalista y tratar sobre todo ampliamente de Cabanis, el padre de la filosofía materialista, si nuestro objeto no nos obligase á entrar inmediatamente en el terreno decisivo, reservando para más tarde echar una ojeada por las ciencias especiales en la exposición histórica de las principales cuestiones de que aquí se trata;

nos limitaremos, pues, á indicar el período que transcurrió entre *El hombre-máquina* y el *Sistema de la naturaleza*, á pesar de las ricas enseñanzas que suministra al historiador de la literatura, para pasar en seguida á la obra que ha sido muy á menudo denominada el Código ó la Biblia del materialismo.

El *Sistema de la naturaleza* con su lenguaje franco y leal, la marcha casi alemana de sus ideas y su prolijidad doctrinal, presentó en un haz el resultado preciso de todas las ideas ingeniosas que fermentaban en esta época, y este resultado, presentado en una forma rigurosa y definitiva, desconcertó á aquellos mismos que habían contribuido más á alcanzarlo. La Mettrie asustó principalmente á Alemania y el *Sistema de la naturaleza* espantó á Francia; si los fracasos de la Mettrie en Alemania fueron debidos en parte á su frivolidad, defecto que es soberanamente antipático á los alemanes, el tono grave y didáctico del libro de Holbach tuvo ciertamente gran parte en la repulsión que inspiró en Francia; una gran diferencia resultó también de la época en que ambos libros aparecieron, dado el estado de los espíritus en las dos naciones respectivas; Francia se aproximaba á su Revolución en tanto que Alemania iba á entrar en el período de florecimiento de su literatura y de su filosofía; en el *Sistema de la naturaleza* se siente ya el soplo impetuoso de la Revolución francesa. En 1770 apareció en Londres, según se dice, pero en realidad en Amsterdam, la obra titulada *Sistema de la naturaleza ó leyes del mundo físico y del mundo moral*; llevaba el nombre de Mirabaud, muerto diez años antes, y por superfetación llevaba una breve noticia de la vida y escritos de este hombre que había sido secretario de la Academia francesa; nadie creyó en tal paternidad literaria, pero, cosa notable, nadie adivinó tampoco el verdadero origen del libro, aunque salió del cuartel general materialista y no fué, en realidad, más que un anillo de la larga cadena de



producciones literarias de un hombre á la vez original y serio.

Paul-Henri-Thierry d'Holbach, rico barón alemán nacido en Heidelberg, en el Palatinado, en 1723, vino desde su juventud á París y, como Grimm, su compatriota y amigo íntimo, se plegó completamente al temperamento de la nación francesa; si se considera el influjo que estos dos hombres ejercieron en el círculo de sus relaciones amistosas y se les compara con los personajes de la sociedad alegre é ingeniosa que se reunían de ordinario en el hogar hospitalario de Holbach, se les asignará sin esfuerzo y muy naturalmente un papel preponderante á estos dos alemanes en las cuestiones filosóficas discutidas por los concurrentes de dicho salón; silenciosos, tenaces é impasibles, permanecían como pilotos seguros de sí mismos en medio de aquel torbellino de talentos desencadenados; á su papel de observadores unían ambos, cada uno á su modo, una influencia profunda, tanto más irresistible cuanto se percibía menos; en particular Holbach no parecía ser más que el eternamente bueno y generoso *anfitrión* de los filósofos; á todos encantaba su buen humor y su corazón excelente; se admiraban tanto más libremente sus beneficios, sus virtudes privadas y sociales, su modestia y su bondad en el seno de la opulencia cuanto que sabía hacer plena justicia al talento de cada uno, no teniendo él mismo otras pretensiones que la de mostrarse como amable anfitrión; precisamente esta modestia impidió durante mucho tiempo á sus amigos considerar á Holbach como el autor de un libro que emocionó tanto á la opinión pública; aun después que se hubo comprobado que la obra había salido del círculo de sus íntimos amigos, todavía se obstinaron en atribuir la paternidad ya al matemático Lagrange, que había sido preceptor en casa del barón, ya á Diderot, ó bien á la colaboración de muchos escritores; hoy es un hecho innegable y evidente que el verdadero autor fué Holbach,

aunque varios capítulos hayan sido elaborados por Lagrange (por su especialidad, como Diderot de maestro en el estilo) y por Naigeon, colaborador literario de Diderot y Holbach; no sólo Holbach redactó toda la obra, sino que fué también el ordenador y quien dirigió su composición entera; además, Holbach llevaba algo más que una simple dirección, pues poseía conocimientos muy variados y profundos en las ciencias físicas; había principalmente estudiado la química, dió á la *Enciclopedia* los artículos relativos á esta ciencia y tradujo del alemán al francés muchos tratados de química. «Su erudición era tanta como su fortuna, escribe Grimm, y nadie dudó nunca de que no le era posible ocultarla sin lastimar su propia satisfacción y sobre todo la de sus amigos.» Los otros escritos de Holbach, que son numerosos, tratan la mayor parte de las mismas cuestiones que el *Sistema de la naturaleza*; algunos, como *El buen sentido ó ideas naturales opuestas á las ideas sobrenaturales* (1772), tienen una forma popular por estar destinados evidentemente á divulgarlos en las masas.

La tendencia política de Holbach, aunque no se pronuncia en favor de ninguna forma determinada de gobierno, era tanto más clara y precisa que la de la mayor parte de sus colegas franceses; no participaba de la manía que muchos franceses tuvieron por las instituciones inglesas, imposibles de importar á Francia dadas las diferencias de carácter de ambas naciones; con un vigor tranquilo é impasible, explica el derecho de los pueblos á regir por sí mismos sus destinos, el deber impuesto á todas las autoridades de inclinarse ante ese derecho sirviendo á las aspiraciones vitales de las naciones, la naturaleza criminal de todas las pretensiones contrarias á la soberanía del pueblo y la nulidad de todos los tratados, leyes y fórmulas legales que tratan de sostener las pretensiones culpables de algunos individuos; el derecho de los pueblos á la revolución,

cuando su situación se hace intolerable, es un axioma á sus ojos y justo en toda la extensión de la palabra.

La moral de Holbach es grave y pura, aunque no se eleva más allá de la idea de la felicidad: la falta de sensibilidad y el soplo poético que anima á la teoría de Epicuro en la armonía de la vida del alma, se eleva sin embargo en un noble arranque sobre el individualismo y funda las virtudes en el interés del Estado y de la sociedad. Cuando creemos encontrar en el *Sistema de la naturaleza* una inspiración frívola, en el fondo se trata mucho menos de un ataque ligero y superficial dirigido contra la moral (lo que sería realmente frívolo), que de un completo desconocimiento del valor moral é intelectual de las instituciones del pasado, especialmente de la Iglesia y de la revelación; este desconocimiento es de una parte resultado de la falta de sentido histórico, propia del siglo XVIII, y por otra fácilmente comprensible en una nación que, como Francia entonces, no tenía poesía original, pues de esta fuente de vida surge todo lo que para existir y obrar toma su fuerza en la esencia más íntima del hombre, sin necesidad de justificarse por el razonamiento científico; por eso en el célebre juicio de Goethe acerca del *Sistema de la naturaleza*, la crítica más profunda se asocia á la más grande injusticia, por efecto de la conciencia ingenua que el poeta tiene de su actividad y de sus creaciones originales, y descubre, por último, la oposición grandiosa de la vida intelectual de la Alemania rejuvenecida al lado de la aparente «decrepitud» de Francia.

El *Sistema de la naturaleza* se divide en dos partes, de las cuales la primera contiene los principios generales del sistema y la antropología, y la segunda la teología (si cabe emplear esta expresión); desde el prefacio se ve que el verdadero objeto del autor es trabajar por la dicha humana. «El hombre es desgraciado porque desconoce la naturaleza; su espíritu está de tal modo inficionado de preocu-

paciones que se le creería condenado al error para siempre; la venda de la opinión con que le cubren los ojos desde la infancia está anudada con tal firmeza que no sin grandes dificultades se logra desatarla; para desgracia suya, quiere franquear los límites de su esfera, intenta lanzarse más allá del mundo visible, y caídas crueles y reiteradas le advierten sin cesar en vano la locura de su empresa. El hombre desdeñó el estudio de la naturaleza para correr en pos de fantasmas que, semejantes á esos fuegos engañosos que el viajero distingue en la noche, le aterrorizaron y le ofuscaron haciéndole abandonar la senda sencilla de la verdad, sin la cual no puede obtener la dicha; ya es tiempo de sacar de la naturaleza los remedios contra los males que nos ha causado el entusiasmo; la verdad es una y jamás puede perjudicarnos; es al error á quien se deben las cadenas abrumadoras que los tiranos y los sacerdotes forjan en todas partes para todas las naciones; al error se debe la esclavitud en que han caído casi todos los pueblos; al error se deben esos terrores religiosos que en todas partes esterilizan á los hombres en el temor ó los hacen matarse por quimeras; al error se deben esos odios inveterados, esas persecuciones bárbaras, esos continuos asesinatos y esas tragedias tremendas de que tantas veces ha sido teatro la tierra con pretexto de los intereses del cielo. Tratemos, pues, de desvanecer las sombras que impiden al hombre caminar con paso seguro por la senda de la vida é inspirémosle valor y respeto por la razón; y si no puede vivir sin quimeras, que por lo menos permita á los demás imaginarlas de otro modo diferente de las suyas; por último, que se persuada de que es muy importante para los habitantes de este mundo ser justos, bienhechores y pacíficos.»

Cinco capítulos tratan de los principios generales del estudio de la naturaleza; la naturaleza, el movimiento, la materia, la regularidad de todo cuanto sucede, la esencia

del orden y del azar son los puntos á cuyo examen dedica Holbach sus tesis fundamentales; de estos capítulos, el último es principalmente el que, por su inexorable eliminación de todo asomo de teología, sembró para siempre la discordia entre deístas y materialistas é impulsó en particular á Voltaire á dirigir sus más violentos ataques al *Sistema de la naturaleza*. La naturaleza es el gran todo del que el hombre forma parte y bajo cuyas influencias se halla; los seres que se colocan más allá de la naturaleza son en todos tiempos productos de la imaginación, sin que podamos sospechar cuál es su esencia, dónde residen y cómo obran; no hay ni puede haber nada fuera del círculo que abraza á todos los seres; el hombre es un ser físico y su existencia física un cierto modo de acción derivado de su organización especial; todo lo que el espíritu humano ha imaginado para el mejoramiento de nuestra condición no es más que una consecuencia de la reciprocidad de acción que existe entre sus inclinaciones y la naturaleza que le rodea; los animales van también de necesidades y formas simples á necesidades y formas cada vez más complejas, y lo propio ocurre con las plantas; el áloe crece imperceptiblemente durante una serie de años hasta que produce sus flores que son el indicio de su muerte próxima; el hombre, como ser físico, obra en virtud de influencias sensibles y perceptibles, y como ser moral según el influjo que sus preocupaciones le permiten discernir; la educación es un desenvolvimiento; ya Cicerón dijo: *Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura*; todas nuestras ideas insuficientes provienen de la falta de experiencia y cada error es origen de una preocupación; cuando desconoce la naturaleza el hombre, se crea divinidades que llegan á ser el único objeto de sus temores y de sus esperanzas; no reflexiona que la naturaleza no conoce el odio ni el amor, y que en su marcha incesante, produciendo ya una alegría ó bien un sufrimiento, obra según leyes inmuta-

bles. El mundo sólo nos ofrece en todas partes materia y movimiento; es un encadenamiento infinito de causas y efectos; los elementos más diversos obran y reaccionan continuamente los unos sobre los otros, y sus diferentes propiedades y combinaciones forman para nosotros la esencia de cada cosa; la naturaleza es, pues, en sentido lato, la reunión de diversos elementos en toda cosa en general, y en el sentido limitado la naturaleza de una cosa es el conjunto de sus propiedades y de sus formas de acción; si, por consecuencia, se dice que la naturaleza produce un efecto, no se debe personificar la naturaleza como una abstracción, sino que significa sencillamente que el efecto en cuestión es el resultado necesario de las propiedades de uno de los seres de que se compone el gran Todo que vemos.

En la teoría del movimiento, Holbach se atiene por completo al principio sentado por Toland en la disertación de que hablamos anteriormente; es verdad que define mal el movimiento (37); pero le estudia en todas sus fases y á fondo, sin tocar las teorías matemáticas, y debemos observar á este propósito que en toda la obra, conforme al designio práctico del autor, las ideas positivas y especiales ocupan el lugar de las consideraciones generales y abstractas. Cada cosa es susceptible de ciertos movimientos en virtud de su naturaleza especial; así, nuestros sentidos son capaces de recibir las impresiones de determinados objetos; nosotros no podemos saber nada de un cuerpo que no nos produce ni directa ni indirectamente modificación alguna; todo movimiento que percibimos, ó bien transporta el cuerpo entero de un punto á otro ó ya se verifica en las más pequeñas partes de este cuerpo produciendo perturbaciones ó modificaciones que notamos sólo cuando cambian las propiedades de este cuerpo; los movimientos de este género forman la base del crecimiento de las plantas y de la actividad intelectual del hombre.

Se llaman movimientos comunicados los que del exterior se imprimen á un cuerpo, y espontáneos cuando la causa del movimiento está en el cuerpo mismo; á esta categoría pertenecen en el hombre la marcha, la palabra y el pensamiento, aunque, reflexionándolo mejor, encontraremos que, hablando en absoluto, no existen movimientos espontáneos, pues hasta la voluntad del hombre está determinada por causas exteriores. La comunicación del movimiento de un cuerpo á otro se halla regida por leyes necesarias; en el universo todo se mueve continuamente y el reposo es sólo aparente (38); hasta lo que los físicos han llamado *nisus* no se puede explicar más que por el movimiento; cuando una piedra de 500 libras descansa sobre la tierra, aquélla la oprime á ésta en cada instante con todo su peso, y la tierra experimenta por reacción la presión de la tierra, y bastará interponer la mano para ver que la piedra desarrolla bastante fuerza para triturarla á pesar de su reposo aparente; no hay nunca acción sin reacción; las fuerzas llamadas muertas y las fuerzas llamadas vivas son, pues, idénticas, sólo que se desarrollan en circunstancias diferentes; hasta los cuerpos más durables están sometidos á continuas modificaciones; la materia y el movimiento son eternos, y el mundo sacado de la nada no es más que una frase vacía de sentido; querer remontarnos al origen de las cosas es cerrar los ojos ante las dificultades y substraerlas á la apreciación de nuestros sentidos.

En lo que concierne á la materia, Holbach no es estrictamente atomista; admite, es verdad, moléculas elementales, pero declara que la esencia de los elementos es desconocida; no conocemos más que algunas propiedades; todas las modificaciones de la materia resultan de su movimiento; este último cambia la forma de las cosas, disuelve sus moléculas constituyentes y las obliga á contribuir al nacimiento ó á la conservación de seres completamente distintos. Entre los que se llaman los tres reinos

de la naturaleza se efectúa un cambio y una circulación continuas de las partes de la materia; el animal adquiere fuerzas nuevas alimentándose de plantas y de otros animales; el aire, el agua, la tierra y el fuego ayudan á su conservación; pero estos mismos principios, reunidos en combinaciones diferentes, llegan á ser la causa de su disolución, pues los mismos elementos constitutivos sirven para componer formas nuevas ó trabajan en nuevas destrucciones. Tal es la marcha constante de la naturaleza, tal es el círculo eterno que todo lo que existe está obligado á describir; así es como el movimiento hace nacer, conserva algún tiempo y destruye sucesivamente las partes del universo, las unas con las otras, mientras que la suma de la existencia es siempre la misma. La naturaleza, en sus combinaciones, produce soles que son centros de otros tantos sistemas; produce planetas que, por su propia esencia, gravitan y describen sus revoluciones alrededor de esos soles; poco á poco el movimiento altera á unos y á otros, y dispersará acaso un día las partes de que están compuestas esas masas maravillosas que el hombre, en el corto espacio de su existencia, no hace más que entrever de pasada».

Por lo demás, en tanto que Holbach está así completamente de acuerdo con el materialismo de nuestros días, respecto á las tesis generales se atiene aún, para sus opiniones relativas al cambio de la materia, á la ciencia antigua, lo que demuestra cuán lejos estaban esas abstracciones de los verdaderos caminos de la ciencia de la naturaleza; á sus ojos el fuego es todavía el principio vital de las cosas; como Epicuro, Lucrecio y Gassendi cree que las moléculas de naturaleza ígnea desempeñan un papel en todos los hechos de la vida, y que, tan pronto visibles como ocultas en el resto de la materia, producen numerosísimos fenómenos. Cuatro años después de la publicación del *Sistema de la naturaleza*, Priestley descubrió el oxígeno y, mientras Holbach escribía aún ó dis-

cutía sus principios con sus amigos, Lavoisier trabajaba ya en esa grandiosa serie de experimentos á los cuales debemos la verdadera teoría de la combustión, y de ahí una base completamente nueva para esta misma ciencia que Holbach también había estudiado; este último se contentaba, como Epicuro, con exponer los resultados lógicos y morales de las investigaciones hechas hasta entonces, y Lavoisier estaba dominado por una idea científica á la que consagró su existencia.

En la teoría de la regularidad de los hechos, Holbach vuelve á las fuerzas fundamentales de la naturaleza; la atracción y la repulsión son las fuerzas de donde provienen todas las combinaciones y separaciones de las moléculas en los cuerpos; una y otra son, como ya lo entendió Empédocles, lo que el odio y el amor en el mundo moral; esta combinación y esta separación están regidas también por las leyes más rigurosas; muchos cuerpos, que por sí mismos no se prestan á combinación alguna, pueden ser dirigidos por la intervención de otros; sér, es moverse de un modo individual y conservarse, es comunicar ó recibir los movimientos que son la condición del mantenimiento de la existencia individual; la piedra resiste á la destrucción por la simple cohesión de sus partes y los seres orgánicos por medios complejos; la necesidad de la conservación la denomina la física facultad de durar y la moral la llama egoísmo. Entre la causa y el efecto reina la necesidad, tanto en el mundo moral como en el físico; las moléculas de polvo y agua, en los torbellinos de un huracán, se mueven en virtud de la misma necesidad que un individuo en las tempestades de una revolución. «En las terribles convulsiones que agitan á algunas sociedades políticas y que producen á menudo la ruina de un imperio, no hay una sola acción, una sola palabra, un solo pensamiento, una sola voluntad y una sola pasión en los agentes que concurren á la revolución, como destructores ó como víctimas, que no sea necesario,

que no obre como debe obrar y que no produzca infaliblemente los efectos que debe producir según el lugar que ocupan dichos agentes en ese torbellino moral; esto parecerá evidente á una inteligencia que se halle en estado de apreciar todas las acciones y reacciones de los espíritus y de los cuerpos de cuantos contribuyen á esa revolución.»

Holbach murió el 21 de Junio de 1789, pocos días después de que los diputados del tercer estamento se constituyeran en asamblea nacional; la revolución, que hizo regresar á su amigo Grimm á Alemania y puso con frecuencia en peligro la vida de Lagrange, iba á comenzar realmente cuando murió el hombre que tan poderosamente la había abierto el camino y enseñado á considerarla como un acontecimiento natural y necesario. De una importancia especial es, por último, el capítulo del orden contra el que Voltaire dirigió sus primeros y violentos ataques. Voltaire es aquí, como casi siempre, el órgano del sentido común que se anega en sus decisiones sentimentales y sus razonamientos declamatorios, quedando sin valor alguno enfrente de las consideraciones filosóficas más sencillas; á pesar de esto, no será inútil para nuestro objeto pesar aquí de una vez para siempre los argumentos en pro y en contra, y mostrar que para vencer al materialismo se necesitan armas muy diferentes de las empleadas hasta por el hábil é ingenioso Voltaire.

En el origen, dice el *Sistema de la naturaleza*, la palabra orden no significaba más que nuestro modo de abarcar con facilidad, bajo cada una de sus relaciones, un conjunto en el cual las formas de existencia y acción presentan una cierta concordancia con las nuestras (obsérvese el conocido anacronismo por el cual el concepto más estrictamente exacto se da como siendo la idea primitiva, mientras que en realidad se forma mucho después); el hombre ha llevado en seguida al mundo exterior la manera de concebir que le es propia; pero como en el

mundo todo es igualmente necesario, no puede existir en parte alguna de la naturaleza una diferencia entre el orden y el desorden; estas dos ideas sólo pertenecen á nuestro entendimiento y, como para todas las ideas metafísicas, no hay nada fuera de nosotros que les corresponda; si á pesar de esto se quieren aplicar dichas ideas á la naturaleza, se habrá de entender por orden la serie regular de los fenómenos regida por las leyes inmutables de la naturaleza; por el contrario, desorden queda como una idea relativa, abrazando solamente los fenómenos que á un ser aislado le perturban en la forma de su existencia, en tanto que desde el punto de vista del gran todo no hay perturbación alguna en el sentido absoluto; no hay orden ni desorden en la naturaleza; encontramos el orden en todo lo que es conforme á nuestro ser, y desorden en todo lo que le es contrario.

La consecuencia inmediata de esta teoría es que no puede haber milagros de ningún género en la naturaleza; así es como sacamos únicamente de nosotros mismos la idea de una inteligencia que se propone siempre un fin y la noción contraria ó idea del azar; el todo no puede tener fin alguno porque fuera de él no existe nada á que pueda tender; consideramos como inteligentes las causas que obran á nuestra manera, y la acción de las otras causas nos parece como un juego ciego del azar; no obstante, la palabra azar no tiene sentido más que por oposición á esta inteligencia, cuya idea hemos tomado de nosotros mismos; luego no hay causas obrando ciegamente; sólo nosotros somos los ciegos desconociendo las fuerzas y las leyes de la naturaleza, en la cual atribuimos los efectos al azar.

Aquí encontramos el *Sistema de la naturaleza* completamente en los caminos abiertos por el enérgico nominalismo de Hobbes. Naturalmente, las ideas de bien y de mal que Holbach se ha guardado de dilucidar no deben tener valor más que como ideas simplemente relativas y humanamente subjetivas, lo mismo que las del orden y

desorden, inteligencia y azar; una vez colocado en este punto de vista ya no es posible retroceder, pues la demostración de que estas ideas son relativas y están fundadas en la naturaleza humana es el primer paso, paso indispensable para llegar á una ciencia depurada y profunda; pero, para ir más lejos, el camino está libre todavía; es preciso atravesar la teoría que explica el origen de las ideas por la organización del hombre para avanzar más allá de los límites del materialismo; en cambio, las tesis del *Sistema de la naturaleza* son de una solidez inquebrantable contra toda oposición fundada en la preocupación vulgar de que atribuimos al azar los efectos que no sabemos relacionar á sus causas; «el orden y el desorden no están en la naturaleza». ¿Qué dice á esto Voltaire? Escuchemos sus palabras y permitámonos responder en nombre de Holbach.

«¿Cómo! ¿en el mundo físico, un niño ciego de nacimiento, un niño desprovisto de piernas, un aborto, no es una desviación en la naturaleza de la especie? ¿no es la regularidad ordinaria de la naturaleza lo que constituye el orden y la irregularidad lo que constituye el desorden? Un niño á quien la naturaleza le da el apetito y le cierra el esófago, ¿no es la prueba de una profunda perturbación, de un desorden mortal? Las evacuaciones de todo género son necesarias y, no obstante, las vías de secreción no tienen á menudo salida, lo que obliga á recurrir á la cirugía; este desorden tiene sin duda su causa, pues no hay efecto sin causa, pero el hecho en cuestión es seguramente una perturbación considerable del orden.» No se puede negar ciertamente, según nuestra manera anticientífica de pensar en la vida cotidiana, que un aborto sea una gran violación en la naturaleza de la especie; pero esta «naturaleza de la especie», ¿es otra cosa que una idea empírica concebida por el hombre, idea sin ninguna relación con la naturaleza objetiva y sin importancia alguna? No basta admitir

que el efecto (que por su relación íntima con nuestras propias sensaciones se nos aparece como un desorden) tiene su causa; es preciso también admitir que esta causa está en conexión necesaria é invariable con todas las otras causas del universo y que, por consecuencia, el mismo gran todo produce de la misma manera y según las mismas leyes, en la mayoría de los casos, la organización incompleta; desde el punto de vista del gran todo (y para ser justo Voltaire hubiera debido colocarse en él) es imposible que haya desorden en lo que emana de su orden eterno, es decir, de su curso regular; pero el *Sistema de la naturaleza* no niega que fenómenos de este género produzcan en las personas sensibles y compasivas la impresión de un desorden, de una abominable perturbación; Voltaire no ha probado, pues, nada que no estuviese concedido de antemano y, en cuanto al fondo mismo de la cuestión, ni siquiera ha tocado á una letra; veamos si prueba algo más respecto al mundo moral.

«El asesinato de un amigo ó de un hermano, ¿no es una horrible perturbación en el dominio moral? Las calumnias de un Garasse, de un Tellier ó de un Doucin contra los jansenistas y las de los jansenistas contra los jesuitas, como las mentiras de un Patouillet y de Paulian, ¿no son pequeños desórdenes? La Saint-Barthelemy, los degüellos de Irlanda, etc., etc., ¿no son desórdenes execrables? Esos crímenes tienen su causa en las pasiones, cuyos efectos son abominables; la causa es fatal, pero esta causa nos hace estremecer de horror.» Sin duda el asesinato es un acto que nos horroriza y le consideramos como una espantosa perturbación del orden moral en el mundo; sin embargo, podemos llegar al pensamiento de que los desórdenes y las pasiones de que nacen los crímenes no son más que efectos necesarios, inseparables de los actos y de los impulsos del hombre como la sombra es inseparable de la luz. Estamos en absoluto obligados á admitir esta necesidad desde que, en vez de jugar con la idea de causa,

reconocemos seriamente que las acciones del hombre están ligadas entre sí y con el conjunto de la naturaleza de las cosas por un encadenamiento de causas completo y determinante; y entonces aquí, como en el terreno físico, encontraremos una esencia fundamental, común á todo, indisolublemente ligada en todas sus partes por el encadenamiento de las causas, la naturaleza misma, que obra según leyes eternas y produce en virtud del mismo orden inmutable la virtud y el crimen, la indignación contra el delito y la convicción de que la idea de una perturbación en el orden del mundo, que se asocia á esta indignación, es una idea humana incompleta é insuficiente.

«Falta sólo indicar el origen de este desorden que no es sino demasiado real.» Dicho origen se encuentra en las ideas del hombre; esa es la cuestión; pero Voltaire no ha probado nada más. El entendimiento humano, desprovisto de lógica y de método, aun cuando pertenezca al hombre más ingenioso, ha confundido en todo tiempo sus ideas empíricas con la naturaleza de las cosas en sí, y es probable que obró en consecuencia de esto. Sin entrar por ahora en una crítica profunda del sistema de Holbach, crítica que se producirá por sí misma en el curso de nuestra obra, nos limitaremos á decir que los materialitas, demostrando victoriamente la regularidad de todo cuanto sucede, se encierran muy á menudo en un círculo de ideas estrechas que perjudican considerablemente á la exacta apreciación de la vida intelectual, en tanto que las concepciones puramente humanas desempeñan en ella un papel legítimo. El espíritu crítico, rechazando su pretendida objetividad á las ideas teológicas de inteligencia en la naturaleza, de orden y desorden, etc., deduce con frecuencia que se desprecia demasiado el valor de esas ideas por el hombre y que se llega hasta rechazarlas como cosas vacías; es verdad que Holbach reconoce cierto derecho de existencia á esas ideas tomadas como tales; el hombre, dice, puede servirse de ellas con tal de que con-

serve su independencia á su modo y diga, cuando se trate de ellas, no que son realidades exteriores, sino conceptos que no las representan exactamente; que estas ideas, que no corresponden en modo alguno á las cosas en sí, deben ser toleradas en el vasto dominio de la vida, no sólo como costumbres infantiles cómodas é inofensivas, sino también á pesar y aun tal vez á causa de su origen humano, porque forman parte de los más nobles bienes de la humanidad á la que pueden proporcionar una dicha que ninguna otra cosa podría reemplazar, son consideraciones muy extrañas para el materialista, y le son extrañas, no sólo porque quizá se encuentran en contradicción con su sistema, sino también porque el desarrollo de sus ideas en la lucha y el trabajo le alejan de este aspecto de la vida humana. De ahí resulta que, en los conflictos con la religión, el arma del materialismo se hace más peligrosa que las otras armas; este sistema se muestra también más ó menos hostil á la poesía y al arte, que tienen estas ventajas como libres creaciones del espíritu humano en oposición con la realidad, francamente permitidas y consagradas, mientras no se confundan completamente (en los dogmas religiosos y las construcciones arquitectónicas de la metafísica) con una falsa pretensión á la objetividad; la religión y la metafísica tienen con el materialismo relaciones más profundas que estudiaremos ulteriormente; entretanto, echemos una ojeada al arte á propósito del capítulo del orden y del desorden.

Si el orden y el desorden no existen en la naturaleza, la oposición entre lo bello y lo feo sólo existirá en el entendimiento humano; por estar siempre presente este pensamiento en el espíritu del materialista es por lo que fácilmente se aleja en cierto modo de la esfera de lo bello, y, por la misma razón, está más cerca del bien y más aún de lo verdadero; si un materialista se hiciese crítico de arte, tendería necesariamente, más que un crítico siguiendo otra dirección, á buscar en el arte la verdad natural,

desconociendo y desdeñando el ideal y lo bello propiamente dichos, sobre todo cuando se halla en conflicto con la verdad natural; por eso vemos á Holbach casi desprovisto del sentido de la poesía y del arte; por lo menos no encontramos en sus escritos ninguna huella de ellos. Pero Diderot, que abrazó primero contra su voluntad y luego con extraordinario entusiasmo la profesión de crítico de arte, nos muestra de un modo sorprendente el influjo del materialismo en la apreciación de lo bello. Su *Ensayo acerca de la pintura* y las admirables reflexiones de Goethe, están en las manos de todo el mundo, ¡Con qué tenacidad Goethe insiste en el fin ideal del arte en tanto que Diderot se obstina en afiliar al principio de las artes plásticas la idea de la lógica y de la naturaleza! No hay orden ni desorden en la naturaleza; desde el punto de vista de la naturaleza (á poco que nuestros ojos sepan discernir los rasgos delicados de una composición bien encadenada en todas sus partes), ¿valen las formas de un jorobado las de una Venus? Nuestra idea de la belleza, ¿no es en el fondo estrecha y completamente humana? Extendiendo y desarrollando cada vez más estos pensamientos, el materialismo cercena la alegría pura que inspira la belleza y la impresión sublime que resulta del ideal.

Diderot era naturalmente idealista, y encontramos en él expresiones que revelan el idealismo más ferviente; pero esta circunstancia muestra tanto más claramente la influencia del sistema materialista que le arrastra en cierto modo á pesar suyo; Diderot llega hasta negar que el ideal, «la verdadera línea», pueda encontrarse por la aglomeración empírica de las más bellas formas parciales que ofrece la naturaleza; el ideal emana del espíritu del gran artista como un prototipo de la verdadera belleza, de la cual la naturaleza se aleja siempre y en todas partes bajo la presión de la necesidad. Esta tesis es tan verdadera como la aserción de que la naturaleza, en la estructura de un jorobado ó de una mujer ciega, proseguiría hasta la



extremidad de los pies las consecuencias de esos defectos, una vez existentes, con una delicadeza que el más grande artista no podría alcanzarlo; pero, lo que no es cierto, es la reunión de esas dos tesis, observando que no tendríamos necesidad de ideal alguno y hallaríamos en la copia inmediata de la naturaleza la satisfacción suprema si estudiésemos en estado de penetrar todo el sistema de esos encadenamientos lógicos de los elementos (39). Llevando la cuestión hasta los últimos límites, pudiera preguntarse si para un conocimiento absoluto, que en el examen de un solo fragmento discierne sus relaciones con el todo y por el cual toda concepción es una concepción del universo, si para tal conocimiento absoluto, repetimos, puede existir todavía una belleza cualquiera separable de la realidad. Pero Diderot no entiende así la cuestión; su tesis debe soportar una aplicación práctica para el artista y el crítico de arte; debe también admitir que las desviaciones de la «verdadera línea» del ideal son permitidas hasta cierto punto, y que aun enfrente de las puras proporciones normales, constituyen el verdadero ideal en la medida que resulten tener valor, al menos para el sentimiento, las proporciones verdaderas de las cosas en cuanto á su unidad y á su encadenamiento lógico; pero el ideal pierde así su originalidad; lo bello está subordinado á lo verdadero y de este modo su importancia propia desaparece. Si queremos evitar este inconveniente, debemos ante todo concebir las ideas morales y estéticas como producciones necesarias, formadas según leyes eternas por la fuerza general de la naturaleza en el dominio especial de la inteligencia humana; estos son los pensamientos y las aspiraciones que engendran las ideas de orden y belleza; después aparece el conocimiento de la filosofía de la naturaleza que destruye esas ideas, pero que vuelven á renacer continuamente de las ocultas profundidades del alma, y, en esta lucha del alma que cree con el alma que conoce, no hay ya nada antinatural, nada

que no exista en cualquiera otro conflicto de los elementos de la naturaleza ó en la guerra de exterminio por la existencia que se hacen entre sí los seres vivos; además, colocándose en el punto de vista más abstracto, es preciso negar el error lo mismo que el desorden; el error nace también de la acción (seguida por leyes) de las impresiones del mundo exterior en los órganos de una persona y recíprocamente; el error es, lo mismo que una noción mejor, el modo y la manera con que los objetos del mundo exterior se proyectan, por decirlo así, en la conciencia del hombre. ¿Existe un conocimiento absoluto de las cosas en sí? El hombre en todo caso no parece poseerlo; pero si existe para él una manera de conocer superior, conforme á la esencia de su sér, frente á la cual el error ordinario, por más que sea también una manera de conocer determinado por leyes, debe ser sin embargo llamado error, es decir, desviación condenable de este modo superior de conocer, ¿no tendría igualmente un orden fundado en la esencia del hombre y merecería ser colocado sencillamente al mismo nivel de su opuesto, el desorden, es decir, un orden divergente y antipático á la naturaleza humana?

Por prolijo que sea el estilo del *Sistema de la naturaleza*, donde se hallan frecuentes repeticiones, no por eso deja de contener muchas tesis completas, notables unas por su energía y solidez lógica y otras muy adecuadas para poner de manifiesto los límites estrechos en que se mueve la concepción materialista del universo. Mientras que la Mettrie, con maligno placer, se hacía pasar por cartesiano y afirmaba, acaso de buena fe, que Descartes había definido al hombre como una máquina, concediéndole un alma inútil sólo por no disgustar á los curas, Holbach, por el contrario, acusa principalmente á Descartes de haber sostenido el dogma de la espiritualidad del alma. «Aunque antes de él se imaginaban el alma como espiritual, fué, sin embargo, el primero que erigió en

principio que el sér pensante debe ser distinto de la materia, de donde dedujo después que lo que piensa en nosotros es un espíritu, es decir, una substancia simple é indivisible; ¿no hubiera sido más natural deducir: puesto que el hombre, sér material, piensa realmente, se sigue que la materia tiene la facultad de pensar?» Holbach maltrata del mismo modo á Leibnitz por su armonía preestablecida y sobre todo á Malebranche, el inventor del ocasionalismo; no se toma el trabajo de refutar á esos filósofos de una manera profunda, se contenta con repetir siempre que sus principios fundamentales son absurdos; desde su punto de vista no es injusto del todo, porque si no se saben admirar los penosos esfuerzos de estos hombres para dar una forma precisa á la idea que vivía en ellos y se examinan sus sistemas según el puro razonamiento, no hay quizá expresión de desdén bastante fuerte para caracterizar la frivolidad y el atolondramiento con que estos filósofos tan admirados fundan sus sistemas sobre puras quimeras.

Holbach ve en todas partes el influjo exclusivo de la teología y desconoce completamente la tendencia que impulsa al hombre á crear sistemas de metafísica, tendencia tan esencial, á lo que parece, de nuestra naturaleza como la que nos lleva, por ejemplo, á la arquitectura. «No debemos asombrarnos, dice Holbach, de ver las hipótesis tan ingeniosas como insuficientes á que, obligados por las preocupaciones teológicas, recurren los más profundos pensadores de los tiempos modernos tantas veces como tratan de conciliar la naturaleza espiritual del alma con la influencia física de seres materiales sobre dicha substancia inmaterial, y de explicar la reacción del alma sobre esos seres, así como en general su unión con el cuerpo.» Un solo espiritualista le dejó perplejo (y aquí volvemos á tropezar con la cuestión fundamental á la que nuestra teoría nos va aproximando más cada vez), Berkeley, obispo anglicano, arrastrado mucho más que

Descartes y Leibnitz por las preocupaciones teológicas, y que llegó, no obstante, á una concepción del universo más lógica y en principio la más lejana de la fe de la Iglesia que las de aquellos dos filósofos. «¿Qué diremos de un Berkeley que se esfuerza en probarnos que todo en el mundo no es más que una ilusión quimérica, que el universo entero no existe más que en nosotros mismos y en nuestra imaginación, y que hace problemática la existencia de todas las cosas con el auxilio de sofismas insolubles para todos los que sostienen la espiritualidad del alma?» Holbach se olvida de exponer cómo aquellos que no están apasionados por la existencia de un alma inmaterial pueden triunfar de Berkeley, y confiesa en una nota que este sistema, el más extravagante de todos, es también el más difícil de refutar (40). El materialismo toma obstinadamente el mundo de los sentidos por el mundo real; ¿qué armas tiene contra los que combaten este punto de vista tan cándido? ¿son las cosas como parecen ser? ¿existen en sí mismas? Estas son las cuestiones que vuelven eternamente en la historia de la filosofía y á las cuales sólo la época actual puede dar una respuesta medio suficiente, respuesta que seguramente no es en favor de ninguna de las dos concepciones extremas.

Holbach se ocupa de las bases de la moral con un entusiasmo ciertamente sincero; es verdad que es difícil encontrar en él un pensamiento que no le haya emitido antes la Mettrie; pero lo que este último ha dicho al azar, descuidadamente, en medio de reflexiones frívolas, lo hallamos en Holbach depurado, coordinado y concluido de una manera sistemática, severamente limpio de toda bajeza y frivolidad; como Epicuro, Holbach hace el objeto de los esfuerzos de la humanidad la felicidad durable, no el placer efímero. El *Sistema de la naturaleza* contiene también un ensayo destinado á fundar la moral sobre la fisiología; á este elogio va unido un enérgico elogio de las virtudes cívicas. «Si se consultase á la experiencia en vez

de atenerse á las preocupaciones, la medicina suministraría á la moral la llave del corazón humano, y al curar el cuerpo podría estar segura muchas veces de curar el espíritu.» Veinte años después el ilustre Pinel, médico de la escuela de Condillac, fundó la psiquiatría moderna que, dulcificando los más terribles sufrimientos de la humanidad, nos ha conducido á tratar á los alienados cada día con más afecto y á ver locos en un gran número de criminales. «El dogma de la espiritualidad del alma ha hecho de la moral una ciencia de conjeturas que no nos da á conocer de ningún modo los verdaderos móviles que se deben emplear para influir en los hombres; ayudados por la experiencia (si conociésemos los elementos que forman la base del temperamento de un hombre ó del mayor número de los individuos de que se compone un pueblo), sabríamos lo que les conviene, las leyes que les son necesarias y las instituciones que puedan serles útiles; en una palabra, la moral y la política pudieran sacar del materialismo ventajas que el dogma de la espiritualidad no les suministrará nunca y las cuales les impide hasta pensar». Este pensamiento de Holbach espera todavía hoy su porvenir, y es probable que al cabo la estática moral haga más por la física de las costumbres que la fisiología.

Holbach deriva todas las facultades morales é intelectuales de nuestra sensibilidad; esta última es la que recibe las impresiones externas; «un alma sensible no es más que un cerebro humano organizado de tal modo que recibe con facilidad los movimientos que le comunican; así llamamos impresionable al que llora al ver un desgraciado, al oír el relato de un terrible accidente ó ante el simple pensamiento de una escena aflictiva». Aquí Holbach trata de fundar los principios de una filosofía moral materialista que todavía hoy nos falta, y de la cual esperamos una exposición completa, aun cuando no tengamos la intención de atenernos á su punto de vista. Se trata de dar con el principio que sobrepuje al egoísmo; segura-

mente la piedad no basta, pero si se le añade la simpática alegría, si se extiende lo suficiente su horizonte para ver toda la parte natural que el hombre de una organización superior toma en el destino de los seres á quienes reconoce como semejantes suyos, entonces tendremos ya una base por medio de la cual se podría, si es necesario, demostrar, sobre poco más ó menos, que las virtudes entran también insensiblemente en el hombre por los ojos y los oídos. Sin atreverse á dar con Kant el paso decisivo que trastorna todas las relaciones de la experiencia concernientes al hombre y á sus ideas, se pudiera, sin embargo, establecer también esta moral sobre un fundamento sólido, mostrando cómo, por intermedio de los sentidos, se forman poco á poco en el transcurso de miles de años una solidaridad del género humano para todos los intereses, de donde resultaría que todos los individuos sentirían los placeres y dolores de la humanidad entera por la armonía ó desarmonía de sus propios pensamientos y sensaciones con esos mismos dolores y placeres. En vez de seguir el curso natural de estas ideas, Holbach, después de algunas digresiones que recuerdan mucho las de Helvetius sobre el espíritu y la imaginación, se obstina en derivar la moral de los discernimientos de los medios para alcanzar la dicha, procedimiento que refleja completamente el espíritu de su siglo, tan antihistórico y tan dado á las abstracciones.

Los pasajes políticos del libro que nos ocupa son, ciertamente, más importantes de lo que por lo general se piensa; la doctrina que encierran tiene tal carácter de firmeza, de decisión y absoluto radicalismo, disimulan bajo la fe en el éxito ó de la resignación filosófica una irritación tan implacable contra el orden de cosas existente, que hubieran debido ejercer una influencia más profunda que las largas tiradas de una retórica espiritual y apasionada; se hubiera fijado más la atención en ello si no fueran tan concisos y estuviesen diseminados en la

obra. «El gobierno, tomando su poder de la sociedad y establecido para el bien de ésta, es evidente que la sociedad puede revocar ese poder cuando su interés lo exija, cambiar la forma de su gobierno y extender ó limitar el poder que ha confiado á sus jefes, sobre los cuales conserva siempre una autoridad suprema por la ley inmutable de la naturaleza, que quiere que la parte esté subordinada al todo». Este párrafo del capítulo IX sobre las bases de la moral y la política, da la regla general; el pasaje siguiente del capítulo XI sobre el libre albedrío, ¿no encontraría aún su aplicación en nuestra época? «Vemos tantos crímenes en la tierra porque todo conspira á hacer á los hombres criminales y viciosos; sus religiones, sus gobiernos, su educación y los ejemplos que tienen ante sus ojos les lanzan irresistiblemente al mal; en tales casos la moral les prescribe inútilmente la virtud, que no sería más que un sacrificio doloroso del feliz en las sociedades donde el vicio y el crimen son constantemente premiados, estimados y recompensados, y donde los desórdenes más tremendos no se castigan más que en aquellos que son demasiado débiles para que tengan derecho de cometerlos impunemente; la sociedad castiga en los pequeños los delitos que respeta en los grandes, y á menudo comete la injusticia de decretar la muerte contra aquellos á quienes las preocupaciones públicas que ella mantiene han hecho criminales.»

Lo que distingue al *Sistema de la naturaleza* de la mayor parte de los escritos materialistas, es el tono decidido con que toda la segunda parte de la obra, que es más fuerte todavía que la primera, combate en catorce capítulos muy extensos la idea de Dios bajo todas las formas posibles. Casi toda la literatura materialista de la antigüedad y de los tiempos modernos, cuanto se ha atrevido á concluir en este sentido lo ha hecho tímidamente; hasta Lucrecio, para quien libertar al hombre de las cadenas de la religión constituye la base más sólida de una regene-

ración moral, hace llevar, por lo menos á ciertos fantasmas de divinidades, en los intervalos de los mundos una existencia enigmática. Hobbes, que en teoría está por cierto más próximo del ateísmo francamente declarado, hubiera hecho ahorcar en un estado ateo á cualquier ciudadano que hubiese enseñado la existencia de Dios, pero en Inglaterra reconocía todos los artículos de fe de la Iglesia anglicana; la Mettrie, que se atrevió á hablar, pero sin ambages y sin equívocos, sólo dedicó sus esfuerzos al materialismo antropológico; Holbach es el primero que parece dar la mayor importancia á las tesis cosmológicas. Es verdad que considerándolo más de cerca, se observa fácilmente que aquí como en Epicuro son puntos de vista prácticos los que con especialidad inspiran á Holbach; considerando la religión como el origen principal de toda corrupción humana, se esfuerza en extirpar esa inclinación malsana de la humanidad hasta en sus últimas raíces: así es que hace la guerra á las concepciones deístas y panteístas de Dios, tan queridas de sus contemporáneos, con tanto ardor como á las ideas de la Iglesia; sin duda fué esta circunstancia la que suscitó, aun entre los librepensadores, tan violentos enemigos contra el *Sistema de la naturaleza*.

Los capítulos dirigidos contra la existencia de la divinidad son para la mayor parte muy enojosos; los argumentos con que la lógica quiere demostrar la existencia de Dios son de ordinario tan débiles y tan nebulosos que, admitiéndolos ó rechazándolos, se prueba sencillamente que uno está más ó menos dispuesto á ilusionarse á sí mismo; el que se contenta con semejantes demostraciones no hace más que dar una expresión escolástica á su deseo de admitir un Dios; este mismo deseo, mucho tiempo antes de que Kant entrase en este camino para establecer la idea de Dios, sólo se derivó de la actividad práctica del espíritu ó de la vital del alma, pero nunca de la filosofía teórica; el amor escolástico á las discusiones inútiles puede de seguro sa-

tisfacerse cuando gire la discusión sobre las proposiciones siguientes: «el sér existente por sí mismo debe ser infinito y poseer la ubicuidad» ó «el sér necesariamente existente es necesariamente único»; pero ideas tan vagas no podrán dar materia para un trabajo inteligente, serio y digno de un hombre; ¿qué decir ahora cuando un pensador como Holbach consagra cerca de cincuenta páginas de su libro únicamente para refutar la demostración de la existencia de Dios de Clarke, demostración que descansa siempre en frases desnudas *a priori* de toda significación precisa?

El *Sistema de la naturaleza* trata con evidente solicitud de llenar el tonel de las Danaides; Holbach analiza despiadadamente frase por frase para venir siempre á parar á las mismas conclusiones: que no hay razón para admitir la existencia de un dios y que la materia ha existido de toda eternidad; por lo demás, Holbach supo muy bien que combatía, no un argumento, sino apenas la sombra de un argumento; en un pasaje demuestra que la definición de la nada dada por Clarke equivale completamente á su definición de Dios, que no contiene más que atributos negativos, y en otro párrafo hace observar que, según una locución vulgar, nuestros sentidos sólo nos manifiestan la corteza de las cosas; pero, añade, en lo concerniente á Dios no nos muestran ni aun la corteza. Es notable, sobre todo, la reflexión siguiente: «El doctor Clarke nos dice que es suficiente que los atributos de Dios sean posibles y tales que no admitan demostración de lo contrario; ¡extraña manera de razonar! La teología será, pues, la única ciencia donde sea permitido deducir que una cosa es desde el instante en que es posible;» aquí Holbach pudiera haber preguntado cómo es posible que personas bastante sanas de espíritu y de una conducta casi irreprochable se contenten con aserciones completamente construidas sobre el aire; ¿no hubiera debido admitir que las ilusiones del hombre, respecto á la religión,

son de otra naturaleza que las de la vida cotidiana? Holbach no veía ni aun la corteza de Dios en la naturaleza externa; no obstante, sus débiles argumentos, ¿no pudieran constituir una fragil corteza bajo la cual se ocultase una idea de Dios más sólidamente fundada en las facultades del alma humana? Pero para esto hubiera sido preciso juzgar la religión de un modo más equitativo, bajo la relación de su valor moral y civilizador, que es lo que no había que esperar de ningún modo, dado el terreno en que el *Sistema de la naturaleza* había fructificado.

El capítulo IV de la segunda parte, relativo al panteísmo, demuestra sobre todo en qué punto de vista tan estrecho se había colocado el *Sistema de la naturaleza* en lo que concierne á la idea de Dios. Cuando se piensa que durante mucho tiempo espinosismo fué sinónimo de materialismo, y que por naturalismo se entendía muy á menudo las dos tendencias reunidas, cuando se piensa que se hallan con harta frecuencia aspiraciones del todo panteístas entre los hombres que están designados entre los jefes del materialismo, hay que asombrarse del ardor desplegado por Holbach para barrer del pensamiento humano el sencillo nombre de Dios, siendo así que se le identifica con la palabra naturaleza; y no obstante, Holbach en esto no va demasiado lejos, considerándole desde su punto de vista; porque es precisamente la disposición mística (esencial al alma humana) la que considera como enfermedad y á la que atribuye los más grandes males que afligen á la humanidad; y de hecho, á poco que se dé una idea de Dios, probada y definida, no importa cómo, el alma humana se apoderará de ella, la transformará poéticamente y la personificará, tributándole un culto, una adoración cualquiera, cuyo influjo en la vida no dependerá ya apenas del origen lógico y metafísico de la idea. Si este impulso hacia la religión, que sin cesar se produce á pesar de los argumentos de la lógica, no tiene ni aun el valor de la poesía, si por el contrario es completamente perjudicial,

cierto que entonces será preciso exterminar hasta el nombre de Dios, y sólo de esta suerte se llegará á edificar sobre un fundamento sólido una concepción del universo conforme con la naturaleza; pero entonces tendremos que acusar á Holbach de una pequeña debilidad oratoria que pudiera tener peligrosas consecuencias, cuando habla del verdadero culto y de los altares de la naturaleza.

¡Con qué frecuencia los extremos se tocan! En el mismo capítulo en que Holbach conjura á sus lectores á libertar para siempre á la humanidad del fantasma de Dios y á no volver á pronunciar más su nombre, contiene un párrafo que representa la inclinación del hombre á lo maravilloso como tan universal, tan arraigada y tan irresistible que no es ya posible considerarlo como una enfermedad pasajera del desarrollo humano; por el contrario, es preciso admitir formalmente una caída del hombre por el pecado, pero en un sentido inverso á la tradición, con objeto de evitar la conclusión de que este amor á lo maravilloso es tan natural en el hombre como la pasión por la música, los hermosos colores y las bellas formas, siendo imposible resistir á la ley de la naturaleza que le ha hecho de tal modo: «Los hombres prefieren siempre lo maravilloso á lo sencillo, lo que no entienden á lo que pueden entender; menosprecian los objetos que les son familiares y no estiman más que aquellos que no se hallan en estado de apreciar; de lo que sólo tienen ideas vagas deducen que encierra algo importante, sobrenatural ó divino; en una palabra, le es necesario el misterio para conmover su imaginación, ejercitar su espíritu y saciar su curiosidad, que sólo trabaja cuando se ocupa en enigmas imposibles de adivinar.» En una nota relativa á este párrafo, Holbach observa que muchos pueblos pasaron de una divinidad comprensible, el sol, á una divinidad incomprensible; ¿por qué?... porque el Dios desconocido, el más oculto y el más misterioso, complace siempre mucho más á la imaginación que un sér visible. Todas las religiones tienen, pues, necesidad de

misterio, y este es el secreto del sacerdocio; he aquí de nuevo á los sacerdotes en litigio, cuando sería quizá más lógico deducir que esta clase ha nacido primitiva y naturalmente de la necesidad que el pueblo siente de tener misterios, y que, á pesar del progreso y de su ilustración, dicha clase comprende que no puede elevar al pueblo á concepciones más puras porque su grosera inclinación hacia lo misterioso es mucho más fuerte y poderosa; también se ve que en este combate á raja tabla contra las preocupaciones, la preocupación misma desempeña aún un papel muy importante.

Del mismo modo razona Holbach en los capítulos consagrados á las relaciones de la religión con la moral; lejos de proceder con crítica y combatir el prejuicio que hace de la religión la única base de los actos morales, el *Sistema de la naturaleza* se esfuerza en demostrar lo que las religiones positivas, y sobre todo el cristianismo, han perjudicado á la moral; los dogmas y la historia le suministran numerosos hechos en apoyo de esta tesis que, en general, está superficialmente sostenida; así, por ejemplo, hay detrimento para la moral cuando la religión promete perdonar á los malvados mientras que abrumba á los buenos bajo el peso de sus exigencias; alienta, pues, á los unos y á los otros los desanima; pero qué acción en el transcurso de los siglos tendrá en la humanidad este debilitamiento, resultado de la oposición tradicional entre los «buenos» y los «malvados», es lo que no ha examinado el *Sistema de la naturaleza*; y, sin embargo, un verdadero sistema de la naturaleza debería mostrarnos que esta oposición tan marcada es engañosa, que su consecuencia es oprimir cada vez más al pobre, degradar al débil y maltratar al enfermo, mientras que afirmando la igualdad de las faltas y preparando la conciencia de la humanidad, el cristianismo está de acuerdo con las conclusiones á que debe conducirnos el estudio escrupuloso de la naturaleza, y particularmente la eliminación de la idea del libre albedrío;

los «buenos», es decir, los dichosos, han tiranizado en todo tiempo á los desgraciados; seguramente, en este punto, la Edad Media cristiana no vale más que el paganismo; ha sido menester la ilustración de los tiempos modernos para alcanzar una mejoría sensible. El historiador ha debido preguntarse seriamente si los principios del cristianismo, después de haber luchado durante miles de años bajo la forma mística contra la brutalidad de los hombres, no han dado sus mejores frutos en el momento en que va á desaparecer, habiéndose hecho capaz la humanidad de concebir el pensamiento puro separado del símbolo.

En cuanto á lo que concierne á la forma religiosa en sí, y sobre todo á esa inclinación del alma por el culto y las ceremonias ó bien por las emociones que perturban y enervan la vida del espíritu, inclinación que tantas veces se ha confundido con la religión, se puede preguntar si la molicie y la sensibilidad excesivas que resultan de ella y si la opresión del buen sentido y la corrupción de la conciencia natural que la acompaña, no son con frecuencia tan perniciosos para los pueblos como para los individuos; por lo menos, la historia de los hospicios de alienados, los anales de la justicia criminal y la estadística moral suministran hechos cuyo conjunto pudiera constituir un día una demostración empírica; Holbach sabe poco de eso; en general, no procede empírica sino deductivamente, y todas sus hipótesis relativas al influjo de la religión descansan en la apreciación exclusiva de los dogmas por el simple razonamiento; con este método, el resultado de su crítica es bastante insuficiente.

Mucho más incisivos y profundos son los capítulos en que Holbach demuestra que hay ateos y que el ateísmo puede conciliarse con la moral; se apoya en Bayle, que fué el primero que declaró claramente que las acciones de los hombres no resultan de sus ideas generales, sino

de sus inclinaciones y de sus pasiones; la manera que tiene de tratar la cuestión de si todo un pueblo puede profesar el ateísmo no carece de interés. En muchas ocasiones hemos manifestado las tendencias democráticas del materialismo francés, que contrastan singularmente con el efecto producido por esta concepción del mundo en Inglaterra; Holbach no es, por cierto, menos revolucionario que la Mettrie y Diderot; ¿de qué proviene que después de haberse tomado tanto trabajo en hacerse popular, después de haber hecho un extracto de su obra capital para poner el materialismo «al alcance de las criadas y de los barberos», como decía Grimm, declaró inmediata y categóricamente que esta teoría no se dirigía á la masa del pueblo? Holbach, que á causa de su radicalismo estaba, por decirlo así, excluido de los espirituales salones de la aristocracia parisién, no participaba de las contradicciones de muchos escritores de esta época, que trabajaban con todas sus fuerzas en la ruina del orden de cosas existentes y se conducían, no obstante, como aristócratas, menospreciando á los estúpidos aldeanos á quienes querían, en caso de necesidad, darles un dios á fin de tener un espantajo que los mantuviera en el temor.

Holbach parte del principio de que la verdad no puede perjudicar nunca; esta es la conclusión que saca de una aserción anterior, por la que, en general, una noción teórica, aunque falsa, no puede ser peligrosa; aun los errores de la religión no deben su influjo práctico más que á las pasiones que se unen á ellos y gracias al poder secular que las sostiene por la fuerza; las opiniones extremas pueden subsistir las unas al lado de las otras, supuesto que por medios violentos no se trate de dar el poder exclusivo á alguna de ellas; en cuanto al ateísmo, que se funda en el conocimiento de las leyes de la naturaleza, no puede generalizarse por la sencilla razón de que la gran mayoría de los hombres no tienen tiempo ni deseo de elevarse por largos y serios estudios á una manera de pensar en-

teramente nueva; á pesar de eso, el *Sistema de la naturaleza* está lejos de entregar á las masas populares la religión en vez de la filosofía; deseando una libertad ilimitada de pensamiento con la indiferencia completa del Estado, quiere que las inteligencias de los hombres se desarrollen naturalmente; creerán lo que quieran y aprenderán lo que puedan; los frutos de las investigaciones filosóficas serán pronto ó tarde provechosos á todos, absolutamente lo mismo que lo son ya los resultados obtenidos por las ciencias de la naturaleza; cierto que las nuevas ideas encontrarán una viva oposición, pero la experiencia demostrará que son esencialmente saludables; sin embargo, cuando se trate de su propaganda no hay que limitarse á considerar lo presente, hay que mirar también á lo porvenir y á la humanidad entera; el tiempo y el progreso de los siglos acabarán por ilustrar á su vez á los príncipes que ahora se oponen con tanta obstinación á la verdad, á la justicia y á la libertad humanas.

El mismo espíritu anima al capítulo final, en donde se cree reconocer la pluma entusiasta de Diderot; ese «Esbozo del código de la naturaleza» no es un catecismo seco y árido como el que la Revolución francesa redactó según los principios de Holbach, es más bien un magnífico trozo de estilo y, en muchos conceptos, una verdadera obra maestra; en un párrafo bastante largo, Holbach, como Lucrecio, hace hablar á la naturaleza, la cual invita á los hombres á seguir sus leyes, á gozar de la dicha que les ha concedido, á servir á la virtud y á menospreciar el vicio sin odiar á los viciosos, de quienes más bien hay que tener piedad como infortunados que son; la naturaleza tiene sus apóstoles sin cesar ocupados en proporcionar la dicha al género humano, y, si no lo consiguen, tendrán por lo menos la satisfacción de haberlo intentado; la naturaleza y sus hijas, la Virtud, la Razón y la Verdad, son finalmente invocadas como las únicas divinidades que merecen ser incensadas y queridas; así,

por un arranque poético, después de haber destruído todas las religiones, el *Sistema de la naturaleza* da él mismo nacimiento á una nueva religión; esta religión, ¿llegaría á su vez á producir un clero ambicioso?

La inclinación del hombre al misticismo, ¿es bastante grande para que la tesis de la obra, que rechaza hasta el panteísmo y borra el nombre de la divinidad, llegue á ser el dogma de una nueva Iglesia que sabrá mezclar hábilmente lo inteligible con lo ininteligible y crear ceremonias y formas de un culto? ¿Dónde la naturaleza engendra su contrario? ¿Cómo la eterna necesidad de todo desarrollo produce lo monstruoso y lo condenable? ¿En qué funda nuestra esperanza de un tiempo mejor? ¿Quién pondrá á la naturaleza en posesión de sus derechos si por todas partes no hay más que naturaleza? Cuestiones á las que el *Sistema de la naturaleza* no da contestación satisfactoria. Hemos llegado á la conclusión y también á los límites del materialismo; lo que el *Sistema de la naturaleza* reunió en un todo bien coordinado, nuestra época á su vez lo ha disgregado y dispersado en todos sentidos; se han descubierto gran número de nuevos argumentos y de nuevos puntos de vista, pero el círculo de las cuestiones fundamentales sigue siendo invariablemente el mismo, tal como era ya en realidad en los tiempos de Epicuro y de Lucrecio.



## CAPÍTULO IV

### La reacción contra el materialismo en Alemania.

La filosofía de Leibnitz trata de vencer al materialismo.—Influencia popular y verdadero sentido de las doctrinas filosóficas; la teoría de la inmortalidad del alma.—El optimismo y sus relaciones con la mecánica.—La teoría de las ideas innatas.—La filosofía de Wolff y la teoría de la unidad del alma.—La psicología animal.—Escritos contra el materialismo.—Insuficiencia de la filosofía universitaria contra el materialismo.—El materialismo rechazado por la tendencia ideal del siglo XVIII.—Reformas de las escuelas después de comenzado el siglo.—La investigación del ideal.—Influjo del espinosismo.—Goethe, su espinosismo y su opinión acerca del *Sistema de la naturaleza*.—Eliminación de toda filosofía.

Ya hemos visto que el materialismo arraigó temprano en Alemania, pero también es en este país donde se produce una violenta reacción contra dicho sistema, y este movimiento, que se prolongó durante un gran espacio del siglo XVIII, merece estudiarse. Desde el comienzo de este siglo se extendió la filosofía de Leibnitz, cuyos rasgos principales atestiguan un grandioso esfuerzo para escapar directamente del materialismo; nadie desconocerá el parentesco de las mónadas con los átomos de los físicos (41); la expresión *principiarerum* ó *elementa rerum* que Lucrecio emplea en lugar de la de átomos, pudiera muy bien servir para designar como idea genérica á la vez las mónadas y los átomos; las mónadas de Leibnitz son de seguro los seres primitivos, los verdaderos elementos de las cosas en su mundo metafísico, y después de mucho tiempo se ha reconocido que el dios que ha admitido en su sistema como la «causa suficiente de las mónadas», desempe-

ña un papel por lo menos tan superfluo como el de los dioses de Epicuro, que, semejantes á las sombras, circulan en los intervalos de los mundos (42).

Leibnitz, que era un diplomático y un genio universal, pero que según la juiciosa crítica de Lichtenberg (43) tenía «poca solidez», sabía con la misma facilidad sumergirse en los abismos de la especulación y evitar, en las aguas poco profundas de la discusión cotidiana, los escollos con que la vida práctica amenaza al pensador perseverante. Sería inútil explicar las contradicciones de su sistema únicamente por la forma descosida de sus escritos de ocasión, como si este genio hubiese poseído una concepción del mundo perfectamente clara y como si no nos hubiese ocultado más que por casualidad una transición ó explicación cualquiera que nos dieran de pronto la llave de los enigmas contenidos en sus obras; esas contradicciones existen y pudieran también ser los indicios de un carácter débil, pero no debemos olvidar que sólo hacemos resaltar aquí las sombras del retrato de un hombre verdaderamente grande (44). Leibnitz, que presentó á Toland á su real amiga Sofia Carlota, debía saber él mismo que los débiles y equívocos argumentos de su teodicea eran contra el materialismo un dique impotente, por no decir nulo, ante los ojos de un pensador serio; á Serena la tranquilizaría tan poco esta obra como debieron inquietarla el *Diccionario* de Bayle y las *Cartas* de Toland; en cuanto á nosotros, sólo concedemos interés á la teoría de los mónadas y á la de la armonía preestablecida; estas dos ideas tienen más valor filosófico que muchos sistemas extensamente desarrollados; bastaría exponerlos para comprender su importancia.

Hemos visto en muchas ocasiones cuán difícil y aun imposible es para el materialismo, cuando admite los átomos, dar cuenta del lugar donde se opera la sensación y en general todos los hechos de conciencia. ¿Es en la unión de los átomos?... entonces es una abstracción, es decir,

no se verifica en parte alguna. ¿Es en el movimiento?... pues viene á ser lo mismo. No se puede admitir más que el átomo, en movimiento él mismo, como lugar de la sensación; y entonces, ¿cómo las sensaciones se juntan para formar la conciencia? ¿dónde se encuentra esta última? ¿en un átomo aislado, lo que sería otra abstracción, ó en el vacío, que entonces no sería vacío, sino que estaría ocupado por una substancia inmaterial y particularísima? Por la acción de unos átomos sobre otros; el choque es la sola explicación plausible; así una cantidad innumerable de choques, sucediéndose ya de una manera ya de otra, produciría la sensación en el átomo sacudido; esto parece, sobre poco más ó menos, tan concebible como la producción del sonido por la vibración de una cuerda ó de una parte del aire; pero, ¿dónde está el sonido? Por último, en tanto que podemos conocer en el átomo central, imaginado por hipótesis, nuestra comparación no nos es de utilidad alguna. No estamos, pues, más adelantados que antes; nos falta en el átomo el principio comprensivo que transforma una multitud de choques en la unidad cualitativa de la sensación; nos encontramos siempre enfrente de la misma dificultad. Que se imagine á los átomos como se quiera, con partículas fijas ó móviles, con sub-átomos susceptibles ó no de «estados internos», á la pregunta de cómo y dónde los choques pasan de su multiplicidad á la unidad de la sensación, no sólo no hay respuesta sino que, profundizando la cuestión, no puede representarse ni aun comprenderse semejante fenómeno; únicamente cuando nos alejamos, por decirlo así, es cuando á nuestra mirada intelectual la parece natural que semejante concurso de choques produzcan la sensación, de la misma manera que muchos puntos parecen reunirse en uno solo á nuestra mirada física cuando nos alejamos de ellos. Las cosas, ¿serán comprensibles restringiendo sistemáticamente el empleo de nuestra inteligencia, como dicen los filósofos escoceses en su teoría del «sentido común»? No

hubiera sido éste un papel digno de Leibnitz; veámosle enfrente de la dificultad: choque como pretendía ya Epicuro, ó acción á distancia como pretendieron los sucesores de Newton, ó ninguna acción en absoluto.

He aquí el salto peligroso para llegar á la armonía preestablecida; no preguntaremos si Leibnitz ha llegado á su teoría por semejantes reflexiones ó por una súbita inspiración, ó no importa cómo, pero aquí se encuentra el punto que avalora principalmente esta teoría y que la hace también tan importante para la historia del materialismo; no se puede imaginar, y por lo tanto no se puede admitir, que la acción de unos átomos sobre otros tenga por resultado producir sensaciones en uno ó en muchos de ellos; el átomo saca sus sensaciones de él mismo, es una mónada desarrollándose según sus propias leyes vitales internas; la mónada no tiene ventanas; nada sale ni entra en ella; el mundo exterior es su representación, y esta representación nace en la mónada misma; por lo tanto cada mónada es un mundo en sí, ninguna se asemeja á otra; una es rica en representaciones, pobre otra; pero el conjunto de las ideas de todas las mónadas forma un sistema eterno, una armonía perfecta establecida antes del comienzo de los tiempos (preestablecida) y siendo inmutable á pesar de las vicisitudes continuas de todas las mónadas; cada mónada se representa, obscura ó claramente, el universo entero, y la suma de todo lo que se verifica y el conjunto de todas las mónadas constituyen el universo. Las mónadas de naturaleza inorgánica no tienen más que ideas que se neutralizan como en el hombre cuando duerme sin soñar; las del mundo orgánico están colocadas en un grado superior, el mundo animal inferior se compone de mónadas que sueñan, el mundo animal superior tiene sensaciones y memoria, y el hombre tiene el pensamiento.

He aquí cómo de un punto de partida racional, gracias á una invención del genio, se halla uno transportado

al mundo poético de las ideas. ¿Cómo sabía Leibnitz que la mónada produce en sí misma todas las ideas y que fuera de su yo existen también otras mónadas? Aquí se presenta á Leibnitz la misma dificultad que se presentó á Berkeley, quien, al traves del sensualismo, llegó al mismo punto á que hemos llegado por el atomismo. Berkeley también tomaba el mundo entero por una representación, y Holbach no supo refutar este punto de vista. Ya el cartesianismo ha conducido á muchos de sus partidarios á dudar de que exista realmente en el vasto universo otra cosa que su propio sér, produciendo por sí mismo como otras tantas ideas individuales la acción y el sufrimiento, el placer y el dolor, la fuerza y la debilidad; muchas gentes creyeron que semejante concepción del mundo se refuta con una ducha ó aspersión y con una dieta conveniente, pero nada impedirá al pensador, una vez llegado este caso, imaginarse que la aspersión, la medicina, su propio cuerpo y, en resumen, todo el universo, sólo existen en su propia idea, fuera de la cual no hay nada; aunque si desde este punto de vista se admiten otros seres (lo que se puede conceder á todo tirar como concebible), estamos muy lejos todavía de poder deducir la necesidad de la armonía preestablecida, pues los mundos imaginarios de esos seres pudieran contradecirse de la manera más irritante sin que nadie lo advirtiera; pero no deja de ser, ciertamente, un pensamiento grande, noble y hermoso, éste del cual Leibnitz constituyó la base de su filosofía; la estética y la práctica, ¿tuvieron por casualidad, aun en la filosofía cuyo objeto es conocer, una influencia más decisiva de lo que generalmente se admite?

Las mónadas y la armonía preestablecida nos revelan la esencia verdadera de las cosas tan escasamente como lo hacen los átomos ó las leyes de la naturaleza, pero, como el materialismo, dan una concepción clara y sistemática del mundo sin más contradicciones internas que

el sistema materialista; se acogió favorablemente el sistema de Leibnitz ante todo por la flexibilidad de sus principios, que se prestaban á las más diversas interpretaciones, sin contar con que las consecuencias radicales quedaban mucho más ocultas que las del materialismo; en este concepto, nada vale tanto como una abstracción bien hecha; el pedante que se indigna ante la sola idea de que los antepasados del género humano pudieran muy bien parecerse á nuestros monos actuales, se traga sin vacilar la teoría de los mónadas que declara el alma humana esencialmente semejante á la de todos los otros seres del universo, comprendiendo entre ellos á la más vil molécula de polvo; todos estos seres reflejan el universo, constituyen por sí mismos pequeños dioses y llevan en sí las mismas ideas, únicamente coordinadas y desenvueltas de diferente modo; no se advierte inmediatamente que las mónadas de los monos forman parte de la serie, que ellos también son inmortales como las mónadas del hombre, y que, gracias á un desarrollo ulterior, podrán llegar á poseer una magnífica colección de ideas; pero cuando el materialista coloca con mano torpe al mono junto al hombre, le compara á un sordomudo y pretende elevarle como á cualquier cristiano, se oye entonces á la bestia rechinar los dientes, se la ve hacer espantosas muecas y gestos lascivos, se siente con extremo disgusto la bajeza y fealdad repulsivas de este sér, tanto en lo físico como en lo moral, y afluyen en seguida los argumentos más concluyentes, pero también los menos sólidos, para demostrar clara y palpablemente cuán absurda, inconveniente y repugnante es á la razón semejante teoría.

La abstracción obra en este caso como en todos los demás; el teólogo, cuando se presenta la ocasión, puede muy bien utilizar la idea de una armonía eterna, grandiosa y divina en todo cuanto sucede; saca hábilmente partido de la idea de que las leyes de la naturaleza no son más que pura apariencia, un método modesto de conocer

para uso de la inteligencia empírica, mientras que se desembaraza fácilmente de las consecuencias de esta concepción del mundo cuando se vuelve contra las doctrinas que él enseña. En efecto, estas consecuencias no están contenidas más que en germen en el principio leibnitziano, y, al hombre que se alimenta cotidianamente de contradicciones de todo género, sólo le perturban las contradicciones sensibles y palpables; así, la demostración de la inmaterialidad y de la simplicidad del alma fué un maravilloso hallazgo para los sepultureros filosóficos cuya vocación es dar una idea original é inofensiva oculta bajo los cascotes y escombros de las ideas de la vida cotidiana; no se preocuparon en modo alguno de lo que esta inmaterialidad eliminaba atrevidamente para siempre y con más claridad que el materialismo hubiese podido hacerlo: la antigua oposición entre el espíritu y la materia; ¡se tenía una demostración de la inmaterialidad, de esta idea magnífica y sublime, de la mano misma del gran Leibnitz!... ¡Qué miradas de desprecio se podían lanzar desde esta altura sobre los delirios de aquellos que declaraban material el alma y que ensuciaban su conciencia con un pensamiento tan degradante!

Lo mismo pasa con el optimismo tan alabado como combatido de Leibnitz; examinado á la luz de la razón y juzgado según su hipótesis y sus consecuencias verdaderas, este optimismo no es más que la aplicación de un principio de mecánica á la explicación de la realidad material; en la elección del mejor de los mundos posibles, Dios no hace nada que no pueda también efectuarse mecánicamente si se dejan á las «esencias» de las cosas obrar unas sobre otras como otras tantas fuerzas; en esto Dios procede como un matemático que resuelve un problema *mínimum* (45); y es preciso que proceda así, porque su inteligencia perfecta está unida al principio de la razón suficiente; lo que el «principio de la más pequeña coacción» es para un sistema de cuerpos en movi-

miento, el principio del más pequeño mal es para la creación del mundo por Dios; en consecuencia, todo ello equivale á la cosmogonía de Laplace y de Darwin fundada sobre hipótesis mecánicas; en vano es el mundo radicalmente malo, que no por eso dejará de ser el mejor de los mundos posibles; esto no impide al optimismo popular elogiar la sabiduría y bondad del Creador, como si en absoluto no existiese en el mundo otro mal que el que nosotros introducimos en él con nuestra perversidad y locura; en el sistema, Dios es impotente, y en la interpretación popular de las ideas adquiridas, su omnipotencia resplandece con la luz más deslumbrante.

Otro tanto puede decirse de la teoría de las ideas innatas; Locke la derribó, Leibnitz la restablece y los materialistas, con la Mettrie á la cabeza, la condenan por eso. ¿Quién tiene razón? Leibnitz enseña que todos los pensamientos nacen del espíritu mismo y que ninguna impresión externa obra sobre él; casi no es posible hacer á esto una objeción seria; pero también se ve desde el primer momento que las ideas innatas de los escolásticos son de otra naturaleza que las de los cartesianos; en estos últimos se trata de escoger entre todas las ideas algunas nociones generales á las que se tiene costumbre de asociar la del sér perfecto; dan estas nociones como un certificado de origen que las coloca sobre todas las demás y las asegura así una autoridad superior; pero como en Leibnitz todas las ideas son innatas, toda distinción se desvanece entre las nociones empíricas y las que pretenden ser primordiales; para Locke el espíritu comienza por estar completamente vacío, y, según Leibnitz, contiene el universo; Locke hace provenir del exterior todos los conocimientos, y para Leibnitz de lo exterior no proviene nada; el resultado de estas teorías extremas es sobre poco más ó menos el mismo; admitamos hipotéticamente con Leibnitz que lo que llamamos la experiencia exterior sea en realidad un desarrollo interno; Leibnitz, á su vez, ten-

drá que admitir que los conocimientos externos vienen de la experiencia, que no hay específicamente otros; en este caso Leibnitz, en el fondo, no habrá salvado más que en apariencia las ideas innatas; será preciso, pues, reducir su sistema entero á una sola grande idea, á una idea que no se puede probar, pero que desde el punto de vista materialista no es posible rechazarla, y que tiene por punto de partida la evidente insuficiencia del materialismo.

En Leibnitz la profundidad alemana reacciona contra el materialismo; sus entusiastas sucesores no pudieron oponer á este sistema más que el pedantismo alemán; la viciosa costumbre de dar definiciones sin fin, con las cuales no se saca nada práctico, estaba profundamente arraigada en esta nación; este defecto ejerce todavía su funesto influjo en todo el sistema de Kant, y sólo el nuevo espíritu de las ciencias físicas, provocado por el vuelo de nuestra poesía y los esfuerzos prácticos, nos libraron poco á poco (el litigio no ha terminado todavía) de las vanas fórmulas que infestan los grandes caminos de la metafísica.

El sucesor más influyente de Leibnitz fué un hombre leal y de ideas independientes, pero filósofo muy mediocre, el profesor Cristian Wolff, inventor de una nueva escolástica que se asimiló una gran parte de la antigua. Mientras Leibnitz había puesto en claro sus profundos pensamientos fragmentariamente y en cierto modo con incuria, Wolff lo convirtió todo en sistema y fórmulas; la claridad de los pensamientos desapareció, aunque las palabras fueron mejor definidas; Wolff coloca la teoría de la armonía preestablecida en un rincón de su sistema y reduce la de las mónadas á la vieja tesis escolástica de que el alma es una substancia simple é incorporeal; esta simplicidad del alma, que se convierte en un artículo de fe metafísico, desempeña ahora el papel más importante en la lucha contra el materialismo; toda la gran doctrina en que se presenta el paralelo de las mónadas y los áto-

mos, de la armonía de las leyes de la naturaleza (paralelo en que los extremos se tocan), todo se expone claramente, se reduce y no forma ya más que algunas tesis de lo que se llama la «psicología racional», sistema escolástico inventado por Wolff; este filósofo tuvo razón de protestar enérgicamente cuando su discípulo Bilfinger, pensador dotado de mucha más grande penetración que su maestro, imaginó el nombre de filosofía de Leibnitz-Wolff; Bilfinger, á quien Holbach cita con estimación en muchos sitios de su *Sistema de la naturaleza*, comprendía á Leibnitz de otra manera que Wolff; pedía que en psicología se renunciase al método seguido hasta entonces, de estudiarse á sí mismo, y que se adoptara otro conforme con el de las ciencias naturales; por lo demás, Wolff también se dirigía, en las palabras, al mismo fin en su psicología empírica que dejaba subsistir al lado de la psicología racional; pero en realidad este empirismo era aún muy incompleto; sin embargo, la tendencia existía (como reacción natural de las polémicas fatigantes sostenidas á propósito de la esencia del alma) y se despertó la necesidad que caracteriza á todo el siglo XVIII de recoger de la vida del alma todos los datos positivos que fueran posibles.

Aunque estas empresas estuvieron generalmente desprovistas de una crítica sagaz y de un método riguroso, se reconocía en ellas, no obstante, la utilidad del método en la preferencia dada al estudio de la psicología de los animales. La antigua polémica entre los partidarios de Rozarius y los de Descartes no había terminado aún, y he aquí que de pronto Leibnitz, por su teoría de las mónadas, declaraba que todas las almas eran de la misma naturaleza y sólo diferían en los matices; ¡motivo demás para renovar la comparación! Se comparó, pues; se examinó, se coleccionaron anécdotas y, bajo el influjo del movimiento de ideas benévolas y simpáticas hacia todos los seres (que distingue á la cultura del siglo XVIII y sobre todo al racionalismo), se llegó cada vez más á la

idea de que los animales de especie superior eran seres que tenían un parentesco muy próximo con el hombre. Esta tendencia á una psicología general y comparada que abrazaba al hombre y á los animales, hubiera podido ser muy favorable en sí al progreso del materialismo; pero la urbanidad lógica de los alemanes se apegó durante mucho tiempo á los dogmas religiosos y no pudieron seguir los procedimientos de los ingleses y franceses, que nunca se preocuparon de las relaciones de la ciencia con la fe.

Restaba declarar á las almas de las bestias, no sólo inmatrimales, sino también inmortales como la del hombre; Leibnitz había abierto el camino á la teoría que admite la inmortalidad del alma de los brutos; le siguen en 1713 el inglés Jenkin Thomasius con una disertación acerca de *El alma de las bestias*, dedicada á la dieta germánica, y á la que el profesor Beier de Nuremberg puso un prefacio donde se expresa de una manera un tanto equívoca á propósito de esta cuestión de la inmortalidad (46); en 1742 se formó una sociedad de amigos de los animales, que publicó durante una serie de años disertaciones acerca de la *Psicología de las bestias*, todas esencialmente concebidas según las teorías de Leibnitz (47); la más notable tuvo por autor al profesor G.-T. Meier y se titulaba *Ensayo de una nueva teoría acerca del alma de los brutos*, que apareció en Halle el año 1749; Meier no se contentó con afirmar que las bestias tienen alma, llegó hasta emitir la hipótesis de que estas almas pasan por diferentes grados y acaban por hacerse espíritus absolutamente semejantes al espíritu humano; el autor de este trabajo se hizo un nombre por su polémica contra el materialismo; en 1743 había publicado la *Prueba de que ninguna materia puede pensar*, obra que corrigió en 1751; no obstante, este opúsculo, lejos de ser tan original como la *Psicología de las bestias*, está dentro de las tendencias de Wolff. Hacia el mismo tiempo, Martín Knutzen, pro-

fesor en Koenigsberg, abordó la gran cuestión del día: la materia, ¿puede pensar? Knutzen, que contó entre sus discípulos más asiduos á Emmanuel Kant, se apoya de un modo independiente en Wolff y da, no sólo un resumen metafísico, sino también ejemplos detallados y materiales históricos que atestiguan una gran erudición; sin embargo, todavía aquí la argumentación no tiene vigor alguno y no cabe duda de que semejantes escritos, emanados de los más sabios profesores contra una doctrina tan desacreditada como insostenible, frívola, paradójal é insensata, debieron contribuir poderosamente á derribar hasta en sus fundamentos el crédito de la metafísica (48).

Estos escritos y otros semejantes (dejamos á un lado la *Historia del ateísmo*, de Reimam, 1725, y otras obras análogas) habían despertado vivamente la cuestión del materialismo en Alemania, cuando de pronto el *Hombre-máquina* cayó en la escena literaria como una bomba lanzada por una mano desconocida; naturalmente, la filosofía universitaria, que se sentía segura por sí misma, no tardó en querer demostrar su superioridad atacando este libro escandaloso; mientras se atribuyó la paternidad de la obra, ya al marqués de Argens, ya á Maupertuis ó bien á un enemigo personal cualquiera de Haller, cayó sobre ella un diluvio de críticas y folletos; citaremos sólo algunas críticas alemanas. El maestro Frantzen se esforzó en demostrar, al revés del *Hombre-máquina*, el origen divino de la Biblia y la certidumbre de todos los relatos del Antiguo y Nuevo Testamento, valiéndose de los argumentos acostumbrados, aunque hubiera podido emplearlos mejores; pero á lo menos muestra que en esta época hasta un teólogo ortodoxo podía atacar sin pasión á la Mettrie. Más interesante es el escrito de un célebre médico de Breslau, Tralles, furioso admirador de Haller, á quien llamaba el doble Apolo (como médico y como poeta), y á quien no hay que confundir con Tralles, el conocido físico que vivió mucho

después, pero que pudiera ser la misma persona que el imitador de Haller, á quien menciona de pasada Gervinos como autor de un lastimoso poema didáctico acerca de *Las montañas gigantes*; el primero de estos Tralles escribió un grueso volumen contra el *Hombre-máquina* y se le dedicó á Haller, sin duda para consolarle de la pérdida dedicatoria de la Mettrie. Tralles principia diciendo que el *Hombre-máquina* quiere persuadir al mundo de que todos los médicos son materialistas, y que él combate por el honor de la religión y por justificar al arte médico; lo que caracteriza la ingenuidad de su punto de vista es que toma sus argumentos de las *cuatro ciencias principales*, argumentos cuya fuerza cree coordinar, por no decir graduar, según la jerarquía de las facultades; en todas las cuestiones de importancia se le ve acudir sin cesar á los lugares comunes tomados de la filosofía de Wolff.

Cuanto la Mettrie quiere deducir del influjo de los temperamentos, de los efectos del sueño, del opio, de la fiebre, del hambre, de la embriaguez, del embarazo, de la sangría, del clima, etc., el adversario replica que de todas esas observaciones no resulta otra cosa que cierta armonía entre el alma y el cuerpo; las aserciones relativas á la educabilidad de los animales provocaron, naturalmente, la reflexión de que nadie disputaría al *Hombre-máquina* el cetro que se trataba de otorgar á los monos; los animales parlantes no pertenecerían al mejor de los mundos sin que hubiesen existido mucho tiempo antes (49); pero aun cuando los animales pudieran llegar á hablar, les sería absolutamente imposible aprender la geometría; un movimiento externo no puede nunca llegar á ser una sensación interna; nuestros pensamientos, unidos á las modificaciones de los nervios, sólo provienen de la voluntad divina; el *Hombre-máquina* debería estudiar la filosofía de Wolff para rectificar sus ideas acerca de la imaginación. El profesor Hollmann procedió con más delicadeza y habilidad, pero con tan poca solidez como Tralles;

tomando el anónimo para combatir á un anónimo, responde á la sátira con la sátira y lucha contra un francés en francés puro y corriente; pero todo esto no hizo la cuestión más clara; la *Carta á un anónimo* obtuvo gran boga, gracias sobre todo á la ficción humorística de que, existiendo realmente un hombre-máquina, no podía pensar de otro modo y era incapaz de elevarse á concepciones más altas; este supuesto se prestaba á una serie de jocosidades que dispensaban al autor de la epístola de presentar argumentos; pero lo que irritó á la Mettrie, más que todos los sarcasmos, fué la aserción de que el *Hombre-máquina* no era más que un plagio de la *Correspondencia íntima*. Hacia el fin de la *Carta de un anónimo* se manifiesta cada vez más un vulgar fanatismo; sobre todo es al espinosismo á quien tiene mala voluntad: «Un espinosista es á mis ojos un hombre miserable y perdido de quien hay que tener piedad y aun, si es posible, salvarle; es preciso hacerlo con algunas reflexiones profundas, tomadas de la teoría de la razón y con una explicación clara de la unidad, de la multiplicidad y de la substancia; cualquiera que tenga acerca de estos puntos ideas claras y libres de toda preocupación, se avergonzará de haberse dejado extraviar por las desordenadas concepciones de los espinosistas, aunque no haya sido más que un cuarto de hora.» No había transcurrido aún una generación cuando Lessing pronunció «la unidad y el todo» y Jacobi declaraba la guerra á la razón porque, según él, cualquiera que obedezca á ella solamente, cae por necesidad absoluta en el espinosismo.

Si durante algún tiempo, en medio de esta tempestad contra el *Hombre-máquina*, la conexión entre la psicología general y la reacción contra el materialismo se perdió de vista, apareció, no obstante, después clara y distintamente. Reimarus, el conocido autor de los fragmentos de Wolfenbüttel, era un deísta muy pronunciado y un celoso partidario de la teología y, por consecuencia, un ad-

versario neto del materialismo; sus *Consideraciones acerca de los instintos artísticos de los animales*, que fueron con frecuencia reimpresas desde 1760, le sirvieron para demostrar la finalidad de la creación y, sobre todo, las huellas visibles de un Creador. Así, en los dos jefes del racionalismo alemán, Wolff, á quien el rey de Prusia amenazó con ahorcarle por sus doctrinas, y Reimarus, cuyos fragmentos suscitaron á su editor Lessing tan graves dificultades, es donde precisamente vemos producirse con mayor energía la reacción contra el materialismo. La *Historia del alma en el hombre y los animales*, por Henning (1774), obra de poca sagacidad, pero de gran erudición, que por sus numerosas citas nos da á conocer perfectamente las luchas de aquellos tiempos, puede ser considerada desde el principio al fin como un ensayo de refutación del materialismo. El hijo del autor de los fragmentos Reimarus, que continuó las investigaciones de su padre acerca de la psicología de los brutos, médico hábil y de ideas independientes, publicó después en el *Almacén científico y literario*, de Göttinge, una serie de *Consideraciones sobre la imposibilidad de recuerdos corporales y de una facultad de imaginación material*, tesis que se ha considerado como el más sólido producto de la reacción del siglo XVIII contra el materialismo; pero un año después de la publicación de esta tesis llegó de Königsberg una obra que ya no estaba escrita desde el limitado punto de vista de esta reacción y cuya influencia decisiva puso fin por un momento al materialismo y á la vieja metafísica en opinión de los hombres científicos.

Una circunstancia que contribuyó á la realización de una reforma tan profunda de la filosofía fué, ante todo, la derrota que el materialismo había hecho sufrir á la antigua metafísica; á pesar de todas las refutaciones hechas por los hombres competentes, el materialismo continuaba viviendo y acaso ganando tanto más terreno cuanto que se constituía en sistema menos exclusivo; algunos hom-

bres, como Forster y Lichtenberg, se inclinaban mucho hacia esta concepción del universo, y aun las naturalezas religiosas y místicas, como Herder y Lavater, admitían en la esfera de sus ideas numerosos hechos tomados del materialismo; esta doctrina ganó silenciosamente terreno principalmente en las ciencias positivas, de modo que el doctor Reimarus pudo con razón comenzar sus *Consideraciones* observando que «en estos últimos tiempos las operaciones intelectuales, en varios escritos, por no decir en todos cuantos tratan de esta materia, están representadas como corporales»; esto escribió en 1780 un adversario juicioso del materialismo después de haber roto la filosofía tantas lanzas inútilmente contra dicho sistema.

A decir verdad, la filosofía universitaria toda entera era por entonces incapaz de hacer contrapeso alguno al materialismo; el punto en el cual Leibnitz había mostrado realmente más lógica que el materialismo, si no olvidado precisamente, había perdido su fuerza; la imposibilidad de la transformación de un movimiento exterior y múltiple en unidad interna, en sensación y en idea, estaba por cierto puesto en relieve en esta ocasión por casi todos los adversarios del materialismo; pero este argumento desaparecía bajo el farrago de otras pruebas sin valor alguno, ó se mostraba sin fuerza como una abstracción enfrente de la argumentación materialista; cuando al fin se trató de una manera puramente dogmática la tesis positiva de la simplicidad del alma, provocándose así la más viva controversia, se hizo precisamente del más fuerte argumento el argumento más débil. La teoría de las mónadas sólo tiene valor porque perfecciona el atomismo continuándole; la de la armonía preestablecida no se justifica más que como una transformación indispensable del concepto de la necesidad de las leyes naturales; derivadas de simples ideas y opuestas pura y sencillamente al materialismo, estas dos importantes teorías pierden toda fuerza convincente. Por otra parte, el materialismo no



estaba tampoco en estado de llenar el vacío y de erigirse en sistema dominante; se engañaría mucho quien no viese en esto más que la influencia de las tradiciones universitarias y de las autoridades civil y religiosa; este influjo no hubiera podido resistir mucho tiempo una contradicción enérgica y general; se estaba, por el contrario, seriamente fatigado de la eterna monotonía de la dogmática materialista y se deseaba la reanimación de la vida, de la poesía y las ciencias positivas.

El vuelo intelectual del siglo XVIII era desfavorable al materialismo; había una tendencia ideal que no se manifestó claramente hasta la mitad del siglo, pero que palpita ya desde el principio de este gran movimiento; es verdad que tomando por punto de partida el fin del siglo, parece que sólo en la brillante época de Schiller y Goethe es cuando la tendencia ideal de la nación arranca de la árida simplicidad del período racionalista y de la prosecución prosaica de la utilidad; pero si se remonta hasta el origen de las varias corrientes que se reunieron aquí, aparece entonces un cuadro muy distinto; desde últimos del siglo XVII los hombres más clarividentes de Alemania reconocieron lo mucho que ésta había quedado á la zaga de las demás naciones; una aspiración á la libertad, al progreso intelectual y á la independencia nacional se produjo bajo formas diversas en los más variados terrenos, tan pronto en un punto como en otro en manifestaciones aisladas, hasta que al cabo el movimiento de los espíritus se hizo profundo y general; los racionalistas de principios del siglo XVIII, difieren mucho de la mayor parte de la sociedad berlinesa timorata con la cual Goethe y Schiller estuvieron en lucha; el misticismo y el racionalismo se unieron para combatir la ortodoxia petrificada, que no aparecía más que como una traba del pensamiento y un freno propio para detener todo progreso; después de la importante *Historia de las Iglesias y de los heréticos*, de Arnold (1699), el homenaje hecho á la causa justa de las

personas y de los partidos que habían sucumbido en el transcurso de los siglos, se hizo en Alemania un poderoso auxiliar de la libertad del pensamiento; este punto de partida ideal es lo que caracteriza mejor al racionalismo alemán; mientras que Hobbes concedía al príncipe el derecho de erigir en religión la superstición general, en virtud de una orden soberana, en tanto que Voltaire pretendía conservar la creencia de Dios para que los aldeanos pagaran sus arrendamientos y se mostraran dóciles en torno de sus señores, comenzaba á observarse en Alemania que la verdad estaba de parte de los perseguidos, oprimidos y calumniados, y que toda Iglesia, poseyendo el poder, las dignidades y los beneficios, se convierte, naturalmente, en perseguidora y opresora de la verdad.

Hasta la tendencia utilitaria de los espíritus tenía en Alemania un carácter idealista; la industria no tuvo el prodigioso desenvolvimiento que en Inglaterra; no se vieron levantarse rápidamente del suelo populosas ciudades y acumularse riquezas en manos de grandes asentistas; pobres predicadores y maestros humildes se preguntaban qué podía ser útil al pueblo, y pusieron manos en la obra de fundar nuevas escuelas, introducir nuevas ramas de enseñanza en las ya existentes, favorecer la educación industrial de la honrada clase media, mejorar en los campos la agricultura y elevar el nivel de la actividad intelectual, desarrollando las aptitudes necesarias para cada profesión y poniendo, en fin, el trabajo al servicio de la virtud.

La tendencia opuesta, el amor á lo bello y lo sublime, había ido preparándose y desarrollándose mucho tiempo antes del comienzo del período literario clásico; también aquí es en el seno de las escuelas donde nace y se acentúa tal movimiento hacia el progreso; la época en que desapareció de las Universidades el uso exclusivo del latín coincide con la restauración de la antigua ense-

ñanza clásica; en casi toda Alemania esta enseñanza había descendido á un deplorable nivel durante el triste período en que se estudiaba el latín para aprender la teología y en que se estudiaba la teología para aprender el latín (50); los escritores clásicos estaban reemplazados por autores neolatinos de espíritu exclusivamente cristiano; el griego se había olvidado completamente ó se limitaba al Nuevo Testamento y á una colección de sentencias morales; los poetas, como los más ilustres humanistas que figuran con razón á la cabeza de los escritores y que en Inglaterra gozaban de una autoridad inquebrantable, habían desaparecido en Alemania de los programas escolares sin dejar casi huella alguna; hasta en las Universidades se olvidaron á los humanistas y la literatura griega estaba completamente abandonada, sin que se levantasen de este humilde nivel hasta el brillante período de la filosofía alemana que comenzó con Federico Augusto Wolff, que no vino por un salto brusco ni por una revolución importada de otros países sino por penosos esfuerzos sucesivos y gracias al enérgico movimiento intelectual que pudiera designarse con el nombre de renacimiento alemán; Gervinius se burla de los «sabios enamorados de la antigüedad, de los compiladores de materiales y de los hombres prosaicos» que hacia fines del siglo xvii y comienzos del xviii trataron en todas partes «de poetizar en sus horas de ocio en vez de ir á pasearse»; pero olvidada que esos mismos sabios y mediocres versificadores indujeron silenciosamente otro espíritu en las escuelas; á falta de numen tenían al menos un fin y muy buena voluntad, esperando que apareciese una generación más elevada en medio de las excitaciones apasionadas de la juventud; en casi todos los poetas notables que precedieron inmediatamente á la época clásica, como Huz, Gleim, Hagedorn, etc., puede comprobarse el influjo de las escuelas (51); aquí se hacían versos alemanes y allá se leían autores griegos; pero el espíritu de donde salían es-

tas dos tendencias era el mismo, y, el renovador más influyente de los viejos estudios clásicos en los gimnasios, Juan Matías Gesner, era al propio tiempo amigo de la vida real y un celoso promovedor de la lengua alemana; Leibnitz y Thomasius no llamaron en vano la atención sobre el provecho que otras naciones sacaban de la cultura de su lengua materna; Thomasius se vió precisado á librar combates encarnizados para conseguir el empleo del alemán como idioma de los cursos universitarios y de los tratados científicos; éste triunfó poco á poco en el siglo xviii y, hasta el tímido Wolff, sirviéndose del idioma nacional en sus escritos filosóficos, desarrolló el entusiasmo naciente por la nacionalidad alemana.

Cosa extraña, los hombres sin vocación poética hubieron de preparar los vuelos de la poesía; los sabios de carácter pedantesco y gusto corrompido pusieron á los espíritus en estado de entender la noble sencillez y los tipos de la libertad humana. El recuerdo, casi olvidado, del esplendor de la antigua literatura clásica impulsó á los espíritus hacia un ideal de belleza, del cual ni los investigadores ni sus guías tuvieron idea exacta hasta que Winckelmann y Lessing aparecieron; el deseo de acercarse á los griegos en la educación y la ciencia había surgido desde los comienzos del siglo xviii en puntos aislados, y este deseo creció de década en década, hasta que al fin Schiller, con la profundidad de sus análisis, separó de un modo racional el genio moderno del antiguo, al mismo tiempo que el arte griego fué, con ciertas reservas, definitivamente reconocido como digno de servir de modelo.

La investigación del ideal caracteriza á todo el siglo xviii; si aún no se podía pensar en rivalizar con las naciones más adelantadas por el poder, la riqueza, la dignidad de la posición política y el carácter grandioso de las empresas exteriores, se procuraba al menos sobrepasarlas en los estudios más nobles y sublimes; así Klopstock pro-

clamó la rivalidad de las musas alemana y británica en el momento en que la primera no tenía aún casi títulos para ponerse al igual de la otra, y Lessing, con su poderosa crítica, rompió todas las barreras que imponían falsas autoridades é insuficientes modelos, abriendo el camino á los proyectos más gigantescos sin preocuparse de quiénes pudieran realizarlo. Con este espíritu, las influencias extranjeras fueron no sufridas pasivamente, sino asimiladas y transformadas; ya hemos visto que el materialismo inglés se introdujo pronto en Alemania, aunque no pudo triunfar; en vez de la hipócrita teología de Hobbes, se pedía un Dios real y un pensamiento como base del universo; la manera con que Newton y Boyle, al lado de una concepción grandiosa y magnífica del mundo, dejaban subsistir la artificial teoría del milagro, no podía ser bien acogida por los jefes del racionalismo alemán; éstos se conformaban más fácilmente con los deístas; pero el más grande influjo le ejerció Shaftesbury, quien unía á la claridad abstracta de su concepción del mundo un vigor poético de imaginación y un amor al ideal que contiene al razonamiento en sus justos límites, de suerte que, sin tener necesidad del criticismo, los resultados de la filosofía de Kant sobre la paz del corazón y del espíritu estaban en cierto modo conquistados anticipadamente; así, en el sentido de Shaftesbury, es como se comprendía la teoría de la perfección del universo, aunque tuviera el aspecto de apoyarse en Leibnitz; tomando el texto de éste, la interpretación de aquél y la mecánica de las esencias creadas, es como apareció en la filosofía juvenil de Schiller el himno á la belleza del mundo, en donde todos los males sirven para realzar la general armonía y hacen el efecto de la sombra en un cuadro y de la disonancia en la música.

A este círculo de ideas y sentimientos, el espinosismo se adapta mucho mejor que el materialismo; además nada pudiera diferenciar más claramente estos dos sistemas que

el influjo ejercido por Espinosa en los jefes del movimiento intelectual del siglo XVIII en Alemania; sin embargo, no hay que olvidar que ninguno de ellos fué espinosista en la verdadera acepción de la palabra, sino que se atenían á un reducido número de ideas principales: la unidad de todo cuanto existe, la regularidad de todo cuanto sucede y la identidad del espíritu y la naturaleza; no se inquietaban apenas de la forma del sistema ni del encadenamiento de las diferentes proposiciones, y cuando afirman que el espinosismo es el resultado necesario de la meditación natural, no es que admitan la exactitud de sus demostraciones matemáticas, sino que creen que el conjunto de esta concepción del mundo, en oposición al concepto tradicional de la escolástica cristiana, es el fin verdadero de toda especulación seria; he aquí lo que ingeniosamente decía Lichtenberg: «Si el mundo subsiste todavía un número incalculable de años, la religión universal habrá de ser un espinosismo depurado; la razón, abandonada á sí misma, no conduce ni puede conducir á ningún otro resultado». El espinosismo que se debe depurar, separando de él sus fórmulas matemáticas donde se ocultan tantas conclusiones erróneas, no es elogiado como un sistema final de filosofía teórica, sino como una religión; tal era el pensamiento real de Lichtenberg, quien, á pesar de su inclinación al materialismo teórico, tenía un espíritu profundamente religioso; nadie encontrará la religión del porvenir en el sistema de Hobbes, más lógico en teoría y más exacto en los detalles; en el *deus sive natura* de Espinosa, Dios no desaparece detrás de la materia; está allí, vive, interna faz de ese mismo gran Todo que á nuestros sentidos aparece como naturaleza.

Goethe se oponía también á que se considerara al dios de Espinosa como una idea abstracta, es decir, como un cero, atendiendo á que, por el contrario, la unidad es lo más real de todo, la unidad activa que se nombra á sí misma: «Yo soy el que soy, sea en todos los cambios de

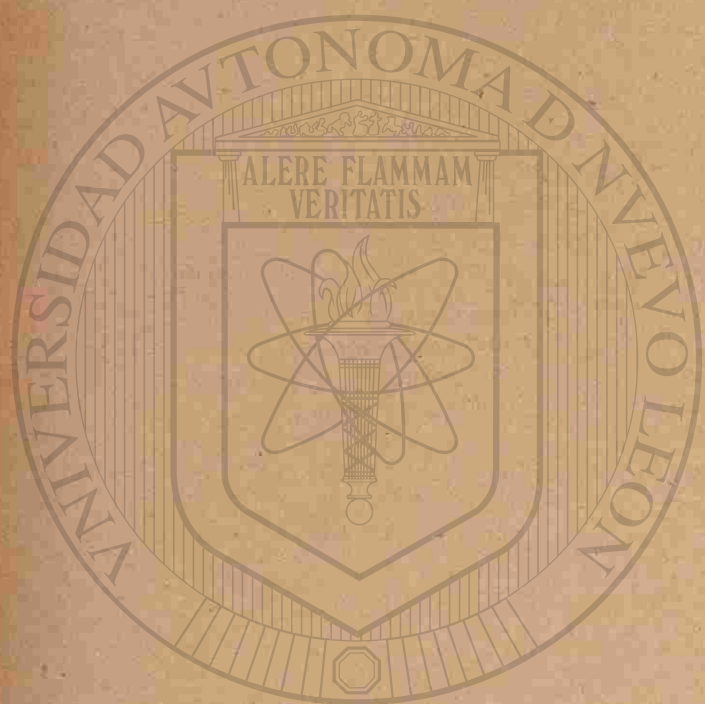
mi vida fenomenal lo que sea». Tanto se alejaba Goethe del dios de Newton, que no impulsa al mundo más que exteriormente, tanto se atuvo á la divinidad del sér interno, único, que sólo aparece á los hombres como universo, cuanto se eleva en su esencia sobre todas las concepciones de las criaturas. Ya en edad más avanzada, Goethe se refugia en la ética de Espinosa: «Yo encontré allí, dice, en toda su pureza y profundidad, la concepción innata á que he conformado toda mi vida y que me ha enseñado á ver indisolublemente á Dios en la naturaleza y á la naturaleza en Dios».

Sabido es que Goethe tuvo también el cuidado de darnos á conocer la impresión que le produjo en su juventud el *Sistema de la naturaleza*; la sentencia tan poco equitativa que pronunció contra Holbach, muestra de un modo muy vivo el contraste entre dos direcciones intelectuales completamente distintas; aquí podemos dejar hablar á Goethe como al representante de la juventud, ávida de ideal, de la Alemania de su tiempo: «No comprendemos que semejante libro pueda ser peligroso; nos parece tan descolorido, tan tenebroso y tan fúnebre que nos cuesta trabajo soportar su vista»; las otras consideraciones que Goethe emite en seguida y que pertenecen á la esfera de las ideas de su juventud, no tienen gran importancia; prueban únicamente que él y sus jóvenes cofrades en literatura sólo veían en tales asertos «la quinta esencia de la senilidad, insípido y hasta fastidioso»; pedían la vida plena tal como una obra teórica no podía ni debía darla, pedían al trabajo del racionalismo la satisfacción del alma, que sólo se encuentra en el dominio de la poesía; no pensaban que aun cuando el universo constituyera la obra maestra más sublime, serían siempre cosas muy distintas el analizar los elementos que le componen y el gozar de su belleza considerándole en conjunto; ¿qué es de la belleza de la Iliada cuando se deletrea el poema?... Pues Holbach se había impuesto la tarea de deletrear á su modo

la ciencia más necesaria; no hay, pues, que asombrarse de que Goethe terminara su censura diciendo: «¡Qué impresión tan fútil y vacía experimentamos en esta semi-obscuridad del ateísmo, donde desaparece la tierra con todas sus criaturas y el cielo con todas sus constelaciones! Existiría, pues, una materia muda de toda eternidad, que por sus movimientos á la derecha, á la izquierda y en todas direcciones, produciría porque sí los fenómenos infinitos de la existencia; todavía nos resignaríamos á esto si el autor, con su materia en movimiento, construyese realmente el mundo ante nuestros ojos; pero parece que no conoce la naturaleza mejor que nosotros, porque, después de haber jalonado su camino con algunas ideas generales, las abandona en seguida para transformar, lo que parece más elevado que la naturaleza ó aparece como una naturaleza superior, en una naturaleza material y pesada desprovista de forma y sin dirección propia, y se imagina de este modo haber puesto una pica en Flandes.»

Por otro lado, la juventud alemana no podía hacer uso alguno de la filosofía universitaria que establecía que «ninguna materia puede pensar». «Sin embargo, continúa Goethe, si este libro ha producido algún mal, es hacernos para siempre cordialmente hostiles á toda filosofía y sobre todo á la metafísica; pero, en desquite, nos echamos con tanta más vivacidad y pasión en brazos de la ciencia viva, de la experiencia, de la acción y de la poesía».

FIN DEL TOMO PRIMERO

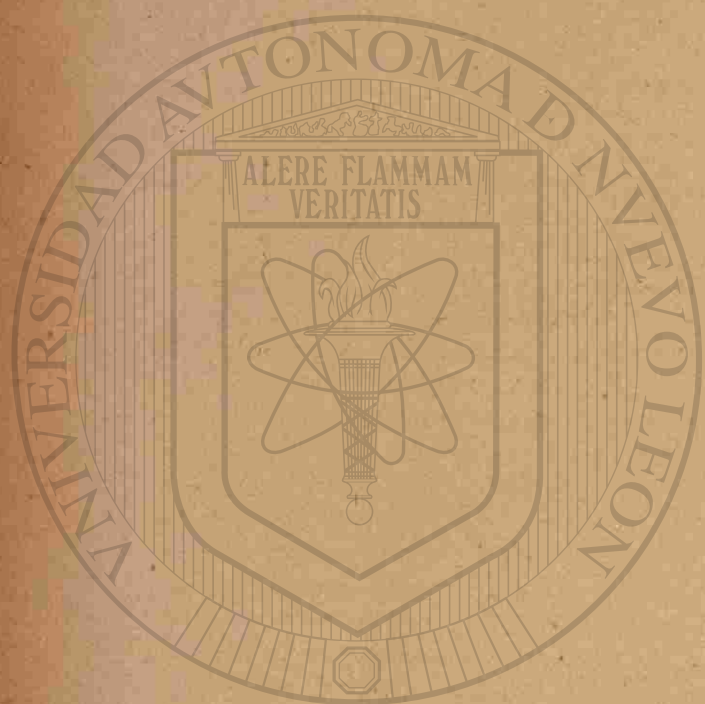


UANL  
NOTAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## NOTAS DE LA PRIMERA PARTE

---

I.—Mi frase inicial: *El materialismo es tan antiguo como la filosofía, pero no más antiguo*, ha sido á veces mal comprendida; va dirigida ante todo contra aquellos que menosprecian el materialismo, contra aquellos que ven en este sistema del mundo el antipoda del pensamiento filosófico, negándole un valor científico; y, después, va contra aquellos materialistas que á su vez desdeñan toda filosofía, imaginándose que su sistema del mundo no es resultado de la especulación filosófica sino más bien fruto de la experiencia, del sentido común y del estudio de la naturaleza. Se hubiera podido sostener que entre los filósofos, jonios, de la naturaleza el primer ensayo de una filosofía fué materialista; pero el rápido examen del largo período de desarrollo que transcurre desde los primeros sistemas inciertos é incompletos hasta el materialismo, realizado por Demócrito con entera lógica y convicción clara y precisa, debía conducir á reconocer que el materialismo figura sólo entre los primeros ensayos filosóficos; en efecto, el materialismo, si no se quiere *a priori* identificarle con el hilozoísmo y el panteísmo, no está completo más que en el instante en que considera á la materia como puramente material, es decir, en tanto que comprende que sus moléculas no son una materia inteligente por sí misma sino de los cuerpos que se mueven según principios puramente materiales, cuerpos insensibles que producen sentimientos é ideas por ciertas formas de sus combinaciones; así el materialismo completo aparece necesariamente como un atomismo en atención á que es difícil, cuando se quieren deducir de la materia todos los fenómenos de un modo claro y sin mezcla de propiedades y fuerzas suprasensibles, no dividirla en pequeños corpúsculos con un espacio vacío para el movimiento. Es capital la diferencia entre los átomos animados de Demócrito y el aire cálido de Diógenes de Apolonia á pesar de la semejanza superficial que

presentan; el aire cálido es una materia puramente racional capaz por sí misma de sensación y que se mueve en virtud de su potencia racional; los átomos del alma de Demócrito se mueven como todos los demás átomos según principios exclusivamente mecánicos, y no producen el fenómeno de seres inteligentes más que en un caso especial mecánicamente realizado; así es también como el «imán animado» de Thales justifica perfectamente la aserción «todo está lleno de dioses», pero difiere en el fondo de la concepción por la cual los atomistas tratan de explicar la atracción del hierro por el imán.

2.—Respondiendo á la aserción contraria de Zeller, observaremos que podemos admitir el juicio de este historiador («los griegos no tenían jerarquías ni dogmas inviolables»), sin modificar la exposición que precede. Ante todo, los griegos no formaban una unidad política en la cual jerarquías y dogmas hubieran podido desarrollarse; su religión se formó con una diversidad aún más grande que las constituciones de las distintas ciudades y regiones; el carácter eminentemente local del culto tenía, á consecuencia de la extensión de las relaciones pacíficas, que venir á parar en una tolerancia y en una libertad que no sospechan los pueblos cuya fe es intensa y la religión muy centralizada; sin embargo, entre las tendencias unitarias de Grecia, las tendencias jerárquico-teocráticas fueron tal vez las más notables, y se puede citar como ejemplo el influjo del sacerdocio de Delfos, que es una excepción singular de la regla, según la cual «el sacerdocio tenía infinitamente más honores que poder». Si en Grecia no existe casta sacerdotal formando un cuerpo exclusivo, en cambio hay familias sacerdotales que pertenecen de ordinario á la más alta aristocracia, cuyos derechos hereditarios eran respetados como los más legítimos é inviolables y las cuales supieron mantener su influjo durante siglos; ¡cuán importantes no eran para Atenas los misterios de Eleusis y de qué modo su historia se confunde con la de las familias de los Eumolpidas, Céricos, Filides, etc!... El influjo político de estas familias se manifiesta del modo más evidente en la caída de Alcibiades, aunque en los hechos en que las influencias clericales y aristocráticas obran de acuerdo con el fanatismo del populacho sean difícil separar todos los hilos de dicho acontecimiento; en cuanto á la *ortodoxia*, no se puede ciertamente compararla á un sistema de doctrinas organizadas según un método escolástico

semejante sistema habría nacido tal vez si la fusión de los cultos, de los teólogos delficos y los misterios no hubiera venido demasiado tarde para que pudiera impedir en la aristocracia y en las clases acomodadas el desarrollo de las ideas filosóficas; se atienen, pues, á las formas místicas del culto bajo las cuales cada uno podía con libertad pensar lo que quisiese; la doctrina general de la santidad y de la importancia de determinadas divinidades, de algunas formas del culto, de los términos y de los ritos consagrados, permanecieron inviolables; el juicio individual fué en esto absolutamente proscrito y todas las dudas, todos los ensayos de innovación ilícitos, todas las discusiones temerarias se expusieron á un inevitable castigo. Sin embargo, con relación á las tradiciones míticas, había también una gran diferencia entre la libertad permitida á los poetas y las formas fijas de la tradición sacerdotal que se referían inmediatamente á los cultos de las diversas localidades; un pueblo que veía en cada ciudad otros dioses con atributos semejantes, una genealogía y una mitología diferentes sin que se extraviara su fe en la santa tradición local, debía permitir fácilmente á los poetas manejar á su capricho la materia general y mítica de la literatura nacional; pero si en estas libertades se producía el más pequeño ataque, directo ó indirecto, contra la tradición de las divinidades locales, el poeta como el filósofo corrían graves peligros; se podría fácilmente alargar la lista de los filósofos perseguidos sólo en la ciudad de Atenas, mencionada en el texto, añadiendo á ellos: á Stilipon y Teofrasto, poetas como Diágoras de Melos, cuya cabeza fué puesta á precio; Esquilo, que por una pretendida indiscreción relativa á los misterios vió amenazada su existencia y sólo encontró gracia ante el Areópago en consideración á su genio poético; Eurípides, á quien amenazaron con una acusación por impío, etc., etc. La lucha de la tolerancia y la intolerancia entre los atenienses se comprende, sobre todo, leyendo un pasaje del discurso contra Andócido, donde se dice que si Diágoras de Melos había ultrajado el culto de un país que no era el suyo, esta cualidad de extranjero era una circunstancia atenuante, mientras que Andócido había ofendido la religión de su misma patria: luego debían ser más severos con los nacionales que con los extranjeros, porque estos últimos no ofendían á sus propios dioses; esta excusa personal se trocaba casi siempre en una absolución cuando la ofensa no se dirigía de una manera directa á las divini-

dades atenienses, sino sólo á las divinidades extranjeras; el mismo mencionado discurso nos enseña que la familia de los Eumólpidas estaba autorizada en ciertas circunstancias á castigar á los impíos según leyes secretas, desconocidas hasta para los autores; estos juicios se celebraban bajo la presidencia del arconte-rey, detalle á decir verdad insignificante para nuestro asunto. Si Aristófanes, el archiconservador, pudo permitirse silbar á los dioses y ridiculizar de un modo acerbo la superstición recién venida de fuera, consiste en que el terreno donde se colocaba era del todo distinto, y si Epicuro no fué perseguido consistió únicamente en que en apariencia se adhería por completo al culto externo; la tendencia política de más de uno de estos procesos, confirma el origen fanático-religioso lejos de destruirle; si la acusación de impiedad era uno de los medios más seguros de derribar á los hombres de Estado, por muy populares que fuesen, se ha de admitir sin réplica que no sólo la ley, sino también el fanatismo popular condenaba á los acusados; he ahí por qué debemos considerar como incompleta la exposición de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que nos da Schœmann, así como la disertación ya mencionada de Zeller. Las persecuciones no se efectuaban siempre por la violación de las prácticas del culto, sino á menudo por la doctrina y la heterodoxia; así parece demostrarlo claramente la mayoría de las acusaciones dirigidas contra los filósofos; pero si se piensa en el número realmente considerable de los procesos de este género hechos en una sola ciudad y en un período relativamente corto, así como en los graves peligros que hacían correr, será difícil afirmar que la filosofía sólo fué atacada en algunos de sus representantes; se pudiera, pues, preguntar seriamente en este tiempo, como en la filosofía de los siglos xvii, xviii (y xix?) hasta qué punto la necesidad de acomodarse á la fe popular (lo hayan hecho ó no con conciencia bajo la amenaza de persecución) ha desnaturalizado los sistemas filosóficos.

3.—Véase Zeller y los escritos citados por Marbach, que aparecieron en el siglo xviii, no del todo accidentalmente, relativos á la lucha del materialismo; observemos aquí, en cuanto al fondo de la cuestión, que Zeller parece menospreciar á Thales, que el párrafo en que anteriormente se fundaba el ateísmo de este último descubre evidentemente el juicio superficial de Cicerón y que la expresión *figere ex* se aplica al arquitecto colocado fuera de la ma-

teria del universo, en tanto que Dios, como *razón del mundo*, sobre todo en el espíritu de los estoicos, no es más que un Dios inmanente, no antropomorfo ni personal; es posible que la tradición de los filósofos estoicos descansa sobre la simple interpretación, en el sentido de su sistema, de una tradición anterior; pero no resulta que dicha explicación sea falsa, abstracción hecha de la autenticidad de los términos; en buena lógica la aserción, probablemente auténtica, de que todo está lleno de Dioses, podría muy bien haber servido de base á esas interpretaciones; dicha aserción está admitida por Aristóteles como siendo evidentemente simbólica y la duda que expresa por un «quizá» se refiere (¡y con razón!), á su misma interpretación que es en realidad mucho más temeraria y más inverosímil que la de los estoicos; refutar la interpretación de estos últimos con la *Metafísica* de Aristóteles es inadmisibile *a priori*, porque en este párrafo Aristóteles hace resaltar incontestablemente la opinión de Anaxágoras que se relaciona con su propio sistema filosófico, es decir, la separación de la razón creadora del mundo, como causa primitiva cosmogónica, de la materia sobre la cual obra. La doctrina de Anaxágoras no satisfizo á Aristóteles, como lo prueba el capítulo que sigue inmediatamente, porque el principio trascendental no aparece allí más que ocasionalmente como un *Deus ex machina* y no está aplicado de una manera lógica; es una consecuencia necesaria del párrafo de Anaxágoras, que no contiene más que una teoría transitoria y no exenta de contradicciones; el elogio que Aristóteles hace del pretendido mérito de Anaxágoras y la vivacidad con que le censura su inconsecuencia, están inspirados en el mismo celo fanático que el Sócrates de Platón despliega en el *Fedon* sobre el mismo asunto.

4.—Véase la refutación detallada de las opiniones acerca del origen de la filosofía griega, debida á la especulación oriental, en Zeller y la disertación tan concisa como juiciosa sobre la misma cuestión en Ueberweg; la crítica de Zeller y de otros historiadores ha hecho justicia, acaso para siempre, á las ideas vulgares que hacen del Oriente el maestro de la Grecia; en cambio, las observaciones de Zeller acerca del influjo que han debido ejercer las comunidades de origen con los pueblos indo-germánicos y sus relaciones de vecindad, pudieran muy bien adquirir mayor importancia á consecuencia del desarrollo de los estudios orientales; en lo que concierne especialmente á la filosofía es de observar que Ze-



ller, influido por las ideas de Hegel, no relaciona lo bastante la filosofía con el desarrollo de la cultura general y aísla demasiado los pensamientos «especulativos». Si nuestra opinión sobre el estrecho lazo de la especulación con el desenvolvimiento de la conciencia religiosa y con los primeros pasos del pensamiento científico es en general exacta, el impulso que produjo esta modificación en la manera de pensar pudo venir de Oriente; pero entre los helenos, gracias á un suelo más favorable, hubo de producir más nobles frutos. Lewes observa que «los hechos hacen creer que la aurora del pensamiento científico coincide en Grecia con un gran movimiento religioso en Oriente»; por otra parte, diferentes ideas filosóficas pueden muy bien haber venido de Oriente á Grecia y haberse desarrollado aquí precisamente porque el genio griego era favorable á esas ideas. Los historiadores proceden apropiándose imágenes tomadas de la ciencia de la naturaleza; no es posible admitir un contraste absoluto entre la originalidad y la tradición; las ideas como los gérmenes orgánicos vienen de lejos, pero sólo se desarrollan en un suelo propicio donde se elevan á formas superiores; no negamos, pues, que la filosofía griega pudiese nacer de semejantes impulsos externos, pero la cuestión de la originalidad se nos ofrece desde otros puntos de vista; la verdadera independencia de la cultura helénica está en su perfección y no en sus comienzos.

5.—Aunque los aristotélicos modernos tengan razón al decir que en la *Lógica* de Aristóteles la cosa esencial, examinada desde el punto de vista del autor, no es la lógica formal sino la teoría lógico-metafísica del conocimiento, no se puede negar que Aristóteles nos haya transmitido los elementos de la lógica formal, que no hizo más que recoger y completar; elementos que, como hemos de demostrar en una obra ulterior, sólo se unen superficialmente al principio de la lógica aristotélica, contradiciéndola muy á menudo; pero, aunque sea hoy moda menospreciar la lógica formal y dar una gran importancia á la ideología metafísica, basta meditarlo un poco para tener sin asomos de duda la convicción de que en Aristóteles los principios fundamentales de la lógica formal son los únicos que están demostrados con la precisión y claridad de los elementos matemáticos, en tanto que á veces los ha desnaturalizado y falsificado en su metafísica, como, por ejemplo, la teoría de las conclusiones sacadas de las proposiciones modales.

6.—En Zeller se encuentran más amplios detalles acerca de

Diógenes de Apolonia. La posibilidad aquí indicada de un materialismo igualmente consecuente, aunque sin atomismo, será examinada con más amplitud en el segundo volumen á propósito de las opiniones de Ueberweg; observaremos aún que una tercera concepción, que la antigüedad no ha hecho más que presentir, consiste en la hipótesis de átomos sensibles; pero aquí se halla, desde que se construye la vida intelectual del hombre con la suma de los estados sensibles de sus átomos corporales, un escollo semejante al que encuentra el atomismo de Demócrito cuando, por ejemplo, produce un sonido ó un color con ayuda de una simple agrupación de átomos que por sí mismos no son brillantes ni sonoros; pero si se le atribuye todo el contenido de una conciencia humana, como estado interno, á un solo átomo (hipótesis que en la filosofía moderna vuelve bajo diversas formas, á las que los antiguos eran muy ajenos), entonces el materialismo se transforma en un idealismo mecánico.

7.—No estamos en modo alguno de acuerdo con la crítica de Mullach, Zeller y otros relativa á esta tradición; sería injusto, á causa de la ridícula exageración de Valerio Máximo y de la inexactitud de una cita de Diógenes Laercio, rechazar *a priori* toda la historia de la residencia de Jerges en Abdera; sabemos por Herodoto que Jerges estuvo en Abdera y que salió muy satisfecho de su estancia en esa ciudad; que en tal ocasión el rey y su corte vivieron entre los más ricos ciudadanos, y que aquél llevó consigo á sus magos más sabios es también un hecho histórico; por lo tanto, es natural admitir una influencia, aunque débil, de esos persas en el ánimo de los naturales deseosos de instruirse; de todo lo cual llegaría también á deducirse una conclusión distinta, á saber: que dada la verosimilitud del hecho, pudo fácilmente, con el auxilio de simples conjeturas y ciertas interpretaciones, revestir la forma de una tradición, mientras que el testimonio tardío en autores poco dignos de fe quitó toda autoridad á las pruebas extrínsecas de ese relato. En cuanto á la cuestión conexa de la edad de Demócrito en dicha época, no prescindiremos, á pesar de la sagacidad empleada á este propósito, de la réplica victoriosa á favor de la opinión de Hermann que adoptamos en nuestra edición primera; argumentos intrínsecos explican la actitud tomada después por Demócrito, no debiendo adoptarse tan ligeramente la reflexión de Aristóteles, que hace á aquel filósofo autor de las teorías sobre las

definiciones continuadas más tarde por Sócrates y sus contemporáneos, supuesto que Demócrito no comenzó su enseñanza hasta que llegó á la edad madura; si se coloca ese trabajo de Sócrates en el tiempo de sus relaciones con los sofistas (425 años a. de J. C.), habiendo nacido Demócrito hacia el año 460 tendría éste la misma edad que Sócrates.

8.—«Aunque Demócrito difiere de Aristóteles, uno y otro tienen la semejanza de haber abarcado el conjunto de las ciencias; y yo no sé si el estagirita debe á las obras de Demócrito gran parte de la erudición que le coloca sobre los demás filósofos.» Mullach.

9.—Véase á Mullach; Zeller va todavía más lejos al decir que en este concepto Demócrito tenía poco que aprender de los extranjeros. No resulta de la observación de Demócrito que desde su llegada á Egipto fuera superior á los «harpedonates»; pero, aun en este caso, es evidente que podía aprender mucho de ellos todavía.

10.—Véase, por ejemplo, la manera con que Aristóteles trata de ridiculizar la opinión de Demócrito sobre el movimiento comunicado á los cuerpos por el alma, así como también la hipótesis del azar como causa del movimiento, ligeramente criticada por Zeller, y la aserción de que Demócrito ha considerado como verdadero el fenómeno sensible considerado en sí mismo.

11.—Por increíble que pueda parecernos semejante fanatismo, no está menos de acuerdo con el carácter de Platón y, como la garantía de Diógenes Laercio en este relato no es otra que Aristóteles, acaso se trate de alguna cosa más que de una tradición.

12.—«Nada se hace en vano, sino que todo nace en virtud de una causa y bajo la influencia de una necesidad.»

13.—Esto se aplica completamente al ensayo más reciente y más temerario que se ha hecho para eliminar el principio fundamental de todo pensamiento científico: *Filosofía de lo inconsciente*. En el segundo volumen tendremos ocasión de volver sobre ese rezagado de nuestra especulación romántica.

14.—A falta de fragmentos auténticos, nos vemos obligados á tomar los rasgos principales del atomismo de Aristóteles y Lucrecio; hay que observar que la claridad matemática del pensamiento fundamental de la filosofía atomista y el encadenamiento de sus diferentes partes, están probablemente alterados aun en esos análisis tan lejanos de la exposición ridícula á fuerza de errores y

alteraciones que ha hecho Cicerón; estamos, pues, autorizados para completar la tradición defectuosa en el sentido de esas intuiciones matemáticas y físicas que sostienen todo el sistema de Demócrito; así, Zeller tiene razón al tratar de las relaciones entre la dimensión y la pesantez de los átomos, en cambio, en lo que dice de la doctrina del movimiento, tiene algo de la obscuridad que afecta á todas las exposiciones modernas; Zeller observa que los atomistas no parecen haber sospechado que en el espacio infinito no hay arriba ni abajo, que lo que Epicuro dice á propósito de esto es muy superficial y muy poco científico para que se pueda atribuir á Demócrito; pero esto es ir demasiado lejos, porque Epicuro no opone, como dice Zeller, la evidencia sensible á la objeción de que no existe arriba ni abajo; sólo hace notar que, á pesar de esta relatividad de arriba y abajo en el espacio infinito, se puede atribuir á Demócrito que considera la dirección de la cabeza á los pies como precisa y realmente opuesta á la dirección de los pies á la cabeza en cualquier distancia que se prolongue con el pensamiento la línea sobre la cual se mide esta dimensión; así, pues, el movimiento general de los átomos libres se verifica en el sentido del movimiento de la cabeza á los pies de un hombre, colocado en la línea del movimiento de arriba abajo, el cual tiene por diametralmente opuesto al movimiento de abajo arriba.

15.—Véase á Mullach y la observación justísima de Zeller acerca de la naturaleza puramente mecánica de esta reunión de cosas homogéneas; pero es menos cierto que «el movimiento curvilíneo, movimiento periférico ó de torbellino», haya realmente desempeñado en Demócrito el papel que le atribuyen autores posteriores; más bien se creería que ha hecho surgir el movimiento de torbellino del conjunto de los átomos, del cual proviene el mundo después de que los átomos, sobre todo los de su envoltura exterior, hubieron formado una masa compacta y coherente con ayuda de sus ganchos; semejante masa pudieran muy bien luego, en parte por el movimiento primitivo de sus moléculas y en parte por el choque de los átomos venidos del exterior, entrar en un movimiento giratorio; los astros se mueven en Demócrito por la envoltura giratoria del mundo; sin duda Epicuro, que era poco matemático en comparación de Demócrito aunque aquél haya vivido después de éste, consideraba también como posible que el sol girase continuamente alrededor de la tierra gracias á una impulsión primitiva; y

si pensamos cuán poco, antes de Galileo, se había observado en la naturaleza el movimiento en general, no habrá que asombrarse de que Demócrito haya hecho también provenir el movimiento giratorio de un impulso rectilíneo; pero las pruebas convincentes de esta hipótesis son completamente defectuosas.

16.—También aquí nos falta un texto auténtico y con frecuencia nos vemos obligados á atenernos al testimonio de Aristóteles, quien, cuando no contiene alguna imposibilidad, es perfectamente claro y su exactitud puede ser comprobada.

17.—Tenemos extractos bastante detallados en Teofrasto. Debe observarse el principio general enunciado en el fragmento 24: «La forma existe por sí misma, pero lo suave y, en general la cualidad de la sensación, sólo existe con relación á otro y en otro»; aquí se halla además el origen del contraste aristotélico entre la substancia y el accidente; Aristóteles encuentra del mismo modo en Demócrito la idea primera del contraste entre la fuerza y la energía.

18.—Aristóteles explica que la naturaleza es doble, á saber: la forma y la materia; según él, los antiguos filósofos no tuvieron en cuenta más que la materia, con esta reserva sin embargo, y es que, «Empédocles y Demócrito, sólo se adhirieron débilmente á la forma y á lo que significa la palabra ser.»

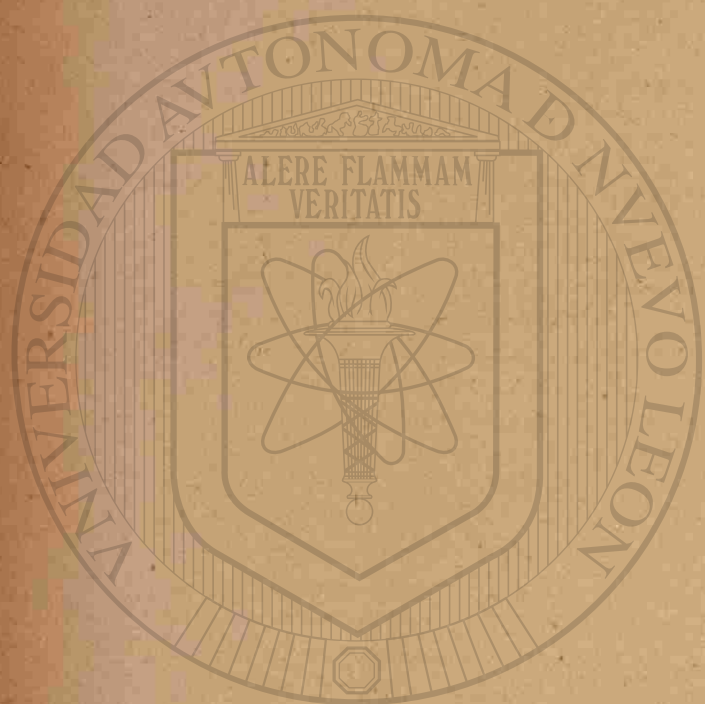
19.—Para hacer justicia á la idea de Demócrito, basta sólo comparar la manera con que Descartes se imagina á su vez la actividad de los «espíritus vitales» materiales en el movimiento del cuerpo.

20.—Véase en la historia de la filosofía moderna las relaciones de Locke con Hobbes y de Condillac con la Mettrie; esto no quiere decir que siempre debamos atenernos á una filiación histórica semejante, aunque es natural y muy frecuente; se ha de observar además que por regla general los argumentos sensualistas se encuentran en los materialistas más eminentes, apareciendo evidentes en Hobbes y Demócrito; además, se ve fácilmente que en el fondo el sensualismo no es más que una transición al idealismo; así es que Locke se inclina ya á Hobbes, ya á Berkeley; desde el momento en que la percepción sensible es el único dato, la cualidad del objeto se hace indecisa y aun su existencia incierta; no obstante, la antigüedad no hizo alto en esto.

21.—Se puede considerar como una fábula la historia del mozo de cuerda, aunque su origen sea muy antiguo. ¿Fue realmente Pro-

tágoras discípulo de Demócrito? Para resolver tal cuestión, antes sería necesario resolver la de la edad respectiva de ambos filósofos, y esa es precisamente la dificultad, como ya se ha indicado más arriba; nosotros no lo decidiremos, porque esta solución importa poco á nuestro objeto. La influencia de Demócrito sobre la teoría sensualista del conocimiento, de Protágoras, suponiendo que uno se decida en favor de la opinión más acreditada que dice que Protágoras tenía veinte años más que Demócrito, no deja por eso de ser menos verosímil, siendo entonces preciso admitir que Protágoras, primero simple retórico y profesor de política, no concibió su sistema hasta algún tiempo después, en su segunda estancia en Atenas y en el transcurso de sus polémicas con Sócrates, cuando ya habían podido influir sobre su espíritu las obras de Demócrito. Zeller, á ejemplo de Frei, ha intentado hacer derivar de Heráclito la filosofía de Protágoras, dejando á Demócrito completamente en la sombra; pero esta manera de ver no está al abrigo de toda crítica, porque no explica la tendencia subjetiva de Protágoras en la teoría del conocimiento. Si se quiere atribuir á Heráclito la idea de que la sensación se produce por un movimiento alternativo entre el espíritu y el objeto, no es menos cierto que Heráclito ignoraba completamente la transformación de las cualidades sensibles en impresiones subjetivas; por el contrario, Demócrito forma la transición natural de la concepción puramente objetivista del mundo, de los primeros físicos, á la concepción subjetivista de los sofistas; sin duda Protágoras no debía llegar á fomentar su sistema más que por una marcha inversa á la de Demócrito, mas no por eso Protágoras es menos lo contrario de Heráclito, pues este último no encuentra la verdad más que en lo universal, en tanto que el primero la busca en lo individual. Si el Sócrates de Platón declara que, según Protágoras, el movimiento es el origen de todo, la historia nada tiene que preocuparse de ello. Sea lo que quiera, no hay que desconocer el influjo de Heráclito en la doctrina de Protágoras, y es verosímil que este filósofo tomó *al principio* de aquél la idea de los elementos y que esta idea fermentó *más tarde* en su espíritu bajo la influencia de las teorías de Demócrito, que refirió las cualidades sensibles á las impresiones subjetivas.

22.—Frei dice con gran justicia: «Pero Protágoras ha contribuido mucho á los progresos de la filosofía diciendo que el hombre era la medida de todas las cosas; así ha dado á la inteligencia



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## NOTAS DE LA PRIMERA PARTE

---

I.—Mi frase inicial: *El materialismo es tan antiguo como la filosofía, pero no más antiguo*, ha sido á veces mal comprendida; va dirigida ante todo contra aquellos que menosprecian el materialismo, contra aquellos que ven en este sistema del mundo el antipoda del pensamiento filosófico, negándole un valor científico; y, después, va contra aquellos materialistas que á su vez desdeñan toda filosofía, imaginándose que su sistema del mundo no es resultado de la especulación filosófica sino más bien fruto de la experiencia, del sentido común y del estudio de la naturaleza. Se hubiera podido sostener que entre los filósofos, jonios, de la naturaleza el primer ensayo de una filosofía fué materialista; pero el rápido examen del largo período de desarrollo que transcurre desde los primeros sistemas inciertos é incompletos hasta el materialismo, realizado por Demócrito con entera lógica y convicción clara y precisa, debía conducir á reconocer que el materialismo figura sólo entre los primeros ensayos filosóficos; en efecto, el materialismo, si no se quiere *a priori* identificarle con el hilozoísmo y el panteísmo, no está completo más que en el instante en que considera á la materia como puramente material, es decir, en tanto que comprende que sus moléculas no son una materia inteligente por sí misma sino de los cuerpos que se mueven según principios puramente materiales, cuerpos insensibles que producen sentimientos é ideas por ciertas formas de sus combinaciones; así el materialismo completo aparece necesariamente como un atomismo en atención á que es difícil, cuando se quieren deducir de la materia todos los fenómenos de un modo claro y sin mezcla de propiedades y fuerzas suprasensibles, no dividirla en pequeños corpúsculos con un espacio vacío para el movimiento. Es capital la diferencia entre los átomos animados de Demócrito y el aire cálido de Diógenes de Apolonia á pesar de la semejanza superficial que

presentan; el aire cálido es una materia puramente racional capaz por sí misma de sensación y que se mueve en virtud de su potencia racional; los átomos del alma de Demócrito se mueven como todos los demás átomos según principios exclusivamente mecánicos, y no producen el fenómeno de seres inteligentes más que en un caso especial mecánicamente realizado; así es también como el «imán animado» de Thales justifica perfectamente la aserción «todo está lleno de dioses», pero difiere en el fondo de la concepción por la cual los atomistas tratan de explicar la atracción del hierro por el imán.

2.—Respondiendo á la aserción contraria de Zeller, observaremos que podemos admitir el juicio de este historiador («los griegos no tenían jerarquías ni dogmas inviolables»), sin modificar la exposición que precede. Ante todo, los griegos no formaban una unidad política en la cual jerarquías y dogmas hubieran podido desarrollarse; su religión se formó con una diversidad aún más grande que las constituciones de las distintas ciudades y regiones; el carácter eminentemente local del culto tenía, á consecuencia de la extensión de las relaciones pacíficas, que venir á parar en una tolerancia y en una libertad que no sospechan los pueblos cuya fe es intensa y la religión muy centralizada; sin embargo, entre las tendencias unitarias de Grecia, las tendencias jerárquico-teocráticas fueron tal vez las más notables, y se puede citar como ejemplo el influjo del sacerdocio de Delfos, que es una excepción singular de la regla, según la cual «el sacerdocio tenía infinitamente más honores que poder». Si en Grecia no existe casta sacerdotal formando un cuerpo exclusivo, en cambio hay familias sacerdotales que pertenecen de ordinario á la más alta aristocracia, cuyos derechos hereditarios eran respetados como los más legítimos é inviolables y las cuales supieron mantener su influjo durante siglos; ¡cuán importantes no eran para Atenas los misterios de Eleusis y de qué modo su historia se confunde con la de las familias de los Eumolpidas, Céricos, Filides, etc!... El influjo político de estas familias se manifiesta del modo más evidente en la caída de Alcibiades, aunque en los hechos en que las influencias clericales y aristocráticas obran de acuerdo con el fanatismo del populacho sean difícil separar todos los hilos de dicho acontecimiento; en cuanto á la *ortodoxia*, no se puede ciertamente compararla á un sistema de doctrinas organizadas según un método escolástico

semejante sistema habría nacido tal vez si la fusión de los cultos, de los teólogos delficos y los misterios no hubiera venido demasiado tarde para que pudiera impedir en la aristocracia y en las clases acomodadas el desarrollo de las ideas filosóficas; se atienden, pues, á las formas místicas del culto bajo las cuales cada uno podía con libertad pensar lo que quisiese; la doctrina general de la santidad y de la importancia de determinadas divinidades, de algunas formas del culto, de los términos y de los ritos consagrados, permanecieron inviolables; el juicio individual fué en esto absolutamente proscrito y todas las dudas, todos los ensayos de innovación ilícitos, todas las discusiones temerarias se expusieron á un inevitable castigo. Sin embargo, con relación á las tradiciones míticas, había también una gran diferencia entre la libertad permitida á los poetas y las formas fijas de la tradición sacerdotal que se referían inmediatamente á los cultos de las diversas localidades; un pueblo que veía en cada ciudad otros dioses con atributos semejantes, una genealogía y una mitología diferentes sin que se extraviara su fe en la santa tradición local, debía permitir fácilmente á los poetas manejar á su capricho la materia general y mítica de la literatura nacional; pero si en estas libertades se producía el más pequeño ataque, directo ó indirecto, contra la tradición de las divinidades locales, el poeta como el filósofo corrían graves peligros; se podría fácilmente alargar la lista de los filósofos perseguidos sólo en la ciudad de Atenas, mencionada en el texto, añadiendo á ellos: á Stilipon y Teofrasto, poetas como Diágoras de Melos, cuya cabeza fué puesta á precio; Esquilo, que por una pretendida indiscreción relativa á los misterios vió amenazada su existencia y sólo encontró gracia ante el Areópago en consideración á su genio poético; Eurípides, á quien amenazaron con una acusación por impío, etc., etc. La lucha de la tolerancia y la intolerancia entre los atenienses se comprende, sobre todo, leyendo un pasaje del discurso contra Andócido, donde se dice que si Diágoras de Melos había ultrajado el culto de un país que no era el suyo, esta cualidad de extranjero era una circunstancia atenuante, mientras que Andócido había ofendido la religión de su misma patria: luego debían ser más severos con los nacionales que con los extranjeros, porque estos últimos no ofendían á sus propios dioses; esta excusa personal se trocaba casi siempre en una absolución cuando la ofensa no se dirigía de una manera directa á las divini-

dades atenienses, sino sólo á las divinidades extranjeras; el mismo mencionado discurso nos enseña que la familia de los Eumólpidas estaba autorizada en ciertas circunstancias á castigar á los impíos según leyes secretas, desconocidas hasta para los autores; estos juicios se celebraban bajo la presidencia del arconte-rey, detalle á decir verdad insignificante para nuestro asunto. Si Aristófanes, el archiconservador, pudo permitirse silbar á los dioses y ridiculizar de un modo acerbo la superstición recién venida de fuera, consiste en que el terreno donde se colocaba era del todo distinto, y si Epicuro no fué perseguido consistió únicamente en que en apariencia se adhería por completo al culto externo; la tendencia política de más de uno de estos procesos, confirma el origen fanático-religioso lejos de destruirle; si la acusación de impiedad era uno de los medios más seguros de derribar á los hombres de Estado, por muy populares que fuesen, se ha de admitir sin réplica que no sólo la ley, sino también el fanatismo popular condenaba á los acusados; he ahí por qué debemos considerar como incompleta la exposición de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que nos da Schœmann, así como la disertación ya mencionada de Zeller. Las persecuciones no se efectuaban siempre por la violación de las prácticas del culto, sino á menudo por la doctrina y la heterodoxia; así parece demostrarlo claramente la mayoría de las acusaciones dirigidas contra los filósofos; pero si se piensa en el número realmente considerable de los procesos de este género hechos en una sola ciudad y en un período relativamente corto, así como en los graves peligros que hacían correr, será difícil afirmar que la filosofía sólo fué atacada en algunos de sus representantes; se pudiera, pues, preguntar seriamente en este tiempo, como en la filosofía de los siglos xvii, xviii (y xix?) hasta qué punto la necesidad de acomodarse á la fe popular (lo hayan hecho ó no con conciencia bajo la amenaza de persecución) ha desnaturalizado los sistemas filosóficos.

3.—Véase Zeller y los escritos citados por Marbach, que aparecieron en el siglo xviii, no del todo accidentalmente, relativos á la lucha del materialismo; observemos aquí, en cuanto al fondo de la cuestión, que Zeller parece menospreciar á Thales, que el párrafo en que anteriormente se fundaba el ateísmo de este último descubre evidentemente el juicio superficial de Cicerón y que la expresión *figere ex* se aplica al arquitecto colocado fuera de la ma-

teria del universo, en tanto que Dios, como *razón del mundo*, sobre todo en el espíritu de los estoicos, no es más que un Dios inmanente, no antropomorfo ni personal; es posible que la tradición de los filósofos estoicos descansa sobre la simple interpretación, en el sentido de su sistema, de una tradición anterior; pero no resulta que dicha explicación sea falsa, abstracción hecha de la autenticidad de los términos; en buena lógica la aserción, probablemente auténtica, de que todo está lleno de Dioses, podría muy bien haber servido de base á esas interpretaciones; dicha aserción está admitida por Aristóteles como siendo evidentemente simbólica y la duda que expresa por un «quizá» se refiere (¡y con razón!), á su misma interpretación que es en realidad mucho más temeraria y más inverosímil que la de los estoicos; refutar la interpretación de estos últimos con la *Metafísica* de Aristóteles es inadmisibile *a priori*, porque en este párrafo Aristóteles hace resaltar incontestablemente la opinión de Anaxágoras que se relaciona con su propio sistema filosófico, es decir, la separación de la razón creadora del mundo, como causa primitiva cosmogónica, de la materia sobre la cual obra. La doctrina de Anaxágoras no satisfizo á Aristóteles, como lo prueba el capítulo que sigue inmediatamente, porque el principio trascendental no aparece allí más que ocasionalmente como un *Deus ex machina* y no está aplicado de una manera lógica; es una consecuencia necesaria del párrafo de Anaxágoras, que no contiene más que una teoría transitoria y no exenta de contradicciones; el elogio que Aristóteles hace del pretendido mérito de Anaxágoras y la vivacidad con que le censura su inconsecuencia, están inspirados en el mismo celo fanático que el Sócrates de Platón despliega en el *Fedon* sobre el mismo asunto.

4.—Véase la refutación detallada de las opiniones acerca del origen de la filosofía griega, debida á la especulación oriental, en Zeller y la disertación tan concisa como juiciosa sobre la misma cuestión en Ueberweg; la crítica de Zeller y de otros historiadores ha hecho justicia, acaso para siempre, á las ideas vulgares que hacen del Oriente el maestro de la Grecia; en cambio, las observaciones de Zeller acerca del influjo que han debido ejercer las comunidades de origen con los pueblos indo-germánicos y sus relaciones de vecindad, pudieran muy bien adquirir mayor importancia á consecuencia del desarrollo de los estudios orientales; en lo que concierne especialmente á la filosofía es de observar que Ze-

ller, influido por las ideas de Hegel, no relaciona lo bastante la filosofía con el desarrollo de la cultura general y aísla demasiado los pensamientos «especulativos». Si nuestra opinión sobre el estrecho lazo de la especulación con el desenvolvimiento de la conciencia religiosa y con los primeros pasos del pensamiento científico es en general exacta, el impulso que produjo esta modificación en la manera de pensar pudo venir de Oriente; pero entre los helenos, gracias á un suelo más favorable, hubo de producir más nobles frutos. Lewes observa que «los hechos hacen creer que la aurora del pensamiento científico coincide en Grecia con un gran movimiento religioso en Oriente»; por otra parte, diferentes ideas filosóficas pueden muy bien haber venido de Oriente á Grecia y haberse desarrollado aquí precisamente porque el genio griego era favorable á esas ideas. Los historiadores proceden apropiándose imágenes tomadas de la ciencia de la naturaleza; no es posible admitir un contraste absoluto entre la originalidad y la tradición; las ideas como los gérmenes orgánicos vienen de lejos, pero sólo se desarrollan en un suelo propicio donde se elevan á formas superiores; no negamos, pues, que la filosofía griega pudiese nacer de semejantes impulsos externos, pero la cuestión de la originalidad se nos ofrece desde otros puntos de vista; la verdadera independencia de la cultura helénica está en su perfección y no en sus comienzos.

5.—Aunque los aristotélicos modernos tengan razón al decir que en la *Lógica* de Aristóteles la cosa esencial, examinada desde el punto de vista del autor, no es la lógica formal sino la teoría lógico-metafísica del conocimiento, no se puede negar que Aristóteles nos haya transmitido los elementos de la lógica formal, que no hizo más que recoger y completar; elementos que, como hemos de demostrar en una obra ulterior, sólo se unen superficialmente al principio de la lógica aristotélica, contradiciéndola muy á menudo; pero, aunque sea hoy moda menospreciar la lógica formal y dar una gran importancia á la ideología metafísica, basta meditarlo un poco para tener sin asomos de duda la convicción de que en Aristóteles los principios fundamentales de la lógica formal son los únicos que están demostrados con la precisión y claridad de los elementos matemáticos, en tanto que á veces los ha desnaturalizado y falsificado en su metafísica, como, por ejemplo, la teoría de las conclusiones sacadas de las proposiciones modales.

6.—En Zeller se encuentran más amplios detalles acerca de

Diógenes de Apolonia. La posibilidad aquí indicada de un materialismo igualmente consecuente, aunque sin atomismo, será examinada con más amplitud en el segundo volumen á propósito de las opiniones de Ueberweg; observaremos aún que una tercera concepción, que la antigüedad no ha hecho más que presentir, consiste en la hipótesis de átomos sensibles; pero aquí se halla, desde que se construye la vida intelectual del hombre con la suma de los estados sensibles de sus átomos corporales, un escollo semejante al que encuentra el atomismo de Demócrito cuando, por ejemplo, produce un sonido ó un color con ayuda de una simple agrupación de átomos que por sí mismos no son brillantes ni sonoros; pero si se le atribuye todo el contenido de una conciencia humana, como estado interno, á un solo átomo (hipótesis que en la filosofía moderna vuelve bajo diversas formas, á las que los antiguos eran muy ajenos), entonces el materialismo se transforma en un idealismo mecánico.

7.—No estamos en modo alguno de acuerdo con la crítica de Mullach, Zeller y otros relativa á esta tradición; sería injusto, á causa de la ridícula exageración de Valerio Máximo y de la inexactitud de una cita de Diógenes Laercio, rechazar *a priori* toda la historia de la residencia de Jerges en Abdera; sabemos por Herodoto que Jerges estuvo en Abdera y que salió muy satisfecho de su estancia en esa ciudad; que en tal ocasión el rey y su corte vivieron entre los más ricos ciudadanos, y que aquél llevó consigo á sus magos más sabios es también un hecho histórico; por lo tanto, es natural admitir una influencia, aunque débil, de esos persas en el ánimo de los naturales deseosos de instruirse; de todo lo cual llegaría también á deducirse una conclusión distinta, á saber: que dada la verosimilitud del hecho, pudo fácilmente, con el auxilio de simples conjeturas y ciertas interpretaciones, revestir la forma de una tradición, mientras que el testimonio tardío en autores poco dignos de fe quitó toda autoridad á las pruebas extrínsecas de ese relato. En cuanto á la cuestión conexa de la edad de Demócrito en dicha época, no prescindiremos, á pesar de la sagacidad empleada á este propósito, de la réplica victoriosa á favor de la opinión de Hermann que adoptamos en nuestra edición primera; argumentos intrínsecos explican la actitud tomada después por Demócrito, no debiendo adoptarse tan ligeramente la reflexión de Aristóteles, que hace á aquel filósofo autor de las teorías sobre las

definiciones continuadas más tarde por Sócrates y sus contemporáneos, supuesto que Demócrito no comenzó su enseñanza hasta que llegó á la edad madura; si se coloca ese trabajo de Sócrates en el tiempo de sus relaciones con los sofistas (425 años a. de J. C.), habiendo nacido Demócrito hacia el año 460 tendría éste la misma edad que Sócrates.

8.—«Aunque Demócrito difiere de Aristóteles, uno y otro tienen la semejanza de haber abarcado el conjunto de las ciencias; y yo no sé si el estagirita debe á las obras de Demócrito gran parte de la erudición que le coloca sobre los demás filósofos.» Mullach.

9.—Véase á Mullach; Zeller va todavía más lejos al decir que en este concepto Demócrito tenía poco que aprender de los extranjeros. No resulta de la observación de Demócrito que desde su llegada á Egipto fuera superior á los «harpedonates»; pero, aun en este caso, es evidente que podía aprender mucho de ellos todavía.

10.—Véase, por ejemplo, la manera con que Aristóteles trata de ridiculizar la opinión de Demócrito sobre el movimiento comunicado á los cuerpos por el alma, así como también la hipótesis del azar como causa del movimiento, ligeramente criticada por Zeller, y la aserción de que Demócrito ha considerado como verdadero el fenómeno sensible considerado en sí mismo.

11.—Por increíble que pueda parecernos semejante fanatismo, no está menos de acuerdo con el carácter de Platón y, como la garantía de Diógenes Laercio en este relato no es otra que Aristóteles, acaso se trate de alguna cosa más que de una tradición.

12.—«Nada se hace en vano, sino que todo nace en virtud de una causa y bajo la influencia de una necesidad.»

13.—Esto se aplica completamente al ensayo más reciente y más temerario que se ha hecho para eliminar el principio fundamental de todo pensamiento científico: *Filosofía de lo inconsciente*. En el segundo volumen tendremos ocasión de volver sobre ese rezagado de nuestra especulación romántica.

14.—A falta de fragmentos auténticos, nos vemos obligados á tomar los rasgos principales del atomismo de Aristóteles y Lucrecio; hay que observar que la claridad matemática del pensamiento fundamental de la filosofía atomista y el encadenamiento de sus diferentes partes, están probablemente alterados aun en esos análisis tan lejanos de la exposición ridícula á fuerza de errores y

alteraciones que ha hecho Cicerón; estamos, pues, autorizados para completar la tradición defectuosa en el sentido de esas intuiciones matemáticas y físicas que sostienen todo el sistema de Demócrito; así, Zeller tiene razón al tratar de las relaciones entre la dimensión y la pesantez de los átomos, en cambio, en lo que dice de la doctrina del movimiento, tiene algo de la obscuridad que afecta á todas las exposiciones modernas; Zeller observa que los atomistas no parecen haber sospechado que en el espacio infinito no hay arriba ni abajo, que lo que Epicuro dice á propósito de esto es muy superficial y muy poco científico para que se pueda atribuir á Demócrito; pero esto es ir demasiado lejos, porque Epicuro no opone, como dice Zeller, la evidencia sensible á la objeción de que no existe arriba ni abajo; sólo hace notar que, á pesar de esta relatividad de arriba y abajo en el espacio infinito, se puede atribuir á Demócrito que considera la dirección de la cabeza á los pies como precisa y realmente opuesta á la dirección de los pies á la cabeza en cualquier distancia que se prolongue con el pensamiento la línea sobre la cual se mide esta dimensión; así, pues, el movimiento general de los átomos libres se verifica en el sentido del movimiento de la cabeza á los pies de un hombre, colocado en la línea del movimiento de arriba abajo, el cual tiene por diametralmente opuesto al movimiento de abajo arriba.

15.—Véase á Mullach y la observación justísima de Zeller acerca de la naturaleza puramente mecánica de esta reunión de cosas homogéneas; pero es menos cierto que «el movimiento curvilíneo, movimiento periférico ó de torbellino», haya realmente desempeñado en Demócrito el papel que le atribuyen autores posteriores; más bien se creería que ha hecho surgir el movimiento de torbellino del conjunto de los átomos, del cual proviene el mundo después de que los átomos, sobre todo los de su envoltura exterior, hubieron formado una masa compacta y coherente con ayuda de sus ganchos; semejante masa pudieran muy bien luego, en parte por el movimiento primitivo de sus moléculas y en parte por el choque de los átomos venidos del exterior, entrar en un movimiento giratorio; los astros se mueven en Demócrito por la envoltura giratoria del mundo; sin duda Epicuro, que era poco matemático en comparación de Demócrito aunque aquél haya vivido después de éste, consideraba también como posible que el sol girase continuamente alrededor de la tierra gracias á una impulsión primitiva; y



si pensamos cuán poco, antes de Galileo, se había observado en la naturaleza el movimiento en general, no habrá que asombrarse de que Demócrito haya hecho también provenir el movimiento giratorio de un impulso rectilíneo; pero las pruebas convincentes de esta hipótesis son completamente defectuosas.

16.—También aquí nos falta un texto auténtico y con frecuencia nos vemos obligados á atenernos al testimonio de Aristóteles, quien, cuando no contiene alguna imposibilidad, es perfectamente claro y su exactitud puede ser comprobada.

17.—Tenemos extractos bastante detallados en Teofrasto. Debe observarse el principio general enunciado en el fragmento 24: «La forma existe por sí misma, pero lo suave y, en general la cualidad de la sensación, sólo existe con relación á otro y en otro»; aquí se halla además el origen del contraste aristotélico entre la substancia y el accidente; Aristóteles encuentra del mismo modo en Demócrito la idea primera del contraste entre la fuerza y la energía.

18.—Aristóteles explica que la naturaleza es doble, á saber: la forma y la materia; según él, los antiguos filósofos no tuvieron en cuenta más que la materia, con esta reserva sin embargo, y es que, «Empédocles y Demócrito, sólo se adhirieron débilmente á la forma y á lo que significa la palabra ser.»

19.—Para hacer justicia á la idea de Demócrito, basta sólo comparar la manera con que Descartes se imagina á su vez la actividad de los «espíritus vitales» materiales en el movimiento del cuerpo.

20.—Véase en la historia de la filosofía moderna las relaciones de Locke con Hobbes y de Condillac con la Mettrie; esto no quiere decir que siempre debamos atenernos á una filiación histórica semejante, aunque es natural y muy frecuente; se ha de observar además que por regla general los argumentos sensualistas se encuentran en los materialistas más eminentes, apareciendo evidentes en Hobbes y Demócrito; además, se ve fácilmente que en el fondo el sensualismo no es más que una transición al idealismo; así es que Locke se inclina ya á Hobbes, ya á Berkeley; desde el momento en que la percepción sensible es el único dato, la cualidad del objeto se hace indecisa y aun su existencia incierta; no obstante, la antigüedad no hizo alto en esto.

21.—Se puede considerar como una fábula la historia del mozo de cuerda, aunque su origen sea muy antiguo. ¿Fue realmente Pro-

tágoras discípulo de Demócrito? Para resolver tal cuestión, antes sería necesario resolver la de la edad respectiva de ambos filósofos, y esa es precisamente la dificultad, como ya se ha indicado más arriba; nosotros no lo decidiremos, porque esta solución importa poco á nuestro objeto. La influencia de Demócrito sobre la teoría sensualista del conocimiento, de Protágoras, suponiendo que uno se decida en favor de la opinión más acreditada que dice que Protágoras tenía veinte años más que Demócrito, no deja por eso de ser menos verosímil, siendo entonces preciso admitir que Protágoras, primero simple retórico y profesor de política, no concibió su sistema hasta algún tiempo después, en su segunda estancia en Atenas y en el transcurso de sus polémicas con Sócrates, cuando ya habían podido influir sobre su espíritu las obras de Demócrito. Zeller, á ejemplo de Frei, ha intentado hacer derivar de Heráclito la filosofía de Protágoras, dejando á Demócrito completamente en la sombra; pero esta manera de ver no está al abrigo de toda crítica, porque no explica la tendencia subjetiva de Protágoras en la teoría del conocimiento. Si se quiere atribuir á Heráclito la idea de que la sensación se produce por un movimiento alternativo entre el espíritu y el objeto, no es menos cierto que Heráclito ignoraba completamente la transformación de las cualidades sensibles en impresiones subjetivas; por el contrario, Demócrito forma la transición natural de la concepción puramente objetivista del mundo, de los primeros físicos, á la concepción subjetivista de los sofistas; sin duda Protágoras no debía llegar á fomentar su sistema más que por una marcha inversa á la de Demócrito, mas no por eso Protágoras es menos lo contrario de Heráclito, pues este último no encuentra la verdad más que en lo universal, en tanto que el primero la busca en lo individual. Si el Sócrates de Platón declara que, según Protágoras, el movimiento es el origen de todo, la historia nada tiene que preocuparse de ello. Sea lo que quiera, no hay que desconocer el influjo de Heráclito en la doctrina de Protágoras, y es verosímil que este filósofo tomó *al principio* de aquél la idea de los elementos y que esta idea fermentó *más tarde* en su espíritu bajo la influencia de las teorías de Demócrito, que refirió las cualidades sensibles á las impresiones subjetivas.

22.—Frei dice con gran justicia: «Pero Protágoras ha contribuido mucho á los progresos de la filosofía diciendo que el hombre era la medida de todas las cosas; así ha dado á la inteligencia

humana la conciencia de sí misma y la ha hecho superior á las cosas.» Precisamente por este motivo es por lo que hay que considerar esta proposición como la verdadera base de la filosofía de Protágoras en su plena madurez y no por el «todo pasa» de Heráclito.

23.—Esta doctrina se encuentra expuesta con detalles particularmente en el *Timeo* de Platón. En varios pasajes habla expresamente de dos especies de causas: las causas divinas, racionales, es decir, teleológicas y las causas naturales; en ninguna parte dice que esas dos especies de causas se confundan; la razón es superior á la necesidad, pero su imperio no es absoluto, sólo reina hasta cierto punto y «por persuasión.»

24.—El antropomorfismo de esta teleología y el celo antimaterialista con que se enseñaba y sostenía resultan sobre todo del párrafo del *Fedon*, donde Sócrates se lamenta tan amargamente de que Anaxágoras, en su cosmogonía, no hubiera hecho empleo alguno de la razón, de la cual se podía esperar tanto, sino que lo haya explicado todo por causas naturales.

25.—La teleología es ante todo de origen moral; cierto que la teleología platónica es menos groseramente antropomórfica, y la de Aristóteles muestra un nuevo é importante progreso; pero estas tres teleologías sucesivas tienen el mismo carácter moral y son igualmente incompatibles con el estudio real de la naturaleza; para Sócrates todo cuanto existe ha sido creado en beneficio del hombre; Platón admite una finalidad inherente á las cosas, un fin que les es propio; Aristóteles identifica el fin con la esencia inteligible de las cosas; de ese modo todos los seres de la naturaleza están dotados de una actividad espontánea ininteligible como fenómeno natural, pero teniendo su tipo único en la conciencia del hombre que forma y moldea la materia; hay aún otras muchas nociones morales que Aristóteles introdujo en el estudio de la naturaleza con gran perjuicio para los progresos de este estudio, tales son la *clasificación* de todos los seres, la hipótesis de lo alto y lo bajo, de la derecha y la izquierda, del movimiento natural y del violento, etc., etc.

26.—No se trata aquí de la anécdota más ó menos apócrifa de Zopiro ni de otras semejantes, según las cuales Sócrates, por lo menos en su juventud, había sido irascible y libertino (Aristoxeno parece rechazarlo de una manera absoluta); pero nosotros nos atenemos á lo que dicen Platón y Jenofonte, particularmente á los

detalles que da el *Banquete*; no afirmamos, pues, que en todas las épocas de su vida Sócrates no haya vencido su natural apasionado, sólo queremos hacer resaltar su temperamento enérgico que se transformó en ardiente celo en el apostolado de la moral.

27.—La mezcla y fusión de muchos dioses y cultos en la unidad del culto délfico ha sido cuestión de la teocracia; el rasgo apolino del genio socrático lo ha evidenciado recientemente Nietzsche; esta tendencia se desarrolló durante siglos juntamente con la concepción platónica del universo, y triunfó, pero demasiado tarde para que pudiera regenerarse el paganismo, cuando el emperador Juliano quiso oponer al cristianismo el culto filosófico-místico del rey-sol.

28.—Sócrates era presidente de los pritaneos y, en esta calidad, debió dirigir los votos el día en que el pueblo irritado quiso condenar á los generales que después de la batalla de Argos se olvidaron de enterrar á los muertos; la acusación no sólo era injusta, sino que adolecía también de un vicio de procedimiento, y Sócrates se obstinó en no votar, comprometiendo así su propia existencia; los treinta tiranos le ordenaron en otra ocasión, á él y á cuatro más, traer á Atenas el León de Salamina; los cuatro obedecieron, pero Sócrates se quedó en casa aunque sabía muy bien que se jugaba la vida.

29.—Compárese con esto el párrafo en que Zeller rinde homenaje al carácter poético de la filosofía platónica: «Del mismo modo que es necesaria una naturaleza artística para producir semejante filosofía, así, en sentido inverso, esta filosofía pide una forma de exposición artística; el fenómeno, unido á la idea de un modo tan inmediato como se ve en Platón, se convierte en un fenómeno bello y la contemplación de la idea en el fenómeno se transforma en contemplación estética; allí donde, como en él ocurre, se confunden la ciencia y la vida, no se podrá comunicar la ciencia más que con una exposición plena de la vida, y, como lo que ha de ser comunicado es ideal, será preciso que esta exposición sea poética.» Lewes ha estimado en muy poco el lado artístico de los diálogos de Platón; ambos aspectos son fieles sin ser inconciliables, porque la belleza de la forma plástica en Platón, belleza que resplandece con un destello completamente apolino, es poética en la acepción más lata de la palabra, pero no es ni mística ni novelesca; por otra parte, esa dialéctica tenaz y arrogante de que habla Lewes, no

sólo es exagerada llegando hasta desnaturalizar la forma artística, sino que con sus sutilezas y con sus extrañas pretensiones de un saber obtenido sistemáticamente, contradice el principio eminentemente poético de toda verdadera especulación que se apoya más en la intuición intelectual que en un saber obtenido por medio de razonamiento. Desarrollando su tendencia artística, la filosofía de Platón hubiera podido llegar á ser en todos los tiempos el mejor modelo de la verdadera especulación; pero la unión del genio artístico con la dialéctica abstracta y la lógica cerrada que Lewes ha puesto en relieve con tanta penetración, ha producido un conjunto heterogéneo y ha trastornado por completo las cabezas filosóficas, en las épocas siguientes, por la extrema confusión de la ciencia con la poesía.

30.—Zeller reconoce muy bien que los mitos platónicos no son únicamente las envolturas de pensamientos que Platón poseía, y se producen cuando quiere explicar ideas que es imposible hacer en una forma estrictamente científica; pero es injusto cuando dice que es más poeta que filósofo, porque los problemas que Platón aborda son de tal naturaleza que sólo se pueden resolver por medio de imágenes; es imposible conocer de una manera adecuada lo que es absolutamente inmaterial; los sistemas modernos que afectan comprender con claridad las cosas trascendentales, no valen realmente más que el sistema de Platón.

31.—Tomamos las pruebas de un opúsculo recientemente publicado y que no ha sido escrito con tal objeto; en dicho libro, redactado con talento y á conciencia, se halla brillantemente confirmada nuestra opinión: que fué precisamente la escuela neoaristotélica, fundada por Trendelenburg, la que más contribuyó á libertarnos definitivamente de Aristóteles; en Eucken la filosofía no es más que una interpretación de Aristóteles que se hace sabia y objetiva; en ninguna parte se encuentran los inconvenientes del método de Aristóteles expuestos con más claridad y concisión que en Eucken, y cuando á pesar de esto dicho escritor pretende que las buenas cualidades del filósofo griego triunfan de sus defectos, todo lector atento comprende la poca solidez de su argumentación; atribuye el poco éxito de Aristóteles, en lo concerniente á descubrimientos en las ciencias de la naturaleza, casi exclusivamente á la falta de instrumentos propios y perfeccionados para la percepción sensorial, siendo así que está históricamente comprobado que los mo-

dernos que realizaron rápidos progresos en las mismas ciencias no estaban mejor provistos que los antiguos, y si en la actualidad poseen instrumentos de gran poder es porque ellos mismos los han sabido inventar; Copérnico no tenía telescopio cuando se atrevió á romper con la autoridad de Aristóteles; era un paso decisivo que se dió también en las demás ciencias.

32.—Este aspecto se le ha escapado á Eucken, quien, por el contrario, insiste en lo poco que se había hecho antes de Aristóteles; sin duda tendría razón si sólo juzgásemos por lo que de entonces nos resta; pero recuérdese el uso que hizo Aristóteles de las obras de Demócrito; por otra parte, Eucken mismo dice que Aristóteles tenía la costumbre de copiar á sus antecesores, sin citarlos, cuando no tenía nada que añadir á sus descripciones.

33.—Eucken da dos ejemplos: «Sólo el hombre sufre latidos del corazón; los hombres tienen más dientes que las mujeres; el cráneo de la mujer, al revés del cráneo del hombre, posee una sutura circular; en el hombre hay un espacio vacío en el occipucio y cuenta ocho costillas.» Y más adelante dice: «que los huevos nadan en el agua salada; que con un vaso de cera cerrado se puede sacar agua potable del mar; que las yemas de muchos huevos mezclados se reúnen en el centro». Todo esto y mucho más pretende que son experimentos exactos.

34.—Ya Cuvier reconocía que Aristóteles describió los animales de Egipto no según los hubo visto y estudiado, lo que no se puede creer por sus palabras mismas, sino que se limitó á copiar á Herodoto; Humboldt observa que los escritos zoológicos de Aristóteles no ofrecen rasgo alguno por el cual se pueda afirmar que enriqueció dicha ciencia con las victorias de Alejandro.

35.—Ueberweg ha resumido muy bien el principio de la teología de Aristóteles. «El mundo tiene su principio en Dios, que es principio no sólo como el orden en el ejército, es decir, como forma inmanente, sino también como substancia existente en sí misma y por sí misma, como el general en el ejército mencionado»; la conclusión de la teología con las palabras de Homero: «la multiplicidad de jefes no es un bien», descubre la tendencia moral que es el fondo de la doctrina; pero la prueba ontológica del Dios trascendente se halla en la aserción de que todo movimiento, y por lo tanto el tránsito de la posibilidad á la realidad, tiene una causa motora que es por sí misma inmóvil. Así como cada objeto

existente supone una causa motora en acto, así el mundo en general supone un motor que obra sobre la materia inerte en sí misma.

36.—Eucken demuestra que no es fácil precisar la idea exacta de la inducción en Aristóteles, pues emplea á menudo esta expresión por la de analogía, que es diferente de aquélla, y la emplea también hasta para la explicación de ideas abstractas; allí donde la palabra inducción tiene un sentido más riguroso y significa el tránsito de lo particular á lo general, Aristóteles salta bruscamente á lo general de lo particular. «Así, con relación á las diversas ramas de las ciencias naturales, ha procedido con frecuencia, tanto en las cuestiones generales como en las particulares, con gran seguridad fundándose únicamente en un número muy reducido de hechos para venir á parar en leyes generales, y ha emitido aserciones que van más allá del alcance de sus observaciones personales.»

37.—Como el materialismo antropológico era el más familiar á los griegos, vemos que la teoría de Aristóteles sobre el espíritu separable, divino y, sin embargo, individual del hombre fué vivamente disputada por sus sucesores en la antigüedad; Aristoxeno, el músico, comparaba las relaciones del alma con el cuerpo con las de la armonía y las cuerdas de los instrumentos de música que la producían; Dicearco admite, en vez del alma individual, una fuerza general de vida y de sentimiento que sólo se individualiza pasajeraamente en las formas corporales; uno de los principales comentaristas de Aristóteles de la época de los emperadores, Alejandro de Afrodisa, no consideraba el espíritu separable del cuerpo como una porción del hombre, sino únicamente como sér divino; este sér divino desarrolla el espíritu natural inseparable del cuerpo y por el cual el hombre piensa y es capaz de ciencia; entre los comentaristas árabes, Averroes toma en sentido puramente panteísta la teoría de la irrupción del espíritu divino en el hombre; por el contrario, los filósofos cristianos de la Edad Media llevaron más lejos que Aristóteles la individualidad y la separación de la razón, de la que hicieron su *anima rationalis* inmortal; por otra parte, la doctrina ortodoxa de la Iglesia dice que el alma inmortal no sólo contiene la razón sino también las facultades secundarias, de modo que, en este punto, la verdadera opinión de Aristóteles no fué admitida en parte alguna.

38.—Véase Zeller: «Habiendo desde su origen concentrado todo el interés en las cuestiones prácticas, los estoicos adoptaron la concepción más usual del mundo, no reconociendo otra realidad que la existencia corporal accesible á nuestros sentidos; buscaron ante todo en la metafísica una base sólida para los actos humanos; así, cuando actuamos, estamos inmediata y realmente frente al objeto, nos vemos precisados á reconocerle sin vacilación tal como se ofrece á nuestros sentidos y no tenemos tiempo de dudar de nuestra existencia, se prueba por sí misma obrando sobre nosotros y sufriendo nuestra acción; luego el sujeto y el objeto de estas influencias son siempre cuerpos, y hasta la acción sobre el hombre interior se manifiesta primero bajo una forma corporal: la voz, el gesto, etc.; las influencias inmateriales no se dejan comprender por nuestra experiencia inmediata.» Véase también dónde Zeller compara con justicia la moral de los estoicos con sus teorías sobre el predominio absoluto de la voluntad divina en el mundo; en la moral estoica el materialismo dimana sencillamente de la preponderancia de los intereses prácticos. En realidad el materialismo panteísta ó mecánico era para los antiguos, en un sentido lato, una consecuencia casi inevitable de su estricto monismo y determinismo, pues el idealismo de un Descartes, de un Leibnitz ó de un Kant estaba todavía muy lejos de su pensamiento.

39.—Zeller considera este punto como una «dificultad» que Epicuro no se ha preocupado apenas resolver; es asombrosa la enseñanza de que, en el sistema de Protágoras, son imposibles las ilusiones de los sentidos, y, no obstante, Zeller observa luego con justicia que la ilusión no está en la percepción sino en el juicio; por ejemplo: el ojo que ve un bastón sumergido en el agua le ve doblado; esta percepción es verdadera é incontestable (véase lo que se dice en el texto contra Ueberweg) y es también la base esencial de la teoría de la refracción de la luz que jamás se hubiera descubierto sin este fenómeno; el juicio que considera como cosa objetiva el bastón doblado y que en tal forma aparecerá fuera del agua es sin duda falso, pero es muy fácil rectificarle por medio de una segunda percepción; si las percepciones no fueran todas absolutamente verdaderas en sí mismas y base de todos los conocimientos ulteriores, no podría pensarse en anular una de las dos como se rechaza pura y simplemente una opinión errónea; pero se ve que no son así ni aun las ilusiones de los sentidos, desco-

nocidas para los antiguos, á raíz de las cuales un juicio falso ó una inducción defectuosa se mezclan inmediatamente y modifican la percepción sin que tengamos conciencia de ello; así, por ejemplo, los fenómenos del punto ciego de la retina son verdaderos como percepción. Cuando Zeller cree que la distinción entre la percepción de la imagen y la percepción del objeto no hace más que retardar la dificultad, hay probablemente en él una equivocación; á la cuestión, ¿cómo distinguir las imágenes fieles de las inexactas? se puede responder que cada imagen es fiel, es decir, que reproduce perfectamente el objeto según las modificaciones que resultan de los medios y de la conformación de nuestros órganos; no hay, pues, que considerar nunca una imagen como inexacta ni sustituirla con otra, pero es preciso reconocer que hay modificación en la imagen primitiva; aquí, como en toda otra noción, se forma un prolepsis (presuposición) y después, repitiendo la experiencia, se llega á una opinión; compárese, por ejemplo, la manera con que Rousseau en el *Emilio* deduce la teoría de la refracción de la luz del fenómeno del bastón sumergido en el agua. Aun cuando Epicuro no hubiese estudiado la cosa con esta perspicacia, la respuesta que le atribuye Cicerón: el sabio debe saber distinguir la opinión (*opinio*) de la evidencia (*perspicuitas*), no está quizá completa ni es la última palabra de la escuela epicúrea acerca de este punto; por el contrario, es evidente que la distinción ha de efectuarse como para cualquiera otra adquisición del conocimiento; uno se forma una idea y después sigue una opinión que naturalmente debe resultar de los datos de la percepción sobre las causas de las modificaciones sufridas por el fenómeno.

40.—El párrafo de la primera edición, en que se discutía el mérito de Aristóteles como naturalista, ha debido desaparecer ante la idea de que la cuestión estaba resuelta por el solo hecho de conservarse los escritos de Aristóteles en medio de la pérdida general de las obras de la literatura griega; pero cabe aun preguntar si no se aprecia demasiado favorablemente el influjo de Aristóteles en esta frase de Humboldt: «En la alta estima de Platón por el desarrollo matemático de las ideas, así como en las opiniones morfológicas del estagirita sobre el conjunto de los organismos, se encuentran en cierto modo los gérmenes de todos los progresos futuros de las ciencias naturales.» La teleología tiene evidentemente su valor heurístico en el mundo de los organismos, pero, el gran desenvol-

vimiento de las ciencias de la naturaleza en los tiempos modernos, data de la misma fecha en que cayó el predominio exclusivo de la «concepción del mundo considerado como organismo»; el conocimiento de la naturaleza inorgánica, y por consecuencia de las leyes generales de la naturaleza, se adaptan mejor á la idea fundamental de Demócrito, que hizo posibles la física y la química.

41.—Véase en Zeller una refutación de las distinciones, intentadas por Ritter, entre la doctrina de Lucrecio y la de Epicuro; en cambio Teuffel tiene razón perfecta haciendo resaltar el entusiasmo de Lucrecio por la «liberación de la noche de las supersticiones»; se podría precisar diciendo que el odio ardiente de un carácter noble y puro contra el influjo degradante y desmoralizador de la religión es la verdadera originalidad de Lucrecio, en tanto que á los ojos de Epicuro el fin de la filosofía es también sin duda librarnos de la religión, pero el filósofo griego persigue este fin con una perfecta tranquilidad de espíritu; en esto podemos reconocer la influencia de la religión romana que era más odiable y perniciosa que la de los griegos; hay á veces en el alma del poeta latino un fermento de amarga repulsión contra todas las religiones, y seguramente la importancia adquirida por Lucrecio en los tiempos modernos debe atribuirse tanto á esta disposición particular como á sus teorías esencialmente epicúreas.

42.—Se ha de observar que la teoría de Epicuro, juzgada desde el punto de vista de los conocimientos y de las ideas de aquel tiempo, argumenta en más de un punto importante mejor que la de Aristóteles, y si esta última se acerca más á las nociones modernas lo debe á la casualidad más que á la excelencia de su dialéctica; así, por ejemplo, toda la teoría de Aristóteles descansa en la idea de un centro del universo que Lucrecio tiene razón en combatir, admitiendo la extensión infinita del mundo; tiene también Lucrecio una idea más exacta del movimiento cuando afirma que en el vacío, aun cuando estuviera este vacío en el centro del universo, una vez impreso el movimiento no puede detenerse, mientras que Aristóteles, partiendo de su concepción teleológica del movimiento, encuentra su término natural en el centro del mundo; pero la superioridad de la argumentación epicúrea aparece sobre todo en el impulso de la fuerza centrífuga, naturalmente ascendente, de Aristóteles, que Lucrecio refuta admirablemente reduciéndolo.

la á un movimiento de ascensión determinado por las leyes del equilibrio y del choque.

43.—Porque los rayos del sol, á pesar de su extremada tenuidad, no son simples átomos sino haces de átomos que atraviesan un medio rarificado, pero no completamente vacío; en cambio Lucrecio atribuye á los átomos una velocidad mayor que la de los rayos luminosos: «Son mucho más rápidos que los rayos del sol y recorren en el mismo tiempo un espacio de mayor extensión que el que pueden recorrer los relámpagos que surgen del astro del día.»

44.—Se comprenderá difícilmente que en la cuestión del «libre albedrío» se haya podido atribuir á Lucrecio superioridad sobre Epicuro y descubrir en esto una prueba de la elevación de su carácter moral, pues todo ese trozo está evidentemente inspirado en Epicuro; además, se trata aquí de una grave inconsecuencia con relación á la teoría física, la cual no presta apoyo alguno á la teoría de la responsabilidad moral, antes por el contrario se podría considerar como una sátira contra el *aequilibrium arbitrii* (libre albedrío) el capricho inconsciente con que los átomos del alma se deciden en favor de tal ó cual determinación y fijar así la dirección y el efecto de la voluntad; ninguna imagen muestra con más evidencia cómo, por la sola hipótesis de determinación semejante, se suprime con relación á la libertad moral toda correlación sólida entre los actos y el carácter de una persona.

45.—«Porque todo sentimiento se liga á las entrañas, á los nervios y á las venas»: Lucrecio. La conexión de las palabras algo obscuras del texto, hace resaltar en primer lugar y principalmente la debilidad de las partes más destructibles que las otras y que no se conservan constantemente; no pueden tampoco, como elementos primitivos y sensibles, pasar de un ser sensible á otro; por lo demás, en este párrafo, Lucrecio da importancia con frecuencia á la estructura particular y llega hasta manifestar que una parte de un cuerpo sensible no puede subsistir por sí misma ni por consecuencia experimentar una sensación; aquí el poeta se acerca bastante á la concepción aristotélica del organismo, y, sin duda alguna, tal era también la opinión de Epicuro: «La mano no puede vivir separada de nuestro cuerpo, del cual ninguna parte puede tener el privilegio de sentir por sí sola.»

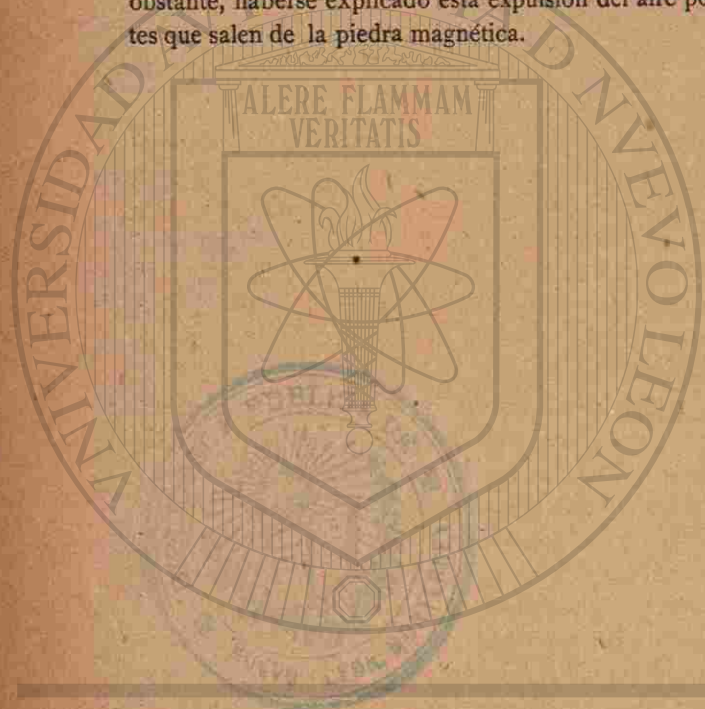
46.—Cierto que, bajo otro aspecto, la admisión de esta materia sin nombre, la más sutil de todas, parece tener una importancia

muy determinada; pero revela al mismo tiempo un grave vicio de la teoría del movimiento. Epicuro, al revés de nuestra teoría de la conservación de la fuerza, parece haberse imaginado que un cuerpo sutil puede transmitir su movimiento á un cuerpo más voluminoso, independientemente de su masa, éste á otro mayor todavía, y, la suma del trabajo mecánico, se multiplica así gradualmente en vez de permanecer la misma. Lucrecio describe también esta graduación: «Primero—dice—el elemento sensible y dotado de voluntad pone en movimiento á la materia cálida, ésta al soplo vital, éste al aire mezclado con el alma, esta última á la sangre y la sangre mueve las partes sólidas del cuerpo.»

47.—Zeller lo comprende de otro modo; á decir verdad, admite también que la lógica del sistema exige una caída de los mundos y, por lo tanto, un reposo relativo de la tierra comparada con nuestro universo, pero no atribuye á Epicuro esta consecuencia lógica; sin embargo, no tiene razón al observar que en una caída semejante los mundos deberían necesariamente entrec chocar bien pronto; tal eventualidad sólo puede ocurrir en un tiempo muy considerable, dadas las enormes distancias que existen entre los mundos; por lo demás, Lucrecio admite formalmente la posibilidad de la destrucción de los mundos como resultado de una colisión; para la tierra envejecida, los pequeños choques que experimenta exteriormente se cuentan entre las causas de su muerte natural; en cuanto á la manera cómo la tierra está sostenida en el espacio por el choque continuo de los átomos aéreos más sutiles, parece que es cuestión del principio precitado, el cual está tomado de la teoría epicúrea del movimiento y (traducido á nuestra lengua) el choque multiplica sus efectos mecánicos á medida que cuerpos más sutiles vienen á chocar contra cuerpos más voluminosos.

48.—Está bien entendido que no puede ser aquí cuestionable un método exacto concerniente á la naturaleza, sino solamente un método exacto de filosofía. Recordemos un hecho que no carece de interés: últimamente un francés (A. Blanqui), ha formulado de nuevo el pensamiento de que todo lo que es posible existe ó existirá en cualquier parte del universo, ya en estado de unidad ó en el de multiplicidad; esto es una consecuencia irrefutable de la inmensidad absoluta del mundo así como del número finito y constante de los elementos cuyas combinaciones posibles deben ser igualmente limitadas; esta última idea pertenece á Epicuro.

49.—A este propósito pudiera recordarse el conocido experimento del disco atraído y retenido cuando se le acerca á la boca de un vaso de donde sale una columna de aire atmosférico, porque el aire, afluyendo oblicuamente, se rarifica entre el vaso y el disco; los epicúreos no conocían, sin duda, este experimento; puede, no obstante, haberse explicado esta expulsión del aire por las corrientes que salen de la piedra magnética.

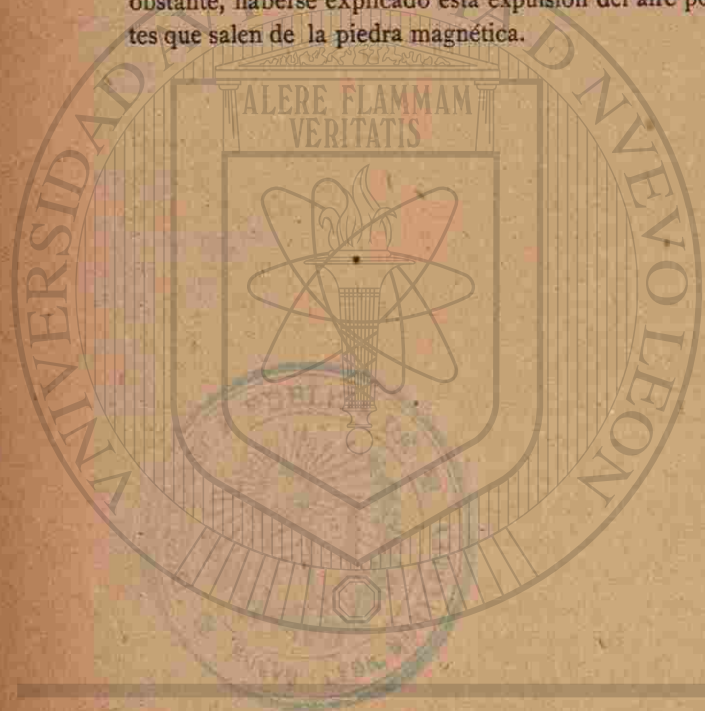


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## NOTAS DE LA SEGUNDA PARTE

1.—Nos iniciamos en la fisiología de las naciones por una filosofía de la historia escrita desde el punto de vista de las ciencias físicas y de la economía política, habiendo penetrado esta vez hasta el fondo de las más humildes cabañas; pero esto no nos manifiesta más que un lado de la cuestión, y las modificaciones de la vida intelectual de los pueblos permanecerían envueltas en la obscuridad si no se explicasen por los cambios sociales. La teoría de Liebig sobre el agotamiento del suelo ha sido exagerada por Carey y amalgamada con aseveraciones absurdas, pero la verdad general de esta teoría es indudable, sobre todo en lo que se refiere á la civilización del mundo antiguo; las provincias exportan cereales hasta empobrecerse y se despueblan poco á poco, mientras que alrededor de Roma y de las ciudades secundarias la riqueza y la población elevan la agricultura á su más alto grado; pequeños jardines bien abonados y cultivados admirablemente producen en flores, frutos, etc., cosechas más lucrativas que vastos dominios situados en lugares remotos; según Roscher, un árbol frutal de los alrededores de Roma producía hasta 375 pesetas al año, mientras que en Italia un grano de trigo daba cuatro granos apenas y el cultivo de los cereales se hacía en tierras muy malas; la riqueza concentrada en una gran capital es más sensible á los choques que vienen de fuera que la de un país comercial de mediana importancia, porque aquélla depende de la producción de los alrededores que suministran los alimentos de primera necesidad; los estragos de la guerra en un país fértil, aun cuando se una á ella la destrucción de un gran número de seres humanos, desaparecen bien pronto por el trabajo de la naturaleza y del hombre, mientras que un golpe dado á la capital, sobre todo cuando los recursos de las provincias comienzan á agotarse, pueden fácilmente traer una conmoción general porque entorpece el desarrollo del comercio en su punto cen-

49.—A este propósito pudiera recordarse el conocido experimento del disco atraído y retenido cuando se le acerca á la boca de un vaso de donde sale una columna de aire atmosférico, porque el aire, afluyendo oblicuamente, se rarifica entre el vaso y el disco; los epicúreos no conocían, sin duda, este experimento; puede, no obstante, haberse explicado esta expulsión del aire por las corrientes que salen de la piedra magnética.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN  
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## NOTAS DE LA SEGUNDA PARTE

1.—Nos iniciamos en la fisiología de las naciones por una filosofía de la historia escrita desde el punto de vista de las ciencias físicas y de la economía política, habiendo penetrado esta vez hasta el fondo de las más humildes cabañas; pero esto no nos manifiesta más que un lado de la cuestión, y las modificaciones de la vida intelectual de los pueblos permanecerían envueltas en la obscuridad si no se explicasen por los cambios sociales. La teoría de Liebig sobre el agotamiento del suelo ha sido exagerada por Carey y amalgamada con aseveraciones absurdas, pero la verdad general de esta teoría es indudable, sobre todo en lo que se refiere á la civilización del mundo antiguo; las provincias exportan cereales hasta empobrecerse y se despueblan poco á poco, mientras que alrededor de Roma y de las ciudades secundarias la riqueza y la población elevan la agricultura á su más alto grado; pequeños jardines bien abonados y cultivados admirablemente producen en flores, frutos, etc., cosechas más lucrativas que vastos dominios situados en lugares remotos; según Roscher, un árbol frutal de los alrededores de Roma producía hasta 375 pesetas al año, mientras que en Italia un grano de trigo daba cuatro granos apenas y el cultivo de los cereales se hacía en tierras muy malas; la riqueza concentrada en una gran capital es más sensible á los choques que vienen de fuera que la de un país comercial de mediana importancia, porque aquélla depende de la producción de los alrededores que suministran los alimentos de primera necesidad; los estragos de la guerra en un país fértil, aun cuando se una á ella la destrucción de un gran número de seres humanos, desaparecen bien pronto por el trabajo de la naturaleza y del hombre, mientras que un golpe dado á la capital, sobre todo cuando los recursos de las provincias comienzan á agotarse, pueden fácilmente traer una conmoción general porque entorpece el desarrollo del comercio en su punto cen-



tral y destruye súbitamente los exagerados precios de cuanto el lujo consume ó produce; pero aun sin estos ataques del exterior la decadencia se acelera cuando el empobrecimiento y la despoblación de las provincias, cada vez más estrujadas, no pueden dar un rendimiento semejante al que daban anteriormente. La verdad histórica de estos hechos, en lo que se refiere al imperio romano, se ofrecería á nuestros ojos con mucha más claridad si las ventajas de una centralización grandiosa y sabiamente coordinada no hubiesen, bajo los grandes emperadores del siglo II, neutralizado el mal y hasta creado una nueva prosperidad material en medio de la universal decadencia; en este último florecimiento de la civilización antigua es cuando las ciudades, sobre todo como algunos distritos privilegiados, experimentan los beneficios con que se embellece la descripción lisongera del imperio por Gibbon; no obstante, es evidente que el mal económico, bajo el cual había de sucumbir por último el imperio, imperaba ya en alto grado; un período de prosperidad, debido á la acumulación y concentración de la riqueza, puede muy bien llegar al apogeo cuando comienzan á desaparecer los medios de acumulación, así como el calor más intenso del día se siente cuando el sol está ya en su ocaso. La decadencia moral, apresurada por el desarrollo de esta gran centralización, se manifiesta más pronto porque la servidumbre y la fusión de naciones y razas numerosas, completamente diferentes las unas de las otras, perturbaban las formas particulares y aun los principios generales de la moral; Haztpole Lecky manifiesta muy juiciosamente que la virtud romana, estrechamente fundida con el antiguo patriotismo local de los romanos y con las creencias de la religión indígena, debió naufragar al desaparecer las antiguas formas políticas y al aparecer el escepticismo y los cultos extranjeros; tres causas, el cesarismo, la esclavitud y los combates de gladiadores, impidieron á la civilización, en su desarrollo, reemplazar las antiguas virtudes por virtudes nuevas y superiores y por «costumbres más nobles, así como por una filantropía más general.» ¿No habrá tomado aquí el autor los efectos por las causas? (Véase el contraste tan bien establecido por el mismo Lecky entre las nobles intenciones del emperador Marco-Aurelio y el carácter de las masas populares que le estaban sometidas.) El individuo, con el auxilio de la filosofía, puede elevarse á principios morales independientes de los sentimientos religiosos y políticos; pero las

masas populares (y en la antigüedad más que en nuestro tiempo) sólo encuentran principios morales en la unión indisoluble, descansando en las tradiciones locales de las ideas generales con las ideas particulares y de los principios de un valor permanente con los principios variables; además, la gran centralización del vasto imperio debió ejercer un influjo disolvente y deletéreo, así en vencedores como en vencidos, en todos los países sometidos á Roma; pero, ¿dónde está el «estado normal» que pueda de golpe reemplazar con virtudes nuevas las del estado social que está en vías de desaparecer? Para esto es preciso, ante todo, tiempo y, por regla general, el advenimiento de un nuevo tipo popular que realice la fusión de los principios morales con los elementos sensibles y los elementos puramente imaginarios; así, las causas de acumulación y concentración que elevaron la civilización antigua á su punto culminante, parecen haber producido también su decadencia; la imaginación ardiente y viva, que se mezcla principalmente á la fermentación de donde salió por último el cristianismo de la Edad Media, parece encontrar aquí su aplicación, pues indica un sistema nervioso sobrecitado por los extremos del lujo y de la indigencia, de la voluptuosidad y del sufrimiento en todas las capas sociales y este estado de cosas es á su vez el resultado de la acumulación en algunas manos de la riqueza general, resultado que la esclavitud ilumina con una luz extrañamente siniestra.

2.—Gibbon muestra cómo los esclavos, después de la disminución relativa de las conquistas, aumentaron de precio y por consiguiente fueron mejor tratados, haciéndose menos prisioneros de guerra, los cuales en tiempo de las conquistas se vendían por millares y muy baratos, viéndose obligados ahora á facilitar los matrimonios entre esclavos para aumentar su número; hubo también más homogeneidad en la masa de los esclavos que antes; por un refinamiento de prudencia se componía cada dominio de nacionalidades tan diversas como era posible; añádase á esto el prodigioso amontonamiento de esclavos en las grandes haciendas y en los palacios de los ricos, y además el papel influyente que los libertos desempeñaron en la vida social bajo los emperadores. Lecky distingue con razón tres épocas en la condición de los esclavos: durante la primera formaron parte de la familia y fueron relativamente bien tratados; en la segunda, habiendo aumentado considerablemente el número de ellos, su situación fué más dura, y,

en fin, en la tercera comienza la evolución indicada por Gibbon; Lecky pretende que si los esclavos fueron tratados con más dulzura se debió al influjo de la filosofía estoica. Durante el tercer período el esclavo no toma una parte activa en la civilización del mundo antiguo por temor á serias revueltas, sino más bien por el influjo que la clase oprimida ejercía cada vez más en la opinión pública; este influjo, diametralmente opuesto á las ideas de la antigüedad, prevaleció sobre todo después de la propagación del cristianismo.

3.—Mommsen dice que «la incredulidad y la superstición, refracciones diversas del mismo fenómeno histórico, iban á la par en el mundo romano de aquel tiempo, habiendo individuos que participaban de una y otra, pues negaban los dioses con Epicuro y se detenían en cada santuario á orar y á hacer sacrificios». En la misma obra se encuentran detalles sobre la invasión de los cultos orientales en Roma: «Cuando el Senado ordenó (50 años a. de J. C.) demoler el templo de Isis, situado en el recinto de Roma, ningún trabajador se atrevió á poner mano á la obra, siendo preciso que el cónsul Lucio Pauló diera el primer hachazo; se podría apostar á que ya por entonces más de una mujer de costumbres ligeras adoraba con fervor á Isis.»

4.—Draper es á la vez injusto é inexacto cuando identifica al epicurismo con la hipócrita incredulidad del hombre de mundo á quien la humanidad debe «más de la mitad de su corrupción»; por independencia que manifieste Draper en sus conclusiones y en el conjunto de sus puntos de vista, sufre, no obstante, la influencia de un error tradicional al trazar el retrato de Epicuro, y más aún quizá cuando hace de Aristóteles un filósofo experimental.

5.—Dice Zeller: «En una palabra, el estoicismo no es sólo un sistema filosófico, es también un sistema religioso; ha sido concebido como tal por sus primeros representantes, y después, de acuerdo con el platonismo, ha ofrecido á los hombres más virtuosos é ilustres, allí donde se extendió la influencia de la cultura griega, una compensación en la ruina de las religiones nacionales, una satisfacción á la necesidad de creer y un apoyo para la vida moral.» Lecky dice de los estoicos romanos de los dos primeros siglos: «Cuando fallecía un individuo de la familia, en esos momentos en que el alma se impresiona profundamente, había la costumbre de llamarles para consolar á los supervivientes; los moribundos les ro-

gaban que vinieran á alentarlos y sostenerlos en sus últimos instantes, y llegaron á ser los directores de la conciencia de muchas personas que se dirigían á ellos; para que resolvieran complicadas cuestiones de moral práctica, para tranquilizar su desesperación ó apaciguar sus remordimientos.» A propósito de las causas que suprimieron el influjo del estoicismo suplantándole por el misticismo neoplatónico, dice Zeller: «El neoplatonismo es un sistema religioso, no sólo en el sentido en que el platonismo y el estoicismo merecen dicha palabra, pues no se satisfacen con aplicar á los problemas morales y á la vida del alma humana una concepción del mundo fundada en la idea de Dios, sino que la obtienen por el camino científico; su sistema científico del mundo refleja de punta á cabo las tendencias religiosas del corazón del hombre y está completamente dominado por el deseo de satisfacer sus necesidades religiosas ó por lo menos de conducir á la unión personal más íntima con la divinidad.»

6.—En cuanto á la propagación del cristianismo, véase en Gibbon el famoso capítulo 15, rico en materiales que permiten estudiar esta cuestión desde los puntos de vista más diversos; no obstante, Hartpole Lecky emite ideas más justas acerca de este asunto; sobre la manía de los milagros, que reina en esta época, véase también á Lecky, quien, entre otras cosas, dice: «Impulsado por la credulidad, que hizo aceptar esta larga serie de supersticiones y tradiciones orientales, el cristianismo se introdujo en el imperio romano y, desde entonces, amigos y enemigos, aceptaron sus milagros como el habitual cortejo de una religión.»

7.—El efecto de la caridad cristiana para con los pobres fué tan profundo que (hecho notable) Juliano el Apóstata, á pesar de su deseo de reemplazar el cristianismo con una religión del Estado filosófico-helénica, reconoció públicamente, en tal concepto, la superioridad del cristianismo sobre las antiguas religiones; queriendo, pues, rivalizar con los cristianos, mandó establecer en cada ciudad asilos donde se acogieran á los extranjeros, cualquiera que fuese su religión; asignó fondos considerables para sostener dichos establecimientos y para la distribución de limosnas, «porque es vergonzoso, escribe á Arsaco, gran sacerdote de Galatia, que ningún judío mendigue y que los galileos, enemigos de nuestros dioses, no sólo alimenten á los pobres, sino también á los nuestros, á quienes nosotros dejamos sin socorro alguno.»

8.—Tácito dice que Nerón echó sobre los cristianos el crimen de haber incendiado á Roma. «Para apaciguar estos rumores trató como culpables y sometió á las torturas más atroces á una clase de hombres detestados por sus abominaciones y á los cuales el vulgo llamaba cristianos; este nombre les viene de Cristo, quien, bajo Tiberio, fué entregado al suplicio por el procónsul Poncio Pilatos; reprimida un instante esta execrable superstición, desbordóse de nuevo no sólo en Judea, donde tuvo su origen, sino en la misma Roma, donde todo cuanto el mundo encierra de infamias y de horrores afluye y tiene partidarios; se cogieron primero á aquéllos que declaraban ser cristianos y, por las revelaciones de éstos, á otra infinidad que estaban menos convictos de incendio que de odio hacia el género humano.» También se censuraba amargamente á los judíos de vivir sólo para ellos y odiar al resto de los hombres; Lasaulx manifiesta cuán profundamente arraigada estaba esta manera de ver entre los romanos, citando á este propósito textos de Suetonio y de Plinio el Joven; *ibidem* aserciones muy exactas sobre la intolerancia propia de las religiones monoteístas y las extrañas á griegos y romanos, pues desde su principio el cristianismo, principalmente, se mostró perseguidor. Gibbon coloca entre las principales causas de la rápida propagación del cristianismo el celo intolerante de la fe no menor que la esperanza en otro mundo.

9.—Como detalle interesante diremos que en la ortodoxia manometana se ha recurrido á los átomos para hacer más inteligible la creación trascendente por un dios colocado fuera del mundo.

10.—Los neoplatónicos exaltados, tales como Plotino y Porfiro, eran ardientes adversarios del cristianismo, contra el cual Porfiro escribió quince libros; pero en el fondo eran también los que más se acercaban á dicha religión, y está fuera de duda que han influido en el desarrollo de la filosofía cristiana; más lejanos estaban Galeno y Celso (este último platónico y no epicúreo, como se creyó primero) y mucho más escépticos de la escuela de Enesidemo y los «médicos empíricos».

11.—Es muy antigua la extensión dada á los nombres de «epicúreos» y de «epicurismo» en el sentido de oposición absoluta á la teología trascendente y á la dogmática ascética; en tanto que la escuela epicúrea era de todas las escuelas filosóficas de la antigüedad aquella cuyas doctrinas estaban mejor definidas y las más estrictamente lógicas, el *Talmud* da ya el nombre de epicúreos á

los saduceos y á los librepensadores en general; en el siglo XII apareció en Florencia un partido de «epicúreos» que sin duda no merecían este nombre según la acepción rigurosa de donde esta escuela se deriva, como tampoco los epicúreos á quienes Dante coloca en las tumbas de fuego; por lo demás, la acepción del nombre de «estoicos» se interpreta también de un modo análogo.

12.—Renan manifiesta cómo la interpretación más abstracta de la idea de Dios, favoreció principalmente la polémica dirigida contra la Trinidad y la Encarnación del Verbo; Renan compara la escuela conciliadora de los «motazelitas» á la de Schleiermacher.

13.—La primera de dichas opiniones la profesaba Avicena, en tanto que, según Averroes, su verdadera opinión hubiera sido la segunda; Averroes mismo hace ya existir en la materia, «como posibilidad», todos los cambios y movimientos del mundo, particularmente el nacimiento y la destrucción de los organismos, y Dios no tiene nada más que hacer que cambiar la posibilidad en realidad; pero, á poco que se coloque en el punto de vista de la eternidad, la diferencia entre la posibilidad y la realidad desaparece y toda posibilidad se transforma en realidad en la eterna serie de los tiempos, y entonces, en el fondo, para el más alto grado de la contemplación, desaparece también la oposición entre Dios y el mundo.

14.—Esta opinión que se apoya en la teoría de Aristóteles ha sido llamada «monopsiquismo», y muestra que el alma inmortal es una sola y misma esencia en todos los seres entre los cuales se divide, en tanto que el alma animal es perecedera.

15.—La aserción, «la alquimia no ha sido nunca otra cosa más que la química», va tal vez demasiado lejos; Liebig nos induce á no confundir la alquimia con la investigación de la piedra filosofal de los siglos XVI y XVII, que no es más que una alquimia degenerada, como la manía de los horóscopos en esta misma época es sólo una astrología en estado de barbarie; únicamente la diferencia de la experimentación y de la teoría, puede esclarecer la química moderna de la alquimia de la Edad Media; á los ojos del alquimista la teoría descansa en bases inquebrantables, domina á la experimentación y, cuando ésta da un resultado inesperado, hay que ingeniar para adaptarlo á la teoría, cuyo principio se da *a priori*; así, la alquimia, no se preocupa más que de los resultados presu-  
dos y piensa muy poco en la investigación libre; algo de esto ocu-

rre también en la química moderna, donde la experimentación sufre más ó menos el yugo de las teorías generales no ha mucho omnipotentes y hoy no tan poderosas; sea como quiera, la experimentación constituye la base de la química moderna; en la alquimia la experimentación era esclava de la teoría aristotélica y escolástica; la alquimia y la astrología tenían á veces una forma científica que consistía en la demostración lógica de algunas nociones sobre la naturaleza y las relaciones mutuas de todos los cuerpos; estas nociones eran sencillas, pero su combinación podía dar los resultados más variados.

16.—Daremborg manifiesta que la importancia médica de Salerno es anterior á la influencia árabe y data probablemente de la antigüedad; sea lo que quiera, la escuela de Salerno adquiere un gran impulso gracias á la protección que le concedió Federico II.

17.—La aserción de que Averroes, el emperador Federico II ó cualquier otro audaz librepensador, apellidaron á Moisés, Jesucristo y Mahoma los «tres impostores», parece haber sido una calumnia de la Edad Media y una invención propia para hacer sospechosos y detestables á los librepensadores; más tarde se imaginó un libro para acreditar la frase fabulosa relativa á los tres impostores y un gran número de librepensadores fueron acusados de haber escrito una obra que no existía; en fin, el ardor con que se discutió la existencia de este libro determinó á los industriales literarios á componer algunos que no tuvieron éxito.

18.—Hammer se adhiere á la opinión que divide á esos sectarios en impostores é imbéciles y no ve en los jefes más que fríos calculadores, una incredulidad absoluta y un espantoso egoísmo; sin duda las referencias permiten formular este juicio; sin embargo, es preciso saber distinguir en las informaciones la manera con que una ortodoxia triunfante se conduce de ordinario con las sectas vencidas; aparte de las calumnias inventadas por la maldad, hay en esta opinión lo que se llama «hipocresía» en la vida de los individuos; una devoción ostentosa es para el pueblo ó bien una verdadera santidad, ó una infame disimulación encubriendo los excesos más vergonzosos; la delicadeza psicológica, que en una mezcla de sentimientos verdaderamente religiosos sabe distinguir la parte que corresponde al brutal egoísmo y á los apetitos viciosos, es poco comprendida por el vulgo cuando aprecia semejantes fenómenos. Hammer expone también su opinión personal sobre la cau-

sa psicológica de la secta de los Asesinos: «Entre todas las pasiones que han movido la lengua, la pluma y la espada, volcado los tronos y derribado los altares, la primera y más poderosa de todas es la ambición; el crimen la complace como medio y la virtud como máscara, nada hay sagrado para ella y, á pesar de esto, se acoge preferentemente, como asilo más seguro, á lo que la humanidad tiene más santo, á la religión; así, la historia de las religiones no es en parte alguna más tempestuosa ni más sangrienta que allí donde la tiara se une con la diadema, recibiendo así más fuerza que la que comunica. ¿Pero dónde encontrar un clero que no sea ambicioso y cómo la religión puede ser para la humanidad la cosa más sagrada cuando sus más altos ministros sólo hallan en ella medios que sirvan á sus ambiciones? y por qué la ambición es una pasión tan frecuente y tan funesta que no llega más que por un camino erizado de obstáculos y peligros á esa vida de goces, considerada como fin por todos los egoístas? Es evidente que á menudo, y particularmente en las grandes crisis de la humanidad, á la ambición se une casi siempre la persecución de un ideal en parte irrealizable y en parte personificado en el jefe que, por su estrecho egoísmo, se considera como el representante de ese ideal. Tal es también la razón por la cual la ambición religiosa se manifiesta tan frecuentemente; por el contrario, la historia ofrece pocas veces ambiciosos que, sin ser creyentes, empleen la religión como principal palanca de su poder. Estas reflexiones son aplicables también á los jesuitas, quienes, en determinados períodos de su historia, están por cierto muy cercanos de la secta de los Asesinos, tal como la concibe Hammer, pues si estuviesen animados por un verdadero fanatismo, hubieran fundado su poder en el espíritu de los creyentes. Hammer tiene razón comparándoles con los Asesinos, pero cuando considera á los regicidas de la revolución francesa como dignos satélites del «Viejo de la montaña», prueba con qué facilidad la manía de las generalizaciones puede hacer desconocer la verdad en los fenómenos históricos; en todo caso, el fanatismo político de los terroristas franceses era, en su conjunto, muy sincero y estaba exento de hipocresía.

19.—Prantl encuentra sólo en la escolástica teología y lógica «sin filosofía alguna»; no es menos cierto que los diferentes períodos de la escolástica se distinguen unos de otros por la cantidad siempre creciente de los materiales intelectuales. Ueberweg pudie-

ra no tener razón al admitir tres períodos en la adaptación de la filosofía de Aristóteles á la doctrina de la iglesia: 1.º, adaptación incompleta; 2.º, adaptación completa, y 3.º, la adaptación disolviéndose por sí misma.

20.—Kant habla de la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios y muestra que la existencia no es por lo común un atributo real, es decir, que no es una idea de algo que pueda añadirse á la idea de una cosa; así, lo real no contiene (en su idea) más que la simple posibilidad, y la realidad expresa la existencia como objeto de la misma cosa de la que no tiene más que la idea en la posibilidad puramente lógica; para explicar esta correlación Kant emplea el siguiente ejemplo: «100 pesetas reales no contienen más que cien pesetas posibles; estas últimas expresan la idea y las primeras el objeto y su posición en sí; pero si el objeto encerrara más que la idea, mi idea sería incompleta y por lo tanto inaplicable; sin embargo, desde el punto de vista de mi situación pecuniaria, hay más en cien pesetas reales que en la idea ó posibilidad de cien pesetas, porque en realidad el objeto no está sólo contenido analíticamente en mi idea, sino que también se añade sintéticamente á ella, la cual no es más que una determinación de mi pensamiento, sin que por esta existencia, fuera de mi idea, la idea de las cien pesetas se aumente por nada del mundo.» Con el ejemplo de un bono del Tesoro trata de aclarar la cuestión en lo que, además de la posibilidad puramente lógica de las cien pesetas ficticias, se hace intervenir aún la consideración de la probabilidad que resulta del conocimiento parcial de las condiciones propias que influyen en el pago real de las cien pesetas; estas condiciones, parcialmente reconocidas, forman lo que Ueberweg llama la posibilidad real; en esto se halla de acuerdo con Trendelenburg; la apariencia de una relación problemática entre el bono del Tesoro y la suma que representa nace aquí únicamente de que referimos al primero la relación que establece nuestro espíritu entre la existencia real de las condiciones y la existencia, que también será real en un momento ulterior, de lo que se ha convenido.

21.—La definición completa del alma, según la traducción de Kirchmann, es: «El alma es la primera realización acabada de un cuerpo natural, teniendo vida en potencia y poseyendo órganos»; la acompañan excelentes esclarecimientos; sin embargo, cuando Kirchmann dice que esta definición del alma no es tal en

el sentido moderno de la palabra, sino sólo una definición de la fuerza orgánica que el animal y la planta poseen como el hombre, no es exacto, porque Aristóteles comienza por declarar que quiere dar una definición general del alma y por lo tanto una definición que comprenda todas las clases de almas; pero Aristóteles no quiere, como Kirchmann entiende, darnos sólo la idea de una especie de alma común á todos los seres animados, sino una al lado de la cual parte de esos seres puedan tener otra clase de alma no comprendida en la definición; por el contrario, la definición ha de abrazar el alma humana toda entera con sus facultades superiores así como el alma vegetal, pues, según la concepción de Aristóteles, el cuerpo humano está formado, como organismo, por un alma razonable que constituye la acción de este cuerpo, conteniendo simultáneamente las facultades de un orden inferior, aunque no se pueda poner esta concepción de acuerdo con una parte de los sistemas modernos de psicología, que sólo atribuyen al alma las funciones conscientes, no nos es posible considerar esta definición del alma como simplemente fisiológica; Aristóteles, en esto más sensato que muchos escritores modernos, hace, hasta en el acto de pensar, cooperar á la razón bajo la forma sensible producida por la imaginación.

22.—Dice Fortlage: «La cantidad negativa de un sér inmaterial que gobernase la esfera de los sentimientos externos, fué determinada por Aristóteles con una palabra enigmática y equívoca que por no decir nada parece que expresa algo profundo.» Ciertamente que con su «entelequia» Aristóteles da á nada la apariencia de alguna cosa; esta censura alcanza no sólo á la idea de alma, sino también á toda la teoría aristotélica de la posibilidad y de la realidad; cada cosa tomada en sí es una entelequia, y cuando se coloca un objeto al lado de su entelequia se comete una pura tautología, pues el alma en este caso está absolutamente como en todos los otros; el alma del hombre es, según Aristóteles, el hombre; esta tautología no alcanza en el sistema una importancia mayor que si: 1.º, se opone al hombre real y acabado la imagen aparente y engañosa del cuerpo como de un hombre sencillamente posible, y si, 2.º, el sér real y acabado se confunde después con la parte esencial é inteligible del sér; además, Aristóteles no ha fijado en su idea del alma «la cantidad negativa de un principio inmaterial» más que en la idea de forma; ésta fué la doctrina neoplatónica de lo suprasen-

sible que introduce el misticismo en la idea de la entelequia, donde se halla por cierto un terreno muy favorable para su desarrollo.

23.—Véase la traducción de Kirchmann: «Por otra parte, el sér que tiene la vida en potencia no es el que ha perdido su alma, sino el que la posee; hay que decir más bien que la semilla y el fruto tienen tal cuerpo en potencia.» Aquí, Aristóteles, trata de prevenir la objeción muy justa de que, según su sistema, todo hombre debería nacer de un cadáver, al cual vendría á unirse la entelequia; puede seguramente afirmar con razón que el cadáver no se prestaría á tal cosa, porque ya no constituye un organismo perfecto; por lo demás cabe preguntarse si Aristóteles habrá llevado tan lejos su pensamiento; pero entonces no se podría citar caso alguno donde el cuerpo vivo «en potencia» fuera distinto del cuerpo vivo realmente, y por eso Aristóteles recurre á la semilla y al fruto; parece que la oposición por él establecida encuentra aquí una aparente justificación, pero no es más que una apariencia, porque la semilla y el fruto también están ya animados y tienen una forma perteneciente á la esencia del hombre. Sin embargo, si se quiere decir, tomando la distinción de la forma y de la materia en el sentido relativo indicado por el texto, que: el embrión tiene cierta forma y por lo tanto la entelequia del embrión, pero que relativamente al hombre completamente desarrollado no es más que posibilidad y por lo tanto materia, eso sería plausible para quien no considere más que los extremos sin parar casi la atención en el acto de la realización; en fin, si se detiene uno á considerar esto último y sigue al detalle sus aplicaciones, esta fantasmagoría se pierde en la nada, porque no es probable que Aristóteles haya querido decir que un hombre joven es un cuerpo de un hombre maduro porque existe en él la posibilidad.

24.—Sin duda la Iglesia combatió la separación del *anima rationalis* de las facultades inferiores del alma; lo contrario fué también erigido en dogma en el concilio de Viena el año 1311; pero se veía renacer sin cesar la teoría más cómoda y más conforme con las ideas de Aristóteles.

25.—La prueba de la correlación entre la propagación de la lógica bizantina en Occidente y el creciente predominio del nominalismo es uno de los más importantes descubrimientos hechos por Prantl; si éste designa la dirección de Occam, no con la palabra «nominalismo», sino con la de «terminismo» (del *terminus* lógico,

principal instrumento de dicha escuela), su pensamiento no puede ser una ley para nosotros, que apenas si tratamos de este asunto; en nuestra opinión el nominalismo sólo representa, provisionalmente y en su sentido más lato, la oposición formada contra el platonismo por los filósofos que no admiten que las *universales* sean cosas: cierto que para Occam no son «nombres», sino «términos» que representan las cosas, á las cuales se las llama ideas; el *terminus* es uno de los elementos del juicio formado por el espíritu, no existe de ningún modo fuera del alma; pero tampoco es puramente arbitrario como la palabra por la cual puede ser expresado; nace en virtud de una necesidad natural de las relaciones del espíritu con las cosas.

26.—La libertad del pensamiento sólo se reclama para las proposiciones filosóficas (véase en el siguiente capítulo las observaciones acerca de la doble verdad de la Edad Media); pero como en el fondo de la teología no abraza más que el dominio de la fe y no el de la ciencia, la libertad se reivindica también para el pensamiento científico.

27.—Occam no desconoce el valor de las proposiciones generales; hasta dice que la ciencia tiene relación con las *universales* y no directamente con las cosas individuales; pero que no tiene relación con las universales propiamente dichas, y sólo ve en éstas la expresión de los individuos que las comprenden.

28.—Según Prantl no se repetiría bastante que «el renacimiento data en realidad, en lo que concierne á la filosofía antigua (las matemáticas y las ciencias naturales), del siglo XIII, con la publicación de las obras de Aristóteles y de la literatura árabe.

29.—«El movimiento intelectual del noreste de Italia, Bolonia, Ferrara y Venecia, se une por completo al de Padua; las universidades de Padua y Bolonia no son realmente más que una, por lo menos para la enseñanza filosófica y médica; eran los mismos profesores los que casi todos los años emigraban de una á otra parte para obtener un aumento de honorarios; Padua, por otra parte, no es más que el barrio latino de Venecia; todo cuanto se enseñaba en Padua se imprimía en Venecia.» Renan.

30.—En el último capítulo (XIV) se trata de la sumisión á los mandatos de la Iglesia; ningún argumento natural se aduce en favor de la inmortalidad que, por lo tanto, descansa únicamente en la revelación.

31.—Dice Humboldt en el *Cosmos*: «Es una opinión errónea y por desgracia aún muy extendida que Copérnico, por timidez y miedo á las persecuciones clericales, dió el movimiento planetario de la tierra y la posición del sol, centro del sistema planetario, como una simple hipótesis que permitía calcular cómodamente las órbitas de los cuerpos celestes, pero sin que fuera verdad ni tuviera razón de ser.» Efectivamente, estas palabras se leen en el prólogo anónimo con que principia la obra de Copérnico y que se titula: *De hypotesibus hujus operis*; pero las aserciones del prólogo, completamente ajenas de Copérnico, están en plena contradicción con la dedicatoria al Papa Pablo III; el autor del prólogo es, según Gassendi, Andrés Osiandez, y no como dice Humboldt «un matemático que vivía entonces en Nuremberg, sino el célebre teólogo luterano»; la revisión astronómica de la impresión la hizo sin duda Juan Schoner, profesor de Matemáticas y Astronomía en Nuremberg; éste y Osiander fueron encargados por Rhaeticus, profesor de Wittemberg y discípulo de Copérnico, del cuidado de la impresión, pareciéndoles Nuremberg más «conveniente» que Wittemberg para la publicación de la obra. En todas estas circunstancias es probable que sobre todo se tratara de lisonjear á Melanchthon, gran amante de la astronomía y de la astrología, pero también uno de los adversarios más obstinados del sistema de Copérnico; en Roma se era entonces más tolerante, siendo menester la intervención de los jesuitas para quemar á Jordano Bruno y entablar el proceso de Galileo; con relación á esto, Franck, en su estudio sobre el *Galileo* de Martín, observa: «¡Cosa extraña!, el doble movimiento de la tierra había sido ya enseñado en el siglo xv por Nicolás de Cus y esta proposición no le impidió llegar á ser cardenal. En 1533, un alemán llamado Widmannstadt sostuvo la misma doctrina en Roma en presencia del Papa Clemente VII, y el soberano pontífice, atestiguando su satisfacción, le regaló un hermoso manuscrito griego. En 1543, otro Papa, Pablo III, aceptó la dedicatoria de la obra en que Copérnico desarrollaba su sistema. ¿Por qué, pues, Galileo, setenta años después encontró tanta resistencia y levantó tantas iras contra él?» Franck hace resaltar juiciosamente el contraste; no obstante, su solución es muy desdichada cuando hace estribar la diferencia en que Galileo no se contenta con abstracciones matemáticas, sino que, echando una desdeñosa mirada á las teorías de Keplero, apela á la observación, al experimento y al tes-

timonio de los sentidos. En el fondo, Copérnico, Keplero y Galileo, á pesar de todas sus diferencias de carácter y de talento, estuvieron animados del mismo ardor por el desarrollo de la ciencia, por el progreso y en la ruina de las preocupaciones que fueron sus obstáculos, así como en la destrucción de las barreras que separaban el mundo sabio de la opinión popular; no podemos resistir al deseo de copiar el siguiente párrafo del *Cosmos* de Humboldt, que honra á su autor: «El fundador de nuestro sistema actual del mundo era quizá más notable por su valor y por la firmeza de su carácter que por su ciencia; merecía muy mucho el bellissimo elogio que le dedica Keplero al nombrarle en su introducción á las tablas rodolfinas, hombre de espíritu independiente: «Fué un hombre de gran genio y, detalle importante cuando se trata de combatir preocupaciones, de una notable independencia de espíritu.» Cuando en su dedicatoria al Papa, Copérnico describe cómo ha nacido su obra, no teme llamar «cuento absurdo» la opinión extendida hasta entre los teólogos, de que la tierra está inmóvil en el centro del universo, y trata de estúpida semejante idea, «frívolas habladurías, desprovistas de toda noción matemática, se permiten enunciar un juicio acerca de su obra desnaturalizando intencionadamente un pasaje cualquiera de la Sagrada Escritura; él despreciaría un ataque tan imprudente».

32.—A este propósito séanos permitido añadir una nota relativa á Copérnico y á Aristarco de Samos; no es inverosímil, según Humboldt, que Copérnico conociese la opinión de Aristarco, pero se refiere expresamente á dos párrafos de Cicerón y Plutarco que le condujeron á reflexionar sobre la movilidad de la tierra; Cicerón refiere la opinión de Hicetas de Siracusa y Plutarco la de los pitagóricos Ekfan y Heraclido; resulta, pues, de las declaraciones mismas de Copérnico, que la idea primera de su sistema la entrevió en los sabios de la antigüedad griega; pero no cita en parte alguna á Aristarco de Samos.

33.—Esta definición, ya utilizada por los filósofos árabes, entre la intención moral de la Biblia y su lenguaje apropiado á las ideas de la época, se encuentra en la carta que Galileo escribió á la gran duquesa Cristina: «No hay que emplear á la ligera el testimonio de la Sagrada Escritura en conclusiones puramente naturales, que se pueden obtener con el auxilio de una experiencia juiciosa y demostraciones irresistibles.»

34.—En este concepto, el juicio abrumador de Liebig no puede ser atenuado por réplica alguna, pues los hechos están harto probados. El diletantismo más frívolo en sus propios ensayos relativos á la ciencia de la naturaleza, la ciencia rebajada á una hipócrita adulación cortesana, la ignorancia ó el menosprecio de los grandes resultados científicos alcanzados por los Copérnico, Keplero y Galileo (que no habían atendido la *Instauratio magna*), una polémica llena de acrimonia y un injusto desprecio de los sabios que le rodeaban, tales como Gilbert y Harvey, he aquí hechos que muestran el carácter científico de Bacon bajo un aspecto tan desfavorable como lo era su carácter político y personal, de tal suerte que la opinión de Macaulay, combatida con justicia por Kuno Fischer, no es ya sostenible. Otro es el juicio acerca del método de Bacon; aquí Liebig ha ido más allá de lo debido, aunque sus observaciones críticas sobre la teoría de la inducción contienen detalles preciosos para una teoría completa del método en el estudio de la ciencia de la naturaleza. Un hecho que sugiere serias reflexiones es que lógicos juiciosos é instruidos, tales como W. Herschel y Stuart Mill, reconocen aún la teoría de la inducción de Bacon como la base primera, aunque incompleta, de su propia teoría; cierto que en estos últimos tiempos se recuerdan con mucha razón á los lógicos precursores de Bacon, tales como Leonardo de Vinci, Luis Vives y, sobre todo, á Galileo; no obstante, hay que guardarse de toda exageración y no decir, por ejemplo, como Franck: «El método de Galileo, anterior al de Bacon y Descartes, es superior á ambos.» No se ha de olvidar tampoco que la gran reputación de Bacon no es hija de un error histórico cometido después de su muerte, sino que viene directamente de sus contemporáneos por una tradición no interrumpida, como se puede inferir de la extensión y profundidad de su influencia, la cual, á pesar de todos los puntos débiles de su doctrina, ha sido favorable al progreso y á las ciencias de la naturaleza; el estilo ingenioso de Bacon y los rasgos de genio que se hallan en sus obras, pueden haber sido realizados por el prestigio de su rango y por el hecho de que tuvo el honor de ser el verdadero intérprete de su tiempo; pero desde el punto de vista histórico su mérito no ha disminuído tampoco.

35.—Véase el párrafo siguiente, al fin de la parte fisiológica: «Galeno dice del alma del hombre: Estos espíritus son ó el alma ó un instrumento inmediato de ella, esto es ciertamente verdadero y

su luz sobrepaja á la del sol y á la de todas las estrellas; lo que hay más maravilloso es que á esos espíritus se mezcla en los hombres piadosos el espíritu divino mismo, que con su luz divina les hace todavía más brillantes para que su conocimiento de Dios sea más luminoso, más sólido su amor y su fervor á Dios más ardiente; cuando por el contrario ocupan los diablos los corazones, perturban con su aliento el corazón y el cerebro, impiden razonar, producen furoros manifiestos é impulsan á los actos más crueles.»

36.—Montaigne es á la vez uno de los más temibles adversarios de la escolástica y el fundador del escepticismo francés. Los franceses famosos del siglo xvii, tanto amigos como enemigos, sufrieron casi todos su influencia, llega hasta Pascal y á los solitarios de Port-Royal aunque fueron contrarios á su concepción del mundo un tanto frívola.

37.—La obra de Jerónimo Rozarius, aunque anterior á los *Ensayos* de Montaigne, permaneció cien años sin publicarse; es notable por su tono grave y acerbo y porque puso adrede de manifiesto las cualidades de los animales, que prueban que poseen las facultades superiores del alma que habitualmente se les niega; el autor opone los vicios de los hombres á las virtudes de los brutos; no es, pues, de admirar que ese manuscrito, aunque de un eclesiástico amigo del papa y del emperador, haya tenido que esperar tanto tiempo su publicación.

38.—«Es error pensar que el alma da movimiento y calor al cuerpo.» «¿Qué diferencia hay entre el cuerpo vivo y el cadáver?» *Passiones animæ.*

39.—Esto resulta de un párrafo de su *Discurso acerca del método*: «Y, aunque mis especulaciones me agradaron mucho, he creído que había también otras que agradarían más; pero así que hube adquirido algunas nociones generales de física, y que, tropezando con diversas dificultades, observé á dónde pueden conducir y cuánto difieren de los principios que se han utilizado hasta el presente, he creído que no debía ocultarlas sin pecar contra la ley que nos obliga á procurar el bien general de todos los hombres; porque todo ello me ha hecho ver que es posible llegar á conocimientos que sean útiles para la vida, y que, en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede dar otra práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos



que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios de los artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera en todos los usos para que son adecuados, haciéndonos así dueños y poseedores de la naturaleza.»

40.—Se ha hablado en diversos sentidos del carácter personal de Descartes; se ha inquirido principalmente si su vivo deseo de pasar como autor de grandes descubrimientos, y sus celos de otros eminentes matemáticos y físicos, no le han llevado más allá de los límites de la lealtad; véase á Whewell á propósito de las acusaciones lanzadas contra aquél de haber utilizado la ley de la refracción de Snell callando el nombre de su autor, y las acerbas observaciones en sentido opuesto de Buckle, quien, por lo demás, exagera en muchos conceptos la importancia de Descartes; á esto se refieren su disputa con el gran matemático Fermat, sus juicios injustos y desdeñosos sobre la teoría del movimiento de Galileo, su tentativa de atribuirse, fundándose en una afirmación notable pero poco clara, la originalidad del gran descubrimiento de Pascal relativo á la rarefacción del aire cuando se asciende á las montañas, etc., etc.; esos son los problemas para cuya solución no tenemos datos bastantes; si el temor al clero le llevó á retractarse de sus propias opiniones, esto es un hecho de otro género; pero cuando Buckle, siguiendo á Lermínier, compara á Descartes con Lutero, es preciso poner en evidencia el gran contraste que existe entre el reformador alemán que lleva la sinceridad hasta el último extremo y Descartes eludiendo hábilmente al enemigo y no atreviéndose á decidirse abiertamente en la lucha entre la libertad de pensamiento y la manía de las persecuciones; Descartes, violentando sus convicciones, moldea sus doctrinas á gusto de la ortodoxia católica y, á lo que parece, hace lo posible por acomodarse al sistema de Aristóteles; este hecho indudable está confirmado en los párrafos siguientes de su correspondencia: á Marsena: Descartes condena un libro de Galileo, suponiéndose que es á causa del movimiento de la tierra, y declara que su propia obra está estropeada: «Está de tal suerte ligada con todas las partes de mi tratado que no podría separarla sin hacerla defectuosa; pero como no quiero por nada del mundo que salga de mí una frase que tenga la menor palabra que merezca la desaprobación de la Iglesia, prefiero suprimirla á desfigurarla.» Al mismo «Usted sabe, sin duda que Galileo ha sido apercibido hace poco por los inquisidores de la fé, y que su opinión, tocante al movi-

miento de la tierra, la han condenado como herética; no diré que todas las cosas que explico en mi tratado, entre las cuales apunto también esta opinión del movimiento de la tierra, dependan de tal modo unas de otras que baste saber que hay una que sea falsa para conocer que todas las razones que empleo no tengan ya fuerza alguna, y, aunque pienso que están apoyadas en demostraciones ciertas y evidentes, no quiero sostener nada contra la autoridad de la Iglesia; sé muy bien que pudiera decirse que todo cuanto los inquisidores de Roma han decidido no es por eso artículo de fe, pero no soy tan amante de mis pensamientos que intente utilizarme de tales excepciones para sostenerlos, y deseo vivir tranquilo y continuar mi acostumbrada vida tomando por divisa: *Bene vixit qui bene latuit*, que mucho más me satisface librarme de todo temor que adquirir conocimientos que no deseo y que me harían perder el tiempo y el trabajo que empleo en redactar mis escritos.» Hacia el fin de la misma carta se dice por el contrario: «No pierdo por completo la esperanza de que se llegue también á los antipodas, que fueron condenados otras veces, y que mi mundo salga á flote con el tiempo, en cuyo caso tendría necesidad yo mismo de valerme de mis propios razonamientos.» Esto no deja nada que desear en punto á claridad; Descartes no se permitía utilizar su inteligencia, y, por lo tanto, se decidió á emitir una nueva teoría para evitar un conflicto flagrante con la Iglesia.

## NOTAS DE LA TERCERA PARTE

1.—Gassendi es seguramente (lo que no se dijo con bastante claridad en la primera edición de mi *Historia del Materialismo*) un precursor de Descartes é independiente de Bacon de Verulamio. Descartes, que apenas reconocía el mérito de otro, consideraba á Gassendi como una autoridad en las ciencias de la naturaleza, y es muy verosímil que conociera las *Exercitationes paradoxicae* y que supiese por la tradición oral el contenido de los cinco libros quemados, algo más de lo que sabemos hoy por el índice de materias; es verdad que más tarde, cuando por temor á la Iglesia Descartes imaginó un mundo cuyas bases eran distintas de las del sistema de Gassendi, cambió de tono respecto á este último, sobre todo así que fué un grande hombre y trató de conciliar la ciencia con la doctrina de la Iglesia. Por una concepción más exacta de las relaciones que existían entre Gassendi y Descartes, el derecho del primero á ser considerado como autor de una concepción del universo, que aun tiene partidarios en nuestros días, se hace más evidente. Cuanto más se estudia á Descartes más se adquiere la convicción de que desarrolló y propagó teorías materialistas; Voltaire declara que conoció bastantes personas á quienes el cartesianismo condujo á negar á Dios! No se comprende que Schaller haya podido colocar á Hobbes antes de Gassendi; sin duda aquél nació antes que éste, pero su desarrollo intelectual se efectuó muy tarde, en tanto que el de Gassendi fué muy precoz; además, durante su estancia en París, Hobbes desempeñó el papel de discípulo de Gassendi, sin contar que éste hacía ya mucho tiempo que tenía publicados sus trabajos literarios.

2.—Naumann no tiene razón al decir que «la teoría atomística de la química no tiene nada de común con la de Lucrecio y Demócrito»; la continuidad histórica que demostraremos en el transcurso de nuestra obra es ya un rasgo común, á pesar de la diferen-

cia que separa el resultado definitivo de los primeros desarrollos de la doctrina; las dos teorías tienen, además, otro punto común que Fechner declara de la más alta importancia, que es admitir moléculas distintas; si esto no es un punto tan esencial para el químico como para el físico, no deja de tener menos importancia, tanto más grande cuanto que se esfuerzan precisamente, de acuerdo con Naumann, en explicar los fenómenos químicos según los hechos de la física. No es tampoco exacto que antes de Dalton nadie haya demostrado con hechos los derechos y la utilidad del atomismo; inmediatamente después de Gassendi, Boyle hizo esta demostración para la química y Newton para la física, y, si no lo hicieron en el sentido actual de la ciencia, no ha de olvidarse que la teoría de Dalton misma ha pasado hoy; Naumann tiene razón al exigir que antes de negar el actual atomismo se comience por conocerle, y también pudiera pedirse que antes de negar el parentesco del atomismo antiguo con el moderno se conocieran no sólo los hechos de historia natural sino á la vez los hechos históricos.

3.—*De vita et moribus Epicuri*: «Sólo digo que si Epicuro asistió á algunas ceremonias religiosas de su país, que desaprobaba en el fondo de su corazón, su conducta fué hasta cierto punto excusable; asistió, en efecto, porque el derecho civil y el orden público exigían esto de él, y las desaprobaba porque nada obliga al alma del sabio á pensar como el vulgo; en su fuero interno no dependía más que de sí mismo y exteriormente estaba ligado por las leyes de la sociedad humana, pagando así al propio tiempo lo que debía á sí mismo... El papel de la filosofía consistía entonces en pensar como un número reducido de personas y hablar y hacer como la multitud.» La última frase pudiera aplicarse á la época de Gassendi más bien que á la de Epicuro, pues éste gozaba y usaba ya de una gran libertad en la enseñanza y la palabra. Hobbes afirma que la obediencia á la religión del Estado implica el deber de no contradecir sus doctrinas; en su conducta se conforma á sus palabras; pero no tuvo escrúpulo en derribar los fundamentos de la religión en cuantos sabían sacar conclusiones lógicas; el *Leviathan* apareció en 1651 y la primera edición *De vita et moribus Epicuri* en 1647; pero aquí la prioridad de ideas no tiene importancia alguna; era el espíritu de la época, y, en estas cuestiones generales, allí donde no se trataba de matemáticas ni de ciencias naturales, Hobbes estaba resuelto mucho tiempo antes de unirse á Gassendi.

4.—Observemos el tono solemne con que al fin del prólogo de su *De vita et moribus Epicuri* Gassendi hace reservas en favor de la doctrina de la Iglesia: «En religión tengo la opinión de mis mayores, es decir, la religión católica, apostólica, romana, cuyos decretos he defendido y defenderé siempre, sin que discursos de sabios ni de ignorantes me separen de ella.»

5.—Al final del prólogo *De vita et moribus Epicuri*: «Ya tienes en tu poder dos efigies, una hecha según un camafeo y otra que me proporcionó durante mi residencia en Louvain el ilustre Eryceus Puteamus, que la publicó también en sus cartas con esta explicación laudatoria: «Contempla, amigo mío, el alma del grande hombre que alienta en estos rasgos; es Epicuro, con su rostro y su mirada; contempla esta imagen digna de atraer la atención de todo el mundo.» El otro es un diseño de la estatua colocada en Roma cerca de los jardines del palacio de los Lodovigi, que me envió nuestro amigo Naudé (la misma que se publicó en la disertación de Gerónimo Rorarius); este dibujo lo hizo Enrique Howen, pintor de la casa de dicho cardenal; inserta el retrato que prefieras, porque ya ves que ambos se parecen; yo recuerdo, además, que los dos concuerdan con otro retrato de Epicuro que se conserva en la rica morada del ilustre Gaspar Monconis Liergues, juez de Lyon.»

6.—Al parecer, la prioridad de esta reflexión pertenece á Kant, quien dice: «Por ese yo, ó él, ó eso (la cosa) que piensa, no representa más que un sujeto trascendente de los pensamientos =  $x$ , que sólo es conocido por sus atributos, á saber, sus pensamientos, y del cual separadamente no podemos tener jamás la menor idea.» Grande es, sin embargo, el mérito del razonamiento de Lichtenber, que hace evidente la afirmación subrepticia del sujeto de la manera más simple sin el apoyo de sistema alguno. Decimos de pasada que el primer ensayo para probar la existencia del alma por medio de la duda (ensayo que se asemeja muchísimo al «Cogito, ergo sum») es debido á San Agustín, Padre de la Iglesia, quien argumenta así en el libro X. *De Trinitate*: «Quien duda, vive puesto que duda, recuerda los motivos de su duda y comprende al dudar que duda.» Descartes, á quien se llamó la atención sobre la semejanza de este párrafo con su principio, parece que no le conocía anteriormente y confiesa que San Agustín ha querido realmente probar de este modo la certidumbre de nuestra existencia; en cuanto á él—añade—ha empleado esta argumentación para de-

mostrar que el yo que piensa es una substancia inmaterial; así Descartes dió como invención personal lo que es un plagio manifiesto.

7.—Dudo mucho, sin embargo, de que la exposición de Ueberweg sea exacta; quizá descansa en parte sobre una mala inteligencia; dice de Gassendi: «Su atomismo tiene más vida que el de Epicuro; los átomos poseen, según Gassendi, fuerza y aun sensibilidad; del mismo modo que la vista de una manzana decide al niño á separarse de su camino para aproximarse al árbol, así la piedra lanzada es contreñida por la atracción de la tierra á dejar la línea recta para volver al suelo.» Me parece erróneo atribuirle la opinión que concede la sensibilidad á los átomos como yo admití en la primera edición de este libro; al revisar hoy mi trabajo me veo en la imposibilidad de suministrar la prueba; el error parece provenir de que en realidad, Gassendi, á propósito de la difícil cuestión de cómo lo *sensible* puede salir de lo *insensible*, va más allá que Lucrecio en punto tan importante; siento no poder citar aquí más que á Bernier, no tener á mano las obras completas de Gassendi ni que la impresión de mi libro pueda aplazarse hasta haberlas revisado; en el pasaje indicado se lee: «En segundo lugar (en el número de los argumentos que Lucrecio no ha empleado, pero de los cuales, según Gassendi, hubiera podido servirse), que toda clase de semilla está animada y que no sólo los animales que nacen de la cópula, sino aquellos mismos que se engendran de la podredumbre, están formados de pequeñas moléculas seminales que han estado reunidas y formadas ó desde en principio del mundo ó después, no pudiendo en absoluto decirse que las cosas sensibles se hacen de las cosas insensibles, sino más bien que son cosas que aunque efectivamente no sientan, son, sin embargo, ó contienen, en efecto, los principios del sentimiento, así como los principios del fuego están contenidos y ocultos en las vetas del pedernal ó en cualquiera materia grasa.» De este modo Gassendi admite, aquí por lo menos, la posibilidad de que gérmenes orgánicos susceptibles de experimentar sentaciones existan desde el principio de la creación; pero estos gérmenes, á pesar de su origen (irreconciliable con la cosmogonía de Epicuro), no son átomos sino reuniones de átomos, aunque de especie más simple; no había, pues, razón en explicar como un efecto puramente intelectual el movimiento del niño que ve una manzana, debiendo interpretarse como un proceso más complejo de la atracción que se produce paralelamente en virtud de leyes

físicas; no obstante, cabe preguntar á Gassendi si con esto ha desarrollado el materialismo con tanta lógica como Descartes en las *Passiones animæ* ó si se reduce todo á la presión y al choque de los corpúsculos.

8.—Voltaire dice, en sus *Elementos de la filosofía*, de Newton que éste «sigue las antiguas opiniones de Demócrito, Epicuro y de una multitud de filósofos, rectificadas por nuestro célebre Gassendi; Newton ha dicho muchas veces á algunos franceses, que viven todavía, que consideraba á Gassendi como un espíritu tan justo como sabio y que se gloriaría de estar completamente de acuerdo con su opinión en todas las cosas de las cuales había hablado».

9.—En la primera edición añadí que dicha teoría estaba mejor aplicada á la política napoleónica; pero esta expresión pudiera inducir á error hoy que la política de la familia Bonaparte parece tener una cierta legitimidad; creo preferible decir que los principios del *Leviathan* están realmente más de acuerdo con el despotismo de Cromwell que con las pretensiones de los Estuardos, fundadas en el derecho divino y hereditario.

10.—Esta definición está más abreviada en la primera edición para hacer resaltar todo lo posible el hecho principal: la *transición de la filosofía á la ciencia de la naturaleza*; hela aquí textualmente: «La filosofía es el conocimiento adquirido por un razonamiento exacto de los efectos ó fenómenos debidos á causas ó generaciones conocidas ó que puedan conocerse»; si se quiere estudiar más minuciosamente el método indicado en esta definición se verá que está en oposición flagrante con la inducción baconiana, faltando la esencia del método *hipotético-deductivo* que comienza por una teoría comprobada y rectificada con auxilio de la experiencia.

11.—Con razón Kuno Fischer y Kirchmann, al traducir este pasaje, hacen resaltar la analogía que existe entre Descartes y Bacon; pero cuando Kirchmann quiere hacer de Descartes un empírico y deducir de esta tendencia el *cogito, ergo sum* (¡como resultado de un estudio hecho sobre sí mismo!), desconoce por completo la naturaleza del método deductivo que en un terreno puede seguirse, según la experiencia, pero no en todos; Descartes mismo se manifestaba con bastante claridad acerca de este punto en el año 1637, reclamando para sus teorías físicas un valor objetivo que nunca exigió para sus especulaciones trascendentales.

12.—Es terminante el siguiente párrafo del *Discurso acerca del*

*método*: «Porque me parece que las razones se enlazan de tal modo que las últimas quedan demostradas por las primeras, que son su causa, y las primeras por las últimas, que son sus efectos, sin que se imagine que con esto se comete una falta que los lógicos denominan círculo vicioso, pues la experiencia da como evidentes la mayor parte de dichos efectos, y las causas de las cuales les deduzco no sirven tanto para demostrarlos como para explicarlos, sino que, por el contrario, se prueban por sí mismas.

13.—El dogma de la infalibilidad del Papa le combatió Hobbes; esta polémica es sólo una parte de la lucha sostenida contra el cardenal Bellarmin, defensor de la doctrina de los jesuitas que reivindicaba para el Papa la supremacía sobre todos los príncipes de la tierra; esta lucha prueba que Hobbes reconocía toda la gravedad y peligro que resultan de tales pretensiones, peligro que no se ha manifestado con claridad hasta nuestro tiempo.

14.—No hay que buscar en la obra de Schaller una disertación profunda acerca de este asunto; Kuno Fischer aprecia de un modo ingenioso y prudente, por lo esencial, á Hobbes desde el punto de vista de la moral y de la religión; no obstante, deduciendo exclusivamente dicha tendencia de Bacon y presentando á Descartes como su adversario, cae en un defecto propio del método hegeliano, bueno sin duda para presentar una clasificación luminosa, pero corta con frecuencia por lo sano en las cuestiones difíciles; añádase á esto que Kuno Fischer, aunque acostumbrado á apreciar sutilmente hechos semejantes, no ha reconocido la frivolidad mundana que se oculta en Descartes detrás de su sumisión respetuosa á los decretos de la Iglesia; Hobbes, respecto á la religión, era completamente hipócrita, aunque se mostraba partidario leal de la religión de sus padres frente al catolicismo, y en el mismo sentido, Mersenne y Descartes, eran también católicos más celosos que Gassendi.

15.—He aquí la fórmula que establece la unidad del Estado: «Concedo á este hombre ó asamblea mi autoridad y mi derecho de gobernarne á mí mismo con la condición de que tú delegues á ese hombre ó asamblea tu derecho de gobernarne á tí mismo.» Hablando así X, cada uno á los demás, se forma de la multitud una unidad que se llama Estado; «tal es la procreación de ese gran *Leviathan* ó, para decirlo más dignamente, del dios mortal».

16.—«Aun cuando no intervenga el Estado, es el bien del hom-

bre, según Hobbes, lo que aquél desea; la conciencia es sólo el conocimiento secreto que el hombre tiene de sus actos y palabras, y esta expresión se aplica con frecuencia á las opiniones privadas que la obstinación y la vanidad consideran como inviolables; cuando un particular se erige en juez de lo que es bueno ó malo y cree que ha obrado contra su conciencia, comete uno de los delitos más graves contra la obediencia civil.»

17.—«El temor á los poderes invisibles, sean imaginarios ó transmitidos por la historia y aceptados por el Estado, constituye la *religión*; cuando el Estado no lo sanciona, son *supersticiones*»; y añade: «cuando esos poderes son en realidad tales como los hemos recibido de nuestros antepasados, entonces es la *verdadera religión*»; pero esto no salva más que las apariencias, pues determinando el Estado únicamente qué religión se ha de seguir y estando prohibida políticamente toda resistencia, resulta que la idea de *religión verdadera* es muy relativa, tanto más cuanto la ciencia no tiene nada que decir por lo general en lo que concierne á la religión.

18.—«Esta facultad se extinguió con motivo de la torre de Babel, cuando Dios confundió la lengua de los hombres para castigarles por su soberbia.» «Dios le concedió el poder de cambiar en serpiente la vara que tenía en la mano y después en vara la serpiente.»

19.—Hobbes procede del mismo modo en lo que considera el origen de la religión, haciéndola derivar de una cualidad innata en el hombre, á saber, de la inclinación á las conclusiones prematuras; y dice inmediata y sumariamente: «la semilla natural de la religión se compone de estos cuatro puntos: el temor de las almas, la ignorancia de la causa segunda, la veneración de lo que se teme y la conversión de los hechos accidentales en pronósticos.»

20.—Véanse, entre otros, los párrafos siguientes del *Leviathan*: «Los milagros han cesado después de establecidas las leyes divinas; no estamos obligados á creer en los milagros que se cuentan; los milagros no lo son para todo el mundo.»

21.—«Los libros del Nuevo Testamento no pueden datar de una época anterior á aquella en que los jefes de la Iglesia les coleccionaron.»

22.—Aquí también se halla esta frase importantísima desde el punto de vista del método: «Los mortales reconocen que hay cosas

grandes aunque finitas porque ellos las ven así, y reconocen también que la grandeza de lo que no ven puede ser infinita; pero sólo se persuaden á la larga y después de numerosos estudios de que existe un término medio entre lo infinito y las cosas más grandes que ven y piensan.» Cuando sólo se trata de la teoría de la divisibilidad y de la relatividad de lo grande y de lo pequeño, Hobbes no se opone á que se dé á los corpúsculos el nombre de átomos; véase, por ejemplo, su teoría de la gravitación.

23.—No entra en nuestro propósito extendernos más acerca de la teoría del esfuerzo «conatus», que es la forma del movimiento que aquí se cuestiona; véase una exposición más detallada en Baumann; no creo indispensable la censura que hace contra la teoría, según la cual la sensación se reduce al esfuerzo que vuelve del corazón, porque aun cuando, al decir de Hobbes, se verificase inmediatamente una reacción contra el choque de un objeto en el primer punto en que se efectuó, esto no impediría en modo alguno la propagación del movimiento por medio de acciones y reacciones siempre nuevas en dirección del interior, donde el movimiento puede llegar á ser retrógado; imagínese, por ejemplo, una serie de bolas elásticas colocadas en línea recta:  $a, b, c, \dots, n$ , y supóngase en  $a$  ejerciendo sobre  $b$  un choque central que se propaga por  $c$ , etcétera hasta  $n$ , y supongamos que  $n$  choca contra una pared, y el movimiento será retrógado para toda la serie, aunque en el principio  $b$  impulsada por  $a$  reaccione disminuyendo el movimiento de  $a$ . No obstante, se ha de permitir al autor de la hipótesis identificar con la sensación, no el primer contragolpe de  $b$  con  $a$ , sino el choque retrógado de  $b$  contra  $a$ , opinión que sin duda se adapta mejor á los hechos.

24.—Cuando este esfuerzo hacia el interior es el último de los actos que se han producido en el de la sensación, entonces, en el tiempo que dura esta reacción, es cuando nace dicho fenómeno; pues á consecuencia del esfuerzo hacia el exterior siempre hay alguna cosa que parece colocada fuera del órgano.

25.—Véase, á este propósito, el suplemento del *Leviathan*, capítulo I, donde se declara cuerpo todo lo que existe realmente por sí mismo. Después se explica que todos los espíritus son corpóreos, como el aire, aunque en gradaciones infinitas de sutileza. En fin, se hace observar que en ninguna parte de la Santa Escritura se encuentran expresiones como «substancia incorpórea» ó «substancia

inmaterial». Es verdad que el primero de los 39 artículos enseña que Dios no tiene ni cuerpo ni parté, aserto que, por esta razón, no se negará; pero el artículo 20 dice también que la Iglesia no tiene derecho á exigir la fe, sino por las cosas afirmadas en la Santa Escritura (III, pag. 537 y siguientes). El resultado de esta flagrante contradicción es que Hobbes, en toda ocasión, hace resaltar la incomprendibilidad de Dios, no concediéndole más que atributos negativos, etc. Citando autoridades como Tertuliano (III, 561), discutiendo con frecuencia expresiones bíblicas y sobre todo planteando astutamente premisas de las que deja al lector el trabajo de deducir las consecuencias, Hobbes insinúa siempre que la idea de Dios sería muy clara, si se la concibiera como un cuerpo ó como un fantasma, es decir, como nada. Toda su incomprendibilidad proviene de que se ha ordenado siempre considerarle como «incorpóreo». Se dice textualmente: «La naturaleza de Dios, siendo incomprendible, es preciso atribuirle nombres que, más que á su naturaleza, se aproximen á los honores que debemos tributarle.» Por lo demás, la quinta esencia de la teología de Hobbes se encuentra de una manera explícita en un pasaje donde secamente se dice que Dios no gobierna más que por medio de la naturaleza y que su voluntad no es proclamada más que por el Estado. No hay necesidad de deducir que Hobbes fué panteísta é identificó á Dios con el conjunto de la naturaleza. Parece más cierto que miró como Dios una parte del universo, regulándolo todo por todas partes, homogéneo y determinando mecánicamente por su propio movimiento el movimiento del universo. Así como la historia universal es una emanación de las leyes de la naturaleza, así el poder del Estado, por ser un poder existiendo de hecho, constituye una emanación de la voluntad divina.

26.—Macaulay: «Estado de la ciencia en Inglaterra». Véase también Buckle: *Historia de la civilización en Inglaterra* (t. II, página 78 y siguientes), donde particularmente se hace resaltar la influencia de la «Royal Society», en cuya actividad, el espíritu de inducción de la época, halló su centro. Hettner dice que esta sociedad es el acto más glorioso de Carlos II, lo que en realidad no es decir gran cosa.

27.—Aun cuando la doctrina económica, que es clásica entre los ingleses, haya nacido más tarde como ciencia enteramente formada, sus gérmenes, sin embargo, se encuentran en la época de que

hablamos. El materialismo de la economía política aparece ya completamente desenvuelto en la fábula de las abejas (1708); ver Hettner.

28.—Buckle dice de Hobbes: «El más temible adversario del clero en el siglo XVII fué Hobbes seguramente, el didáctico más sutil de su tiempo. Este escritor, de gran claridad, no es inferior á Berkeley (?) entre los metafísicos ingleses...» «Durante su vida y algunos años después de su muerte, todo hombre que se atrevía á pensar por sí mismo era estigmatizado como hobbista.» Estas reflexiones no dejan de ser justas; pero si se examina el reverso de la medalla, no dan más que una idea imperfecta de Hobbes y de su influencia. Este reverso de la medalla está descrito por Macaulay: «Tomás Hobbes, con un lenguaje más preciso y más luminoso que el de todos los metafísicos anteriores, estableció que la voluntad del príncipe es el criterio de lo justo ó de lo injusto, y que todo sujeto debe estar dispuesto á profesar el papismo, el mahometismo ó el paganismo, bajo la orden del monarca. Millares de personas, incapaces de apreciar lo que había de verdadero en estas especulaciones se apresuraron á adoptar una teoría que realizaba las funciones reales, debilitando las leyes de la moral y relegando la religión al rango de simple negocio de Estado. El hobbismo fué pronto una parte casi esencial del carácter de un hombre bien educado.» Más adelante, Macaulay dice muy juiciosamente de esta especie de elegantes de cabeza ligera «que, gracias á ellos, los prelados anglicanos recobraron sus riquezas y sus honores. Vividores aristocráticos, estos prelados estaban poco dispuestos á dirigir su vida por los preceptos de la Iglesia y mucho menos á combatir marchando con sangre hasta las rodillas» por sus catedrales y palacios episcopales.

En la célebre disertación de Macaulay sobre Bacon se encuentra, con relación á Hobbes, el siguiente pasaje: «Su ojo perspicaz descubrió bien pronto los superiores talentos de Hobbes; no es probable que apreciase plenamente las disposiciones de su discípulo, ni que previera la grande influencia que, tanto en bien como en mal, este egoísta vigoroso y perspicaz debía ejercer sobre dos generaciones sucesivas.»

29.—Buckle dice más exactamente: «Después de la muerte de Bacon, uno de los ingleses más eminentes lo fué ciertamente Boyle, quien, si se le compara con sus contemporáneos, puede

ser colocado inmediatamente después de Newton, aunque le sea tal vez inferior como pensador original.» Vacilamos en subscribir esta última apreciación, pues la grandeza de Newton no consiste de ninguna manera en la originalidad de su pensamiento, sino en la reunión de un raro talento para las matemáticas con las cualidades que hemos expuesto en el texto.

30.—Gmelin inaugura con Boyle (1661-1690) el segundo período, ó período moderno de la historia de la química. Observa, con razón, que ningún hombre ha contribuido tanto como Boyle «á derrocar el poder que la alquimia se abrogaba sobre tanto espíritu y sobre tantas ciencias.» Kopp habla de él detalladamente: «Vemos en Boyle el primer químico cuyos esfuerzos fueron dirigidos exclusivamente hacia el noble fin de estudiar la naturaleza.» Después le cita con frecuencia en las partes especiales de su historia, sobre todo en la *Historia de la teoría de las afinidades*, diciendo entre otras cosas de Boyle, que fué el primero que concibió la investigación de las moléculas elementales, penetrando en el espíritu de la química actual.

31.—Buckle (II pág. 75) atribuye á Boyle las primeras experiencias acerca de las relaciones entre el color y el calor, la base de la hidrostática y el primer descubrimiento de la ley llamada más tarde de Mariotte, según la cual la presión del aire se modifica en proporción de su densidad. En cuanto á la hidrostática, Buckle no encomia á Boyle más que relativamente á los ingleses, reconociendo así indirectamente la superioridad de Pascal. Véase *ibid.*, la nota 68, donde puede uno preguntarse si en materia de hidrostática no se ha exagerado el mérito de Pascal como el de Boyle. Según Düh-ring, el verdadero inventor en este terreno sería Galileo, siendo Pascal quien ingeniosamente aplicó los principios; y en cuanto á Boyle, que Düh-ring no nombra, tiene el mérito de haber confirmado por medio de experiencias la verdad de los nuevos principios. En cuanto á la «ley de Mariotte», la prioridad de Boyle no me parece todavía incontestable. Evidentemente, Boyle sentía gran repugnancia por las generalizaciones demasiado precipitadas y, según parece, no tenía plena conciencia de la importancia de las leyes estrictamente formuladas. En su principal obra sobre este asunto, la dependencia de la presión con relación al volumen, es palpable; Boyle indica también los métodos para determinar numéricamente la presión de la densidad del aire que queda en el recipiente; pero

en ninguna parte precisa el resultado. Así, por ejemplo, dice: «Comparando los diversos grados de expansión del aire comprimido en la cubeta con las alturas respectivas del mercurio que se eleva en el tubo, podrá enunciarse un juicio acerca de la elasticidad por los diversos grados de dilatación, pero yo nunca he comprobado estas curiosas observaciones.»

32.—Merece elogio Boyle por la insistencia con que, el primero tal vez entre los físicos modernos, encargó la construcción de aparatos bien pensados y bien contruídos.

33.—*Ibid.* Discursus ad lectorem: «Ciertamente hubiese obtenido más ventajas de este pequeño y substancial tratado de Gassendi, acerca de la filosofía de Epicuro, si lo hubiera leído antes.»

34.—*De origine qualitatum et formarum.* Aquí, sin embargo, es preciso fijarse en que Boyle no hace del movimiento un carácter esencial de la materia; ésta, aun cuando repose, continúa inalterable en su naturaleza. Pero el movimiento es el «modo primario» de la materia, y su división en «corpúsculos» es, como dice Descartes, un efecto del movimiento. Véase también. *Ibid.*, págs. 42 y siguientes.

35.—Así, por ejemplo, en el *Tract, de ipsa natura*, pág. 76, el autor celebra la regularidad del curso del Universo, en el que los mismos desórdenes aparentes, como, por ejemplo, los eclipses de sol, los desbordamientos del Nilo, etc., deben ser considerados como las consecuencias previstas y reglamentadas del curso de la naturaleza establecidas de una vez para siempre por el Creador. La parada del sol por orden de Josué y el paso del Mar Rojo por los Israelitas, son considerados como excepciones motivadas por la intervención especial del Creador.

36.—*De silitizate phil. exper. Excre. V. § 4*, Lindaviæ, 1692, pág. 308: «El cuerpo humano no se me presenta como un simple conjunto de miembros y partes líquidas, sino como una máquina compuesta de ciertas partes unidas entre sí.—*De origine formarum*, pág. 2: «Los cuerpos de los vivos, esas máquinas curiosas y confeccionadas con esmero», y así otros muchos pasajes.

37.—Newton fué nombrado en 1696, director de la Moneda real, con 15.000 libras esterlinas. Se dice que en el año 1693, la pérdida de parte de sus manuscritos le produjo una enfermedad que puso en peligro sus facultades mentales. Véase el ensayo biográfico de Littrow, en su traducción de la *Historia de las ciencias*

*inductivas. (Gesch. d. ind. Wisensch)* de Whewell, Stuttgart, 1840, II, pág. 163, nota.

38.—Véase Whewell, *Hist. de las c. ind.* De los relatos dignos de fe de Pemberton y Voltaire, y de las noticias facilitadas por el mismo Newton desde el año 1666 (tenía veinticuatro años), resulta que estando sentado en un jardín, reflexionando sobre la pesantez, dedujo que ésta debía influir en el movimiento de la luna puesto que se dejaba sentir aun en los puntos más elevados que se conocen.

39.—Véase Dühring y (*ibid.*, págs. 180 y siguientes) las palabras de Copérnico y de Kepler relacionadas con nuestro asunto, y en Whewell las opiniones de Borelli. También puede recordarse que Descartes en su historia de los torbellinos, en la misma época, halló la causa mecánica de la pesantez, de suerte que la idea de la identidad de dos fenómenos era clásica en dicha época. Dühring observa con razón que se trataba de poner de acuerdo la idea vaga de una aproximación ó «caída» de los cuerpos celestes con la ley matemáticamente determinada de la caída de los cuerpos terrestres, hallada por Galileo. Sea lo que quiera, estos precursores muestran cuán cerca se estaba de la síntesis, y en el texto de nuestra obra hemos hecho ver cómo esta síntesis debía ser ayudada por el atomismo. El mérito de Newton consistió en transformar la idea general en un problema matemático y, ante todo, en dar una brillante solución al problema.

40.—Acerca de este punto, Huyghens había abierto ya el camino, pero los elementos de la teoría exacta se remontan hasta Galileo.

41.—*Phil. nat. princ.*, math, I, 11, al principio; un pasaje de una tendencia parecida se halla al fin del capítulo (edición de Munsterdam, 1714, págs. 147 y 172). En la última parte, Newton llama «espíritu» (*spiritus*) la materia hipotética que por su impulso da nacimiento á la gravitación. Aquí, en verdad, se mencionan también posibilidades muy diferentes, entre otras una tendencia real de los cuerpos á atraerse unos á otros, y asimismo la acción de un intermediario incorpóreo; pero la verdadera tendencia de este pasaje es la de demostrar el absoluto valor general del desenvolvimiento matemático, cualquiera que pueda ser la causa física. La conclusión de toda la obra indica claramente dónde se encuentra condensada la idea favorita de Newton. He aquí el texto completo

del último párrafo: «Permitásenos, sin embargo, añadir algunas palabras acerca de un espíritu muy sutil que penetra en los cuerpos sólidos, quedando en estado latente; por su virtud y su acción, las partículas de los cuerpos se atraen mutuamente á pequeña distancia, adhiriéndose cuando están contiguas. Los cuerpos eléctricos obran á mayores distancias, tanto para repeler como para atraer los corpúsculos inmediatos. La luz es emitida, reflejada, refractada y desviada; ella calienta los cuerpos. Toda sensación es excitada; los miembros de los animales se mueven á voluntad sin duda por las vibraciones de este espíritu propagado al través de los sólidos tubos capilares de los nervios, desde los órganos externos del sentido hasta el cerebro y del cerebro hasta los músculos. Pero estos detalles no pueden expresarse con pocas palabras, y nosotros no tenemos gran número de experiencias que nos permitan determinar con exactitud las leyes de la acción de este espíritu.»

42.—Whewell, trad. Littrow, II, pág. 145.—Y por lo tanto, Huyghens, Bernonilli y Leibnitz tal vez eran entonces en el continente los únicos capaces de apreciar los trabajos matemáticos de Newton. Ver el interesante trabajo de Littow, *ibid.*, pág. 141 y siguientes, particularmente acerca de la oposición que al principio tuvo en Inglaterra la teoría de Newton sobre la gravitación.

43.—Se comprende, pues, perfectamente por qué se renovaban constantemente los ensayos para explicar la pesantez por las causas físicas evidentes. Véase, por ejemplo, Ueberweg, á propósito del ensayo de la explicación de Lesage (1764). Una tentativa análoga fué hecha últimamente por H. Schramm. Pero tal es la fuerza de la costumbre que las experiencias de este género son acogidas hoy día con excesiva frialdad por los hombres competentes. Han encontrado la acción á distancia y no sienten la necesidad de sustituirla por otra cosa. La observación de Hagenbach, de que todos los días se presentan hombres que buscan la explicación de la atracción por principios «más simples», es un error característico. En efecto, en estas tentativas no se trata de simplificar, sino de hacerla más clara é inteligible.

44.—La expresión *hypotheses non fingo*, se encuentra en la conclusión de la obra: «Todo lo que no se deriva de fenómenos debe llamarse hipótesis y, las hipótesis, sean metafísicas, sean físicas, sean relativas á cualidades ocultas ó sean mecánicas, no tienen



lugar en la filosofía experimental.» El método real de la ciencia experimental quiere, según Newton, que las tesis (*propositiones*) sean deducidas de fenómenos generalizados después por la inducción. En estos asertos, que no son exactos, y en las «cuatro reglas para el estudio de la naturaleza», puestas al principio del libro 3.º, está condensada la oposición sistemática contra Descartes, contra el que Newton estaba mal dispuesto. (Véase la descripción de Voltaire en Whewell).

45.—Newton reconoce que Cristóbal Wren y Hooke (este último quiso reivindicar la primacía de toda la demostración de la gravedad) habían encontrado, sin su ayuda y á su pesar, la relación inversa al cuadrado de la distancia. Halley, que, al contrario de Hooke, era uno de los más sinceros admiradores de Newton, tuvo la idea original de que la atracción debía necesariamente disminuir en la proporción anunciada; porque la superficie esférica, sobre la que la fuerza impulsiva se extiende, aumenta siempre en la misma proporción. (Véase Whewell.)

46.—*Hist. of civilization* (II, pags. 70 y siguientes). En lo que se refiere al cambio de opinión de Tomás Browne (*ibid*, pags. 72 y siguientes), puede mencionarse la aserción publicada en el Polyhistor de Morhof, según el cual Browne escribió la *Religio medici*, para no ser sospechoso de ateísmo. Aun cuando este ejemplo no fuera tan grande como Buckle lo considera, la opinión general, con cuyo apoyo se cita, no deja por eso de ser justa é incuestionable.

47.—Se encuentra en Whewell una apreciación de la influencia que las tormentas revolucionarias produjeron en la vida y actos de eminentes matemáticos y naturalistas ingleses. Varios de ellos formaron, en 1645, con Boyle, el «Colegio invisible», germen de la sociedad real (Royal Society) fundada más tarde por Carlos II.

48.—En cuanto á la polémica entre Locke y el ministro de Hacienda Lowndes, véase Kars Marx. Lowndes quería, después de refundir las monedas malas y depreciadas, hacer el *shilling* más ligero que antes; Locke consiguió que se volviese al proyecto legal, por mucho tiempo en desuso. Resultó que las deudas, y particularmente las del Estado, que habían sido contraídas en *shilling* ligeros ó de poco peso, se pagaron en *shillings* más pesados. Lowndes, materialmente, tenía razón; pero se apoyaba en malos argumentos que Locke refutó con éxito. Marx dice, precisando la actitud política tomada por Locke: «Representando la burguesía nueva

bajo todas sus formas, los industriales contra los trabajadores y los indigentes, los comerciantes contra los usureros de antiguo abolengo, los aristócratas de la banca contra los deudores del Estado, demostró, en una obra especial, que la razón de la burguesía era la razón normal de la humanidad; Locke recogió el guante lanzado por Lowndes, venció á éste y, del dinero prestado en forma de guineas, valiendo 10 ó 14 *shillings*, se reembolsaron en guineas de 20 *shillings*.» Sabido es que Marx es hoy el escritor que mejor conoce la historia de la economía política y sostiene que los elementos preciosos que Locke aportó á la teoría de la moneda no son más que un pálido reflejo de las ideas que desde 1682 había publicado Petty.

49.—La imagen de la «tabla donde nada hay escrito» se halla en Ariosto. Locke compara simplemente el espíritu con «el papel blanco» y nada dice de la oposición establecida por Ariosto entre la posibilidad y la realidad; aquí, precisamente, esta oposición tiene una gran importancia; la «posibilidad» aristotélica de recibir todos los caracteres de escritura, está considerada como una propiedad real de la tabla y no como la posibilidad ideal ó la ausencia de circunstancias desfavorables. Aristóteles se aproxima á aquellos que, como Leibnitz, y más sabiamente aún Kant, no admiten ideas formadas por completo en el alma, pero sí las condiciones de posibilidad de estas ideas; de suerte que al contacto del mundo exterior nace precisamente el fenómeno que llamamos idea con las particularidades que constituyen la esencia de la idea humana. Este punto, á saber: las condiciones sugestivas de la idea como base de todo nuestro mundo de los fenómenos, no fijó suficientemente la atención de Locke. En cuanto á la tesis: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, que Leibnitz, en su polémica contra Locke completa diciendo: *Nisi intellectus ipse*, Santo Tomás de Aquino enseña también que el acto real del pensamiento en el hombre no se realiza sino por el concurso del *intellectus* y de un fenómeno sensible. Pero, con arreglo á la posibilidad, nuestro espíritu posee ya en sí mismo todo lo que es imaginable. Este importante punto pierde toda su significación en Locke.

50.—En cuanto al pensamiento de que el Estado debería conceder la libertad religiosa, Locke fué precedido, entre otros, por Tomás Mornis y Espinosa. En este punto su originalidad sufrió también su influencia, más que en las ideas en el desarrollo oportuno

y fructífero de los pensamientos que respondían al nuevo estado de los espíritus.

51.—Ver, acerca de Toland, especialmente en lo que se refiere á su primer escrito, redactado en el sentido de Locke, *Christianity not mysterious* (1696). De la *Liturgie socratique* Hettner cita «los pasajes más salientes». Así es, con razón, como Hettner ha demostrado la semejanza entre el deísmo inglés y la sociedad de los masones. Observemos, además, que Toland hizo de su culto «pan-teísta» algo como la filosofía esotérica de los antiguos, es decir, el culto de una *sociedad secreta de iluminados*. Permite á los iniciados participar hasta cierto punto de las ideas groseras del pueblo, compuesto comparativamente con ellos de un aglomerado de niños en tutela, con tal de que lleguen á hacer el fanatismo inofensivo por su influencia sobre el gobierno y la sociedad. Estas ideas están expuestas particularmente en el *post-scriptum di duplici Pantheistarum philosophia*; citemos aquí un pasaje característico del capítulo segundo de ese *post-scriptum*: «Pero de la superstición, teniendo siempre el mismo vigor aunque su crueldad varíe algunas veces, el sabio intentará en vano arrancarla de todas las almas, porque es absolutamente imposible; deberá, sin embargo, esforzarse en hacer lo que sea posible por arrancar los dientes y cortar las uñas á ese monstruo, el más pernicioso y el peor, é impedirle hacer daño donde quiera á medida de su capricho. A los príncipes y á los hombres de Estado, penetrados de esos sentimientos hostiles por la superstición, es á los que se debe la *libertad religiosa* allí donde existe en provecho de las letras, del comercio y de la sociabilidad. En cuanto á los supersticiosos, á los adoradores hipócritas de los dioses, á los hombres enmascarados ó piadosos por temor, ellos son la causa de las disensiones, de las revueltas, de los impuestos, de las rapiñas, de las vejaciones, de los encarcelamientos, de los odios y de las condenas de muerte.

52.—*Letters to Serena*, Londres, 1704 (pág. 201). Los pasajes de la *Principia* que se citan, se hallan en la nota relativa á las explicaciones preliminares y al principio de la sección segunda del libro I: «Se puede hacer, en efecto, que no exista cuerpo en estado de reposo real», y página 166: «Hasta aquí hemos analizado el movimiento de los cuerpos que son atraídos hacia un centro inmóvil, caso que apenas existe en la naturaleza.»

53.—Ver *Letters to Serena* (págs. 234-237). Toland emplea aquí, en oposición de la génesis de los organismos imaginados por Empédocles, un ejemplo que parece tomarlo en serio: Tan difícilmente puede explicarse el nacimiento de una flor ó de una mosca por el concurso furtivo de átomos, como producir una Eneida ó una Iliada mezclando confusamente millones de veces los caracteres del alfabeto. El argumento es falso, pero plausible; vuelve en el capítulo del cálculo de las probabilidades, sobre cuyo completo abuso Hartmann ha fundado su filosofía de lo inconsciente. Por lo demás, sobre los puntos más importantes, Toland no se coloca del lado de la doctrina epicúrea; no admite ni los átomos, ni el vacío, ni el espacio independiente de toda materia.

## NOTAS DE LA CUARTA PARTE

1.—Hartley, como él mismo dice en el prefacio de las *Observations*, fué primero determinado por algunas palabras de Gay. Este expuso enseguida sus opiniones en una disertación sobre el principio fundamental de la virtud, que Law publicó con su traducción de King, *De origine mali*.

2.—El principal argumento del verdadero materialismo contra el *hylozoísmo* (ver la nota primera de la primera parte) se halla en Hartley, que á pesar de sus opiniones religiosas puede colocarse entre los materialistas.

3.—David Hartley's *Betrachtungen über den Menschen seine Natur, seine Pflichten und Erwartungen*, traducido del inglés y acompañado de notas y suplementos, dos volúmenes, Rostock y Leipzig (1772 y 1773). La traducción fué hecha por el maestro de Spieren, editor y autor de las notas y suplementos, H. A. Pistorius, dedicó su obra al célebre Spalding, esclarecido teólogo y consejero del consistorio que llamó la atención acerca de Hartley en una conferencia sobre los medios de conciliar el determinismo y el cristianismo.

4.—Ver Hartley's *Theory of the human mind, on the principle of the association of ideas with essays relating to the subject of it* by Joseph Priestley, London, 1775 (segunda edición, 1790). Erróneamente designa Hettner esta obra como la tercera parte de la de Hartley. No es si no un extracto de la primera parte; Priestley olvidó en general los detalles anatómicos y no dió en realidad sino la teoría psicológica de Hartley fundida con sus propias observaciones sobre el mismo punto.

5.—Ver *Geschichte der Verfaßschungen des Christentums*, von Joseph Priestley, doctor en derecho y miembro de la Sociedad Real de Ciencias de Londres, traducido del Inglés, Berlín, 1785. Doctor Joseph Priestley, miembro de la Academia imp. de San Petersburgo y de la Sociedad Real de Londres. *Anteitung zur Religion nach Vernunft und Scherift*, traducido del inglés con notas,

Francfort y Leipzig, 1782. En cuanto á los escritos que especialmente tratan de materialismo, que yo sepa no han sido traducidos al alemán. Las *cartas contra el materialismo* que se mencionan eran un libelo de Ricardo Price, que no sólo atacó á Priestley sino que se declaró adversario del empirismo y del sensualismo que dominaban en la filosofía inglesa.

6.—Las ideas mencionadas aquí, se encuentran en los *Elementos de la filosofía de Newton*, publicados en 1738, Hettner, *Literaturgesch* (II, págs. 206 y siguientes), siguen cronológicamente las variaciones de Voltaire en la cuestión del libre albedrío. Aquí nos conviene, ante todo, hacer constar cuál era la opinión de Voltaire anteriormente á la aparición de la Mettrie; pues, en realidad, las aserciones más decididas de Voltaire en este punto, como en otros muchos, no se hallan más que en el *Philosophe ignorant*, escrito en 1767, por consecuencia, veinte años después de *El hombre máquina*. Sea el que sea el tono desdeñoso con que Voltaire habla de *El hombre máquina*, debió probablemente sentir el influjo de los argumentos de la Mettrie.

7.—Strauss, en *Voltaire, sechs Vortraege*, 1870 (pág. 188), demostró cómo Voltaire se volvió más expresivo, sobre todo, á partir de 1761. En cuanto á sus variaciones en la teoría de la inmortalidad y su evolución, que recuerda á Kant, ver Hettner (II, págs. 201 y siguientes), sobre esto último, especialmente, las palabras que se citan: «Desgraciados aquellos que combaten nadando; no hay tierra firme; esto me desalienta y me quita toda fuerza.»

8.—Ver Karl Marx, *das Kapital*, Hamburgo, 1867 (pág. 602, número 72). Cuando Hettner observa (I, pág. 213) que no se trata de saber si Mandeville, en su idea de la virtud, está de acuerdo con el cristianismo sino si está de acuerdo consigo mismo, la respuesta á esta cuestión es bien sencilla. El apologista del vicio no puede pensar en exigir á todos la virtud de renunciar á él; pero lo que se compagina perfectamente con sus principios es predicar á los pobres el cristianismo y la virtud cristiana. Se tiene la tendencia de predicar á todos; pero aquel que posee los medios de dejarse llevar por sus tendencias viciosas, sabe bien lo que debe hacer y el mantenimiento de la sociedad está asegurado.

9.—Rosenkranz, *Diderto's Leben und Werke*, 2 vol. Leipzig, 1866. Aunque poco conforme con el autor sobre el lugar de Diderot en la historia del materialismo, nosotros, sin embargo, hemos

utilizado todo lo que hemos podido esta rica colección acerca del movimiento intelectual del siglo XVIII.

10.—Ver Schiller, *Freigisterei der Leideuschaft* (pág. 75). Conclusión *Enores* 4.<sup>a</sup> ed. histórico-crítica, Stuttgart, 1868, pág. 26. Schiller en sus versos, á pesar de la observación contenida en la *Thalia* (1786, cuad. 2.<sup>o</sup>, pág. 59), enuncia sus propias ideas; sacrifica la unidad interna de su poema y, al final, olvida lo que le determinó á escribir para terminarlo con pensamientos generales sobre la concepción del Sér divino; todo esto no necesita demostración. El traductor del *Verdadero sentido del sistema de la naturaleza*, bajo el título de *Neunundzwanzig Thesen des Materialismus*, hace resaltar muy justamente los versos:

«¡La naturaleza no te presta atención hasta que llegas al martirio!»  
«¡y los espíritus adoran ese Nerón!»

que están completamente de acuerdo con el capítulo XIX del *Verdadero sentido*. No es preciso, sin embargo, deducir que Schiller haya leído este opúsculo y mucho menos que apreciase, como no lo hizo Goethe, lo prolijo, el tono doctrinal y la fría prosa del *Sistema de la naturaleza*. Las mismas ideas se encuentran en Diderot y su origen debe remontarse hasta Shaftesbury. En cuanto al estudio que hacía Schiller de Diderot, en la época en que este poema fue compuesto ó concebido, véase Palleske, *Schillers Leben und Werke*, (5.<sup>a</sup> ed., I, pág. 535).

11.—*Von der Natur*, por J. B. Robinet, traducción del francés, Francfort y Leipzig, 1764 (pág. 385, IV parte, cap. III, ley I). «Las determinantes de donde provienen los movimientos voluntarios de la máquina, tienen ellas mismas su origen en el juego orgánico de la máquina.»

12.—Rosenkranz, *Diderot* (I, págs. 134 y siguientes). No he visto la disertación pseudónima del doctor Daumann (Maupertuis) y puede parecer dudoso, según Diderot y Rosenkranz, que contenga ya el materialismo de Robinet, es decir, la dependencia absoluta en que están los fenómenos intelectuales de las leyes puramente mecánicas que rigen los fenómenos exteriores, ó que enseñe el hilezoísmo, es decir, que establezca que el mecanismo de la naturaleza se modifica por el contenido espiritual de la naturaleza según otras leyes que las puramente mecánicas.

13.—El segundo volumen contendrá más amplios detalles sobre esta modificación del materialismo. En lo que concierne al

materialismo de Diderot, haremos observar que en ninguna parte se expresa de una manera tan categórica como Robinet en los pasajes citados; nota 35. Rosenkranz encuentra también en el *Sueño de d'Alambert* un dinamismo que, si Diderot hubiese realmente entendido la cosa como quiere su intérprete, daría á este escrito tan avanzado un tinte de ateísmo, pero nunca de verdadero materialismo.

14.—Todo el atomismo de Sennert parece venir á parar en una tímida modificación de la teoría de Aristóteles sobre la mezcla de los elementos. Después de haber rechazado expresamente el atomismo de Demócrito, Sennert enseña que los elementos en sí no se componen de partes separadas, y que una continuidad no puede ser formada por elementos indivisibles (*Epitome nat. scientiae*, Wutemberg, 1618, págs. 63 y siguientes). En cambio, es cierto que admite que después de una fusión ó mezcla, la materia, aun de elementos distintos, se mezcla realmente y divide en partes pequeñas, formando, por consecuencia, una amalgama. Estas moléculas obran en seguida unas sobre otras, con las propiedades fundamentales conocidas por Aristoteles y la escolástica, el calor, el frío, la sequedad y la humedad, hasta que sus propiedades se neutralizan; pero entonces reaparece la continuidad de la mezcla justamente admitida por los escolásticos (ver *ibid.*, págs. 69 y siguientes y 225). A esto se une la hipótesis adicional de que al lado de la «forma substancial» del todo las formas substanciales de las partes conservan á su vez, aun cuando en segundo orden, una cierta actividad. La diferencia entre esta teoría y la del atomismo real se ve claramente en Boyle, el que en varias de sus obras, especialmente en la de *Origine formorum*, cita con frecuencia á Sennert combatiendo la hipótesis. Hoy día es preciso conocer bien la física de los escolásticos para hallar los puntos en que Sennert se atreve á separarse de la línea ortodoxa, mientras Boyle se nos aparece en cada frase como un físico de los tiempos modernos. Considerado desde este punto de vista toda la emoción que después de Leibnitz produjo la doctrina de Sennert, nos permite formarnos una idea exacta de la cantidad de escolásticos retrasados que estaban esparcidos por toda Alemania.

15.—Ver en Hettner más amplios detalles sobre Stoch, Matías Knuzeu y Teodoro Luis Lau. Nosotros tuvimos intención de consagrar un capítulo especial á Espinosa y su escuela; pero hemos

tenido que renunciar á esta idea, así como á engrandecer nuestro cuadro, por no agrandar la obra ni separarla de su fin real. En general, se exagera bastante la analogía entre la escuela de Espinosa y el materialismo (á menos que no se identifique el materialismo con todas las tendencias que se le acercan más ó menos); esto es lo que prueba el último capítulo de la parte tercera, en el cual se ve cómo en Alemania pudo la doctrina de Espinosa combinarse con los elementos idealistas, lo que nunca hizo el materialismo.

16.—He aquí lo que daba por error la primera edición sobre Jenthe y Hettner (III, 1, págs. 8 y 35). Debo al doctor Weinkauff, de Colonia, sabio conocedor de la literatura del libre pensamiento, la comunicación de un manuscrito que prueba que el *Compendium de impostura* fué redactado, según toda probabilidad, hacia fines del siglo XVII. Es cierto que la edición más antigua conocida lleva la fecha de 1598; pero esta fecha es evidentemente falsa y el experto Brunet cree que la obra fué impresa en Alemania en el siglo XVIII. También es cierto que en 1716 fué vendido en Berlín un manuscrito de la obra. Según toda probabilidad, el canciller Kortholt tenía noticias de este manuscrito ó de copias suyas que debían existir desde el año 1680. Todas las demás ediciones son posteriores y no tenemos noticias positivas de la existencia de otro manuscrito anterior. Razones intrínsecas inducen á creer que esta publicación no fué hecha sino en la segunda mitad del siglo XVII. La aparición del opúsculo (*Esse deum, cumque calendum esse*), parece contener una cita de Herbert de Cherbury; además (como ya reconoció Reimann), la influencia de Hobbes parece incontrastable. La mención de Brahamanes, Vedas, chinos y Gran Mogol, acusa el conocimiento de las obras de Rogerius, Baldæus y Alejandro Ross. Estos libros dieron á conocer la literatura y las mitologías indo-chinas y llevaron á la comparación de las religiones. Por lo demás, la obra, aunque impresa en Alemania, no parece ser de origen alemán, pues el galicismo *sortitus est*, se halla en los manuscritos más antiguos y en Genthe; en las ediciones y manuscritos posteriores se lee la corrección *egressus est*: este galicismo indica un autor ó un original francés.

17.—Para la primera edición de la *Historia del materialismo* utilicé un ejemplar de 1723, de la biblioteca de Bonn; en ésta me sirvo de un ejemplar adquirido de las obras dobles de la biblioteca

de Zurich, primera edición de 1713. Únicamente, por simplificar, he dejado sin modificar en el texto los pasajes, citados palabra por palabra, de tal suerte que ellos responden á la edición de 1723, cuando lo contrario no se expresa.

18.—Hobbes, cuya influencia en todo este opúsculo es evidente, se halla con frecuencia citado en el «alegre prefacio» de un anónimo, como se dijo en la primera edición, pág. 11, donde se cita el *Leviathan* y su suplemento; en la carta primera, página 18, en estos términos: «Se ve que la opinión no es ni nueva ni poco común puesto que se dice que la profesan muchos ingleses, yo no la he leído más que en Hobbes»; en la segunda carta, págs. 55 y 56; en la tercera, pág. 84. Se menciona á Locke, en la segunda carta, pág. 58; en la carta tercera, pág. 70, se encuentra este pensamiento inspirado sin duda alguna en Locke: «Miraré como anticristiano el no atribuir á Dios bastante poder para que de la materia de que se compone nuestro cuerpo, no pueda resultar un efecto que tienda á distinguir al hombre de las demás criaturas». Con frecuencia es cuestión del «mecanismo» de los ingleses en general. Espinosa es tratado de ateo al lado de Straton de Lampsaco, págs. 42, 50 y 78. Se mencionan, pág. 44, los «espíritus fuertes» en Francia, según el relato de Blaigny en el *Zodiaco francés*.

19.—En la primera edición, pág. 161, debe leerse: «Si, por el contrario, admite de paso la hipótesis de los átomos de Demócrito, no se puede conciliar este detalle con el resto de su sistema». Las palabras *poco ó nada*, fueron omitidas en la impresión. En el intervalo he cambiado de opinión á consecuencia de una segunda lectura de la *Correspondencia confidencial* y encuentro que el autor hace un doble juego con su ortodoxia teológica, puesto que si por un lado se prepara una retirada para todas las eventualidades, por otro sale burlado. Es posible que nos encontremos aquí ante un desenvolvimiento de la fusión, mencionada por Zeller según Leibnitz, de la atomística con modificación de la teoría de la *forma substantialis*; pero esto no es sino una base general sobre la que el autor se mueve con gran libertad subjetiva. Por lo demás, los átomos, como *conservatores specierum*, es decir, conservadores de las formas y de las especies, pertenecen, no al sistema de Demócrito, sino al de Epicuro, como lo demostramos en la parte primera, habiendo establecido Epicuro una relación entre la conservación de la regularidad en las formas de la naturaleza y las

diferentes formas de los átomos. Se ha confundido aquí, como se hace frecuentemente, á Epicuro con Demócrito, no sólo porque la idea fundamental de la atomística llega hasta Demócrito, sino porque su nombre despierta menos susceptibilidades que el de Epicuro.

20.—Se ve aquí que no basta en los trabajos históricos ir escrupulosamente hasta las fuentes para obtener el cuadro fiel de una época. Se adopta con facilidad la costumbre de acudir siempre á las mismas fuentes, una vez citadas, y olvidar cada vez más lo que una vez se olvidó. Una buena garantía contra este inconveniente se encuentra en los periódicos cuando éstos se puedan proporcionar. Recuerdo haber hallado la *Vertranter Briefwechsel*, (Correspondencia confidencial) y el nombre de Pancracio Wolff al buscar artículos de crítica y otros rastros de la influencia del *Hombre-máquina* en Alemania. En general, me parece que la historia de la vida intelectual en Alemania, de 1680 á 1740, ofrece numerosos y grandes vacíos.

21.—Ver Zeller, *Gesch. de deutschen Philos. seit Leibnitz*, Munich, 1873, págs. 304 y 396 y siguientes. El lector comprende involuntariamente el sentido de una serie cronológica de frases, tales como éstas: «Asimismo Condillac no salvó la distancia que separa el sensualismo del materialismo». «Helvetius fué más lejos». «En el sensualismo se nota ya una tendencia evidente hacia el materialismo». «Esta manera de ver se acusa aún más claramente en la Mettrie, Diderot y d'Holbach.» Aquí, en cuanto se refiere á la Mettrie, se cometería un anacronismo si se siguiera el orden usado por Zeller. En fin, la concepción hegeliana de esta sucesión histórica es totalmente falsa desde el punto de vista del engranaje lógico. En Francia, la progresión de Condillac á d'Holbach, se explica simplemente por el hecho de que siendo más popular, el materialismo fué un arma más poderosa contra la fe religiosa. No es porque la filosofía pasase del sensualismo al materialismo por lo que Francia fué revolucionaria, sino por causa mucho más honda que la de los filósofos de la oposición adoptando un punto de vista cada vez más primitivo, y Naigeon, que reasumió los escritos de Diderot y de d'Holbach, acabó por ser el hombre del día. Cuando el desenvolvimiento teórico se hace sin obstáculos, el empirismo (por ejemplo Bacon), conduce directamente al materialismo (Hobbes), éste al sensualismo (Locke), que da origen al idealismo (Berkeley) y al escepticismo ó criticismo (Hume y Kant). Esta ver-

dad se aplicará aún con más exactitud en lo porvenir; los mismos naturalistas se han acostumbrado á pensar que los sentidos no nos dan más que una «representación del mundo». Esta serie puede á cada instante ser alterada por la precipitada influencia práctica y en las grandes revoluciones, en las que las causas interiores están profundamente ocultas, «lo inconsciente» no nos es conocido más que por el lado económico; el mismo materialismo acaba por no ser popular y se ve levantarse mito contra mito, creencia contra creencia.

22.—Kuno Fischer, *Franz Baco von Verulam*, Leipzig, 1856 (pág. 426): «El continuador sistemático de Locke es Condillac, detrás de éste vienen los enciclopedistas... no deja más que una consecuencia que deducir: el materialismo en toda su desnudez. La escuela de d'Holbach lo desenvuelve en la Mettrie y en el *Sistema de la naturaleza*.»

23.—En las obras filosóficas de la Mettrie, bajo el título modificado de *Tratado del alma*. Esta obra es la misma que la *Historia natural del alma*, como nos lo demuestra una observación del autor, cp. XV, hist. VI del Tratado: «Se habló mucho en París cuando publiqué la primera edición de esta obra de una joven salvaje», etcétera. Observemos á este propósito que en la designación de capítulos, así como en todo el orden de la obra, reina un gran desorden en las ediciones. De las cuatro ediciones que tengo á la vista, la más antigua, la de Amsterdam, 1752, indica esta sección como «hist. VI», lo que probablemente es exacto. El capítulo XV esta seguido de un suplemento con siete párrafos, cuyos seis primeros son designados como historia I, II, etc., y el VII, conteniendo la hermosa conjetura de Arnobio, como párrafo VII. También hay la edición de Amsterdam, 1764, in-12. En cuanto á las ediciones de Berlín, 1774, in-8.º y de Amsterdam, 1774, colocan aquí el capítulo VI, mientras que el orden numérico exigiría el XVI.

24.—Al fin del capítulo VII se halla un pasaje que denuncia muy claramente el punto de vista del *Hombre-máquina*, á menos que este pasaje no provenga del arreglo posterior de la *Historia natural* y no se haya inserto sino después de la redacción del *Hombre-máquina*. La Mettrie dice, en efecto, que antes de hablar del alma vegetativa debe contestar á una objeción. Se le preguntaba cómo podía encontrar absurda la aserción de Descartes, según la cual los animales son máquinas, cuando él mismo no admitía en los

animales otro principio que la materia; la Mettrie respondía irónicamente: Porque Descartes *niega á esas máquinas la sensibilidad*. La aplicación al hombre es palpable; la Mettrie no rechaza la idea del *mecanismo* en la máquina, sino sólo la de la *insensibilidad*. Aquí se ve también claramente cómo se acerca Descartes al materialismo.

25.—Obsérvese la circunspección y la perspicacia con que procede aquí el «ignorante y superficial» la Mettrie. Ciertamente no hubiera cometido la falta de Molechott (página 440 de la 1.<sup>a</sup> ed.) al juzgar el caso de Jobert de Lamballe. Cuando la cabeza y la médula espinal están separadas, á la médula, y no á la cabeza, es á la que hay que preguntar si experimenta la sensación. Observemos también que la Mettrie prevé, como posible por lo menos, el punto de vista en que se colocó Robinet.

26.—Ver el interesante pasaje de Arnobio, donde, para refutar la teoría platónica del alma, se expone y discute en detalle esta teoría; la Mettrie abrevia ya mucho la hipótesis de Arnobio; nuestro texto se limita á reproducir las ideas principales.

27.—La juiciosa observación de la Mettrie contra Locke (indirectamente contra Voltaire), está concebida en estos términos: «Los metafísicos que han insinuado que la materia pudiera muy bien tener la facultad de pensar, no deshonraron su razón. ¿Por qué? Porque se explicaron mal. En efecto, preguntar si la materia puede pensar, no considerando nada más que á ella misma, es como preguntar si la materia puede marcar las horas. Se ve por adelantado que evitaríamos este escollo en el que Locke tuvo la desgracia de chocar.» La Mettrie quiere, sin duda, decir que si se considera solamente la materia en sí, sin tener en cuenta las relaciones entre la fuerza y la materia, tanto se puede contestar sí ó no á la célebre cuestión de Locke sin que nada se decida. La materia de un reloj puede ó no puede indicar las horas, según que se trate de una facultad activa ó pasiva. Así, el cerebro material podría también en cierto modo pensar poniendo el alma en movimiento como un instrumento para expresar las ideas. He aquí cuál es la verdadera cuestión que se debe plantear: la facultad de pensar, que en todo caso se puede separar *en idea* de la materia, ¿es en realidad una emanación necesaria de ésta? ¿sí ó no? Locke eludió esta cuestión.

28.—Cuando se trata del cerebro en sus relaciones con las fa-

cultades intelectuales, la argumentación del materialismo de hoy se parece mucho á la de la Mettrie. Este trata dicho punto con bastante detalle, mientras que nuestro texto se limita á indicar los puntos principales. La Mettrie («el ignorante») estudió particularmente con esmero la obra de Willis, que hizo época, sobre la anatomía del cerebro, tomando cuanto podía caber en su plan. Conoció, por consiguiente, la importancia de las circunvoluciones cerebrales y la diferencia de desenvolvimiento relativo de muchas partes del cerebro en los animales superiores é inferiores.

29.—En la primera edición admitimos por error que la Mettrie y Diderot estaban de acuerdo, mientras que la Mettrie combatía á Diderot deísta y teólogo, y se burlaba de su «universo», bajo cuyo peso quería «aplastar» al ateo. Por otro lado, debe recordarse que Diderot, inmediatamente después del pasaje que Rosenkranz cita en favor del deísmo de aquél, publicó el capítulo 21, con una tendencia totalmente opuesta.

Diderot combate el argumento (reproducido recientemente por E. de Hartman) en favor de la teleología por medio de la inverosimilitud matemática de la finalidad como simple caso especial de combinaciones resultantes de causas sin fin. La crítica de Diderot destruyó de arriba abajo este argumento especioso, sin presentar la universalidad y la evidencia que resultan de los principios establecidos por Laplace. Aquí se puede preguntar, y la cosa merece, la pena si Diderot en este capítulo no ha querido á conciencia destruir para los espíritus competentes toda la impresión de lo que precedía, mientras que á los ojos de la masa de lectores conservaba la apariencia de un deísmo lleno de fe. También se puede admitir, y esta hipótesis nos parece la más probable, que las premisas de conclusiones opuestas se encontraban entonces en el espíritu de Diderot las unas al lado de las otras, tan confusas como lo están en los dos capítulos contradictorios y sucesivos de su obra. Si alguien quisiera probar que en esta época Diderot se inclinaba ya hacia el ateísmo, debería apoyarse principalmente en este capítulo. Por lo demás, la Mettrie, que tenía poco gusto por las matemáticas, parece que no comprendió la importancia de este capítulo, que también se le escapó á Rosenkranz, pues llama á los *Pensamientos filosóficos* «sublime obra que no convencerá á un ateo»; pero en ninguna parte cree que Diderot, fingiendo atacar el ateísmo, lo recomiende indirectamente. Según esto, es preciso reducir

singularmente la influencia que Diderot haya ejercido sobre la Mettrie. Nosotros hemos demostrado que en principio *El Hombre-máquina* estaba ya contenido en la *Historia natural* (1745).

30.—Aquí vemos aún á la Mettrie estudiar con celo la publicación más reciente relativa á ciencias naturales, utilizándola para sus propias teorías. Los escritos más importantes de Trembley sobre los pólipos datan de los años 1744-1747.

31.—En cuanto á las obras mecánicas de Vaucauson y las aún más ingeniosas de Droz, padre é hijo, ver Helmholtz en *la transformación de las fuerzas de la Naturaleza*, conferencia del 7 de Febrero de 1854, donde la conexión de estos ensayos, que nos parecen juegos de niño, con el desenvolvimiento de la mecánica y las esperanzas que esta ciencia había hecho concebir, están expuestas con gran lucimiento. Vaucauson puede, hasta cierto punto, ser considerado como el precursor de la Mettrie por la idea del *Hombre-máquina*. Los autómatas más admirables de ambos Droz, el niño escribiendo y la niña tocando el piano, no eran aún conocidos de la Mettrie. El tocador de flauta de Vaucauson fué expuesto por primera vez en París en 1738.

32.—En la crítica del *Hombre-máquina*, se dice: «Solamente observaremos que este escrito acaba de aparecer en Londres, en casa de Owen, en la Cabeza de Homero, bajo el título de *Man a machine* translated of the French of the marquis d'Argens, y que el autor pasablemente copió la *Historia del alma*, publicada en 1745, conteniendo á la vez una apología del materialismo.» Como vemos, los plagios de la Mettrie pueden muy bien por el mismo haber contribuído á atribuirle el vestirse con plumas ajenas. El original francés contenía (en la edición de Berlín, 1774) un prefacio del editor Elías Luzak (redactado probablemente por la Mettrie, que más tarde, bajo el mismo nombre, hizo aparecer una refutación, *El hombre más que máquina*) donde se decía que un desconocido le había enviado el manuscrito desde Berlín rogándole le enviase seis ejemplares de la obra al marqués d'Argens, pero que él estaba persuadido de que esta dirección era también una mixtificación.

33.—Solamente cuando se separan ciertos pasajes de la Mettrie del medio á que pertenecen, puede hallarse la apariencia de un elogio del vicio; por el contrario, en Maudeville el vicio está justificado precisamente por el encadenamiento lógico de las ideas.

por el pensamiento principal de una concepción del mundo enunciada en algunas líneas, y muy extendido hoy día, sin que de ello se haga ostentación. Lo que la Mettrie dijo de esto más enérgicamente, está en el pasaje de *Discurso sobre la felicidad*, págs. 176 y siguientes, y puede resumirse así: «Si la naturaleza te ha hecho cerdo, revuélcate en el fango como los cerdos puesto que eres incapaz de gozar de una dicha más elevada, y en todo caso tus remordimientos sólo harán disminuir la sola dicha de que seas capaz sin hacer bien á nadie.» Pero la hipótesis precisamente quiere que se sea un cerdo con forma humana, lo que no puede ser calificado de una idea halagüeña. Que se compare con éste el siguiente pasaje, citado por Hettner, y tomado de la fábula de la abeja: «Sólo los locos pueden alabarse de gozar de los encantos de la tierra, de convertirse en célebres guerreros, de vivir en medio de las dulzuras de la existencia conservándose virtuosos. Renunciad á estos sueños vacíos de sentido. Es necesario audacia, libertinaje y vanidad para que podamos coger frutos sabrosos... El vicio es tan necesario para la prosperidad de un Estado como el hambre para la vida del hombre.» Recuerdo haber leído en un periódico, que dejó de publicarse, un trabajo cuyo fin era rehabilitar á Mandeville, refiriéndose á este pasaje de mi *Historia del materialismo*. Este trabajo, dado el sumario de la fábula de las abejas, quiere probar que no contiene nada que obligue á gritar tanto, lo que nunca hemos afirmado; creemos, por el contrario, que la teoría de la escuela extrema de Manchester y la moral práctica de su fundador y otros círculos respetables de la sociedad actual, no sólo están de acuerdo con la fábula de las abejas de Mandeville, sino que derivan de la misma fuente histórica y lógicamente. Si se quiere hacer de Mandeville el representante de un gran pensamiento histórico, y considerarlo por sí mismo ajeno al gusto del vicio, nada tenemos que objetar á esta manera de ver. Sólo sostenemos una cosa: Mandeville ha recomendado el vicio, la Mettrie, no.

34.—«Siendo iguales; ¿no es verdad que el sabio con más luces será más dichoso que el ignorante?» págs. 112 y 113, ed. Amsterdam, 1774.

35.—Hacia el fin de la disertación, pág. 188, ed. Amsterdam 1774, la Mettrie afirma no haber tomado nada ni de Hobbes ni de Shaftesbury. Dice: todo está en la naturaleza; pero es claro



que admitiendo su buena fe, no se puede eliminar la influencia de sus predecesores sobre el origen de su teoría.

36.—Esta carta (en la que se encuentra también el precitado juicio desfavorable á la Mattrie considerado como escritor: «Era alegre, buen hombre, buen médico y muy mal autor; pero no leyendo sus libros, se encuentra el medio de estar contento»), lleva la fecha del 21 de Noviembre de 1751.

37.—La definición al principio del capítulo II, está así concebida: «El movimiento es un esfuerzo por el cual un cuerpo cambia ó tiende á cambiar de lugar.» En esta definición se presupone ya la identidad del movimiento con el *nisus* ó *conatus* de los teóricos de entonces que d'Holbach trata de demostrar en el curso del capítulo, lo que condujo á establecer una idea superior («*effort*», «*Austrengung*» en la traducción alemana, Leipzig, 1841); este esfuerzo implica en el fondo la idea del movimiento y además hay cierto color antropomórfico de que está exenta la idea más simple de movimiento.

38.—En este pasaje el autor cita *La carta á Serena*, de Toland; sin embargo, no adopta en todo su rigor la teoría de Toland sobre el movimiento.

Esto demuestra que el «reposo» no solamente debe ser comprendido siempre en un sentido relativo, sino también en el fondo como un caso especial del movimiento, atendido que es necesaria exactamente tanta actividad como pasividad para que un cuerpo, en conflicto con las fuerzas, guarde algún tiempo su posición ó la cambie. Holbach no se acerca á este punto sino por un rodeo y no coge con precisión el punto decisivo, sea por no comprender la teoría de Toland en toda su fuerza, sea que mire como más popular su manera personal de tratar este asunto.

39.—*Ensayo sobre la pintura*. I: «Si las causas y los efectos nos ueran evidentes, nada tendríamos que hacer mejor que representar los seres tales como son. Cuanto más la imitación sea perfecta y análoga á las causas, mas satisfechos estaremos». Obras comp. de Denis Diderot IV, part. I., Paris, 1818, pág. 479. Rosenkranz, que vuelve con tanta energía al idealismo de Diderot, sin duda no ha profundizado este importante pasaje al hablar de la marcha de las ideas en el *Ensayo sobre la pintura*. Sólo nos resta admitir simplemente una contradicción de Diderot consigo mismo ó volver á la teoría de la «línea verdadera», siguiendo la moda adop-

tada en el texto, con la superioridad afirmada por Diderot da la verdad natural sobre la belleza.

40.—*Sistema de la naturaleza* (I, cap. X, págs. 158 y siguientes, ed. 1780). Además observaremos formalmente aquí, á propósito del elogio desmesurado que recientemente se ha hecho del mérito de Berkeley, que su sistema no es «irrefutable» en cuanto se limita simplemente á la negación de un mundo corporal diferente de nuestras representaciones. Terminar en seguida en una substancia espiritual, incorpóral y activa, como causa de nuestras ideas, es abrir la puerta á los absurdos más evidentes que puede producir cualquier sistema metafísico.

41.—Zeller. *Gesch. d. deutschen Phil.*, Munich, 1873, discute, pág. 99 y siguientes, la influencia de la atomística sobre Leibnitz, y añade en seguida: «Vuelve de los átomos á las formas substanciales de Aristoteles para hacer ver en unas y otras sus mónadas»; y *ibid.*, pág. 107: «Así, en lugar de los átomos materiales, vienen individualidades intelectuales y, en lugar de los puntos físicos, puntos metafísicos.» Leibnitz llama también á sus mónadas «átomos formales.» Ver Kuno Fischter, *Gesch. d. n. Phil.*, 2.<sup>a</sup> ed., II, pág. 319 y siguientes.

42.—Siguiendo la opinión general, la teología de Leibnitz era irreconciliable con los principios filosóficos de su sistema; opinión no sólo del solitario Erdmann; Kuno Fischter lo comprueba, al declarar que esta opinión está muy extendida, y la combate enérgicamente. Para demostrar lo contrario, se apoya en la necesidad de una *mónada suprema*, que llama «absoluta» ó «Dios». Puede concederse que el sistema presupone una mónada suprema, pero no que ésta, si es que se la imagina según los principios de la teoría de las mónadas, puede tomar el puesto de un dios que conserva y gobierna el mundo. Las mónadas se desenvuelven, según las fuerzas que hay en ellas, con una rigurosa necesidad. Ninguna puede, ni en el sentido de la casualidad ordinaria ni en el sentido de la «armonía preestablecida», ser causa productriz de las otras. La armonía preestablecida no produce las mónadas, sino que *determina sólo el estado* de una manera absolutamente semejante al que, en el sistema del materialismo, hace determinar por las leyes generales del movimiento el estado de los átomos en el espacio. Como se ve, esto es una simple consecuencia lógica del determinismo de Leibnitz que interrumpe aquí la serie de las cau-

sas, en lugar de establecer una «base suficiente» á las mónadas y á la armonía preestablecida, cuya base no tendría otro objeto que ser suficiente á sí misma. Por lo menos, Newton daba á su dios algo que hacer; pero una base que no tiene otro fin que serlo del último fundamento del mundo, es tan inútil como la tortuga que sostiene la tierra; por eso se pregunta en seguida cuál es, entonces, la base suficiente de este dios. Kuno Fischer trata de sustraerse á esta consecuencia inevitable haciendo derivar el estado de las mónadas, no de la armonía preestablecida, sino ésta de aquellas: «Proviene necesariamente de las mónadas, porque se encuentra en ellas primitivamente.» Esto no es más que una simple intervención de la tesis: la armonía preestablecida es el orden determinado anterior al estado de las mónadas. No se deduce de ninguna manera la necesidad de que todas las otras mónadas salgan de la más perfecta. Esta, dicen, es la causa explicativa del estado de las otras (pensamiento que no es incontestable); pero esta circunstancia no hace de la mónada más perfecta el fundamento real, y, aun cuando lo fuera, resultaría sin duda en cierto sentido un dios supra-cósmico, pero éste no sería aún un dios que pudiera adaptarse á las necesidades religiosas del deísta. Zeller ha hecho una observación muy juiciosa: «No sería muy difícil demostrar en oposición del determinismo de Leibnitz, como de todo otro determinismo teológico, que desenvuelto de una manera lógica llevaría más allá del punto de vista deísta de su autor y nos obligaría á reconocer un Dios, no sólo Creador, sino también *substancia* de todos los seres mortales.» Esta demostración, que no es muy difícil, entra tanto más en la crítica inevitable del sistema de Leibnitz cuanto que, un genio como el suyo, debió el mismo hacer tal descubrimiento después de Descartes, Hobbes y Espinosa. El solo punto que parece ligar á Dios al Universo es la teoría de elegir el mejor mundo entre un infinito número de mundos posibles. Aquí podemos volver al tratado de Baumann, que profundiza todas las fuentes importantes. Está demostrado que las esencias eternas de las cosas, en las que Dios nada puede cambiar, pueden también ser miradas como fuerzas eternas, en cuya lucha se obtiene ese *mínimum* que Leibnitz hace realizar por la elección necesaria de Dios. Las consecuencias lógicas de su concepción del mundo, basadas sobre las matemáticas, conducen á la eterna predestinación de todas las cosas «por un hecho simple»; «todo se resume en un

hecho simple; ligar las cosas á Dios es llegar á una vana sombra».

43.—De la inutilidad de la idea de Dios en la metafísica de Leibnitz, no se deduce todavía que subjetivamente éste pudiera servirse de dicha idea, y la naturaleza de la cuestión impide aportar aquí un argumento irresistible. No es fácil siempre distinguir entre la necesidad religiosa que Leibnitz sentía, según Zeller, y su deseo de vivir en paz con el sentimiento religioso de su alrededor. En este punto nunca pondremos en absoluto á Leibnitz en el mismo rango que á Descartes. Este sólo denota un prudente cálculo, mientras que aquél no sólo observa la simpática adhesión de un alma impresionable, sino que puede encontrarse en el filósofo alemán cierto tinte de misticismo que falta por completo en Descartes. En esto no hay ni una contradicción psicológica con el claro é inflexible determinismo de su sistema, ni un argumento en favor de la sinceridad de sus hábiles giros teológicos. La cita de Lichtenberg, mencionada en el texto, está tomada del primer volumen de sus *Vermischte Schriften* en el artículo *Observaciones sobre el hombre*. He aquí el pasaje completo: «Leibnitz ha defendido la religión cristiana. Deducir directamente de esto, como lo hacen los teólogos, que él era buen cristiano, denota un mediano conocimiento de los hombres. La vanidad de hablar un poco mejor que los del oficio es, en un hombre como Leibnitz, que tenía poca solidez, un móvil que le impulsó más que la religión. Sondemos algo más nuestro fuero interno y veremos cuán difícil es afirmar nada de los demás. Me alabo de probar que muchas veces se figura uno creer una cosa que en realidad no cree. Nada es más difícil de profundizar que el sistema de los móviles de nuestras acciones.»

44.—Un retrato característico de Leibnitz, con consideraciones especiales sobre las influencias que determinaron su teología, le ha hecho Biedermann, quien tiene razón al declarar insuficiente la célebre apología de Lessing, defendiendo el punto de vista adoptado por Leibnitz. Lessing habla de las doctrinas esotérica y exotérica en un tono que nos parece también algún tanto exotérico.

45.—Bois-Reymond dice muy juiciosamente: «Se sabe que la teoría de las máximas y de las mínimas funciones, por el descubrimiento de las tangentes, le debe un progreso notable. Pues se figu-

ra á Dios en el momento de la creación como un matemático que resuelve un problema mínimo, ó, aún mejor, siguiendo la expresión actual, un problema de cálculo de las variaciones: el problema consistía en determinar en un infinito número de mundos posibles que aparecían todavía increados, lo que representa la suma mínima de males necesarios.» En esto Dios debe contar con factores *dados* (las posibilidades ó las *esencias*), como lo ha hecho observar muy bien Baumann. Entendiendo que la inteligencia perfecta de Dios sigue imperturbablemente las mismas reglas que nuestra inteligencia reconoce para lo más exacto, es decir, que la actividad de Dios hace precisamente que todo se opere conforme á las leyes de las matemáticas y de la mecánica.

46.—En nuestra primera edición, equivocadamente se llamaron á Baier y Thomasius «médicos de la universidad de Nuremberg». Jenkin Thomasius era un médico inglés que vivía entonces en Alemania y que probablemente estaba en relaciones con la universidad de Altdorf; por lo menos, el profesor Baier termina su prefacio con estas palabras: «recomiendo expresamente, á todos los amigos de las ciencias, el trabajo y los estudios favorablemente apreciados por nuestra academia». Luego el Baier que escribía este prefacio no era el médico Juan Jacobo Baier que vivía entonces en Nuremberg, sino el teólogo Juan-Guillermo Baier. Un pequeño extracto del opúsculo de Kohlasius que publicó en 1713 la imprenta de la Universidad, se halla en Scheitlm, *Thierseckenkunde*, Stuttg y Ttub., 1840 (I, págs. 184 y siguientes).

47.—No he podido hallar más noticias acerca de esta sociedad en los trabajos preparatorios de mi primera edición. Recomendando como obra justificativa la *Biblioteca psicológica de Graesse* Leipzig, 1845, donde, bajo el nombre de Winkler, existen los títulos de las disertaciones de que se trata. Una de ellas, publicada en 1743, trata la cuestión: «¿Las almas de las bestias mueren con sus cuerpos?» En Hennings el título de esta colección de disertaciones está indicado de una manera algo más completa que en Grasse, y expuestas en seis disertaciones diferentes por algunos amantes de la filosofía con un prefacio sobre la organización de la sociedad de estas personas, publicado por Juan Enrique Winkler, profesor de lenguas griega y latina en Leiptzig (1745).

48.—Se encontrarán otros detalles sobre la obra que se menciona aquí de Krutzen por Jürgen Bona Meyer. Meyer se propuso

buscar dónde había hallado Kant su teoría de la *psicología racional* que sirve de base á la refutación sostenida en la *Kritik d. r. Veru.* El resultado es que, según todas las probabilidades, tres obras juegan aquí el principal papel: Krutzen, *Philos. Abbandt. von der immater. Natur der Seele*, etc., en la cual se prueba que la materia no puede pensar, que el alma es incorporeal y donde se refutan claramente las principales objeciones de los materialistas (1774); Reimarus, *Vornehmste Wahrheiten der. naturel Religion* (1744) y Mendelson, Phredon (1767). Krutzen deduce la naturaleza del alma de la unidad de la conciencia del yo; este es preciso el punto contra el cual Kant dirigió más tarde todo el rigor de su crítica.

49.—Inútil es recordar aquí que la teoría de Leibnitz relativa al mundo real como siendo el mejor, si es bien comprendida, no excluye ninguna especie de desenvolvimiento y de principio.

50.—Ver Justi, *Winkelmam* (I, pág. 25; *ibid.*, págs. 23 y siguientes); se encuentran interesantes detalles sobre el estado de las escuelas hacia fines del siglo xvii. Solamente haremos observar que el profesor de Winkelmam, Tappert, aunque conociendo poco la lengua griega, evidentemente era del número de los innovadores que, introduciendo por una parte nuevas ramas de enseñanza, tentan en cuenta las necesidades de la vida y ponían fin al exclusivo dominio de la lengua latina, pero por otro lado daban al estudio del latín una dirección humanista en lugar del método rutinario del siglo xvii. Esto no fué efecto de la casualidad; si al principio del siglo xviii se vuelve en muchos puntos á las tradiciones de Sturme en los gimnasios y, por consecuencia, se redobla el ardor por imitar á Cicerón, no es por respeto tradicional al latín, sino gracias a gusto que acababa de renacer por la belleza y elegancia del estilo. Como ejemplo notable de reforma escolar en este sentido, nos contentaremos con recordar la actividad del inspector de Nuremberg, Fenerlein; solamente lamentamos que el autor no haya puesto bastante de relieve los esfuerzos de Fenerlein por la mejora de la enseñanza de las lenguas latina y griega tanto como por el alemán y de las ciencias positivas. Fenerlein fué impulsado principalmente por Morleof, bien conocido como erudito, y por el sabio rector de Ansbach, Röhler, de cuya escuela salió Juan Mattas Gesner que completó la victoria de la nueva reforma publicando sus *Institutions rei scholasticae* (1715) y su *Fricchiche Chrestomathie* (1731). Ver

Sanppe *Weinmarische Schutreden VII, Joann Matthias Gesner* (Weimar 1856.)

51.—Uz, á quien sus contemporáneos admiraron más tarde como el Horacio alemán, hizo, pues, estudios en el gimnasio de Ansbach, de donde salió J. M. Gesner. Gleim fué de Wernigerode, donde, á la verdad, estaban muy atrasados en griego, pero donde hacían con ardor versos latinos y alemanes. En Halle, donde la juventud formó la Sociedad Anacreóntica, empezaron á leer á Anacreonte en griego. Los dos Hagedorn, el uno poeta y el otro crítico de arte, vinieron de Hamburgo, donde el célebre erudito Juan Alb. Fabricius escribía buenos libros y «malos versos», según dice Gervienes.

## ÍNDICE

	Páginas.
ADVERTENCIA DE MR. POMMEROL.....	1
INTRODUCCIÓN DE MR. NOLEN.....	3
PRÓLOGO DEL AUTOR.....	3 <sup>1</sup>

### PRIMERA PARTE

#### El materialismo en la antigüedad.

##### CAPÍTULO PRIMERO

###### PERÍODO DEL ANTIGUO ATOMISMO, PARTICULARMENTE DEMÓCRITO

El materialismo se encuentra en los más antiguos ensayos de la concepción filosófica del mundo.—Conflicto entre la filosofía y la religión.—Prueba de este conflicto en la antigua Grecia.—Origen de la filosofía.—Influencia de las matemáticas y del estudio de la Naturaleza.—Relaciones con el Oriente.—Comercio.—Predominio de la deducción.—Sistematización del materialismo por el atomismo.—Demócrito: su vida y su personalidad; su doctrina.—Eternidad de la materia.—Necesidad.—Los átomos y el vacío.—Cosmogonía.—Propiedades de las cosas y de los átomos.—El alma.—Ética.—Empédocles y el origen de la idea de finalidad..... 33

##### CAPÍTULO II

###### EL SENSUALISMO DE LOS SOFISTAS Y EL MATERIALISMO MORAL DE ARISTIPO

Sensualismo y materialismo.— Los sofistas, [particularmente Protágoras.—Aristipo.—Relación entre el materialismo teórico y el materialismo práctico.—Disolución de la civilización helénica bajo la influencia del materialismo y del sensualismo..... 62

Sanppe *Weinmarische Schutreden VII, Joann Matthias Gesner* (Weimar 1856.)

51.—Uz, á quien sus contemporáneos admiraron más tarde como el Horacio alemán, hizo, pues, estudios en el gimnasio de Ansbach, de donde salió J. M. Gesner. Gleim fué de Wernigerode, donde, á la verdad, estaban muy atrasados en griego, pero donde hacían con ardor versos latinos y alemanes. En Halle, donde la juventud formó la Sociedad Anacreóntica, empezaron á leer á Anacreonte en griego. Los dos Hagedorn, el uno poeta y el otro crítico de arte, vinieron de Hamburgo, donde el célebre erudito Juan Alb. Fabricius escribía buenos libros y «malos versos», según dice Gervienes.

## ÍNDICE

	Páginas.
ADVERTENCIA DE MR. POMMEROL.....	1
INTRODUCCIÓN DE MR. NOLEN.....	3
PRÓLOGO DEL AUTOR.....	3 <sup>1</sup>

### PRIMERA PARTE

#### El materialismo en la antigüedad.

##### CAPÍTULO PRIMERO

###### PERÍODO DEL ANTIGUO ATOMISMO, PARTICULARMENTE DEMÓCRITO

El materialismo se encuentra en los más antiguos ensayos de la concepción filosófica del mundo.—Conflicto entre la filosofía y la religión.—Prueba de este conflicto en la antigua Grecia.—Origen de la filosofía.—Influencia de las matemáticas y del estudio de la Naturaleza.—Relaciones con el Oriente.—Comercio.—Predominio de la deducción.—Sistematización del materialismo por el atomismo.—Demócrito: su vida y su personalidad; su doctrina.—Eternidad de la materia.—Necesidad.—Los átomos y el vacío.—Cosmogonía.—Propiedades de las cosas y de los átomos.—El alma.—Ética.—Empédocles y el origen de la idea de finalidad..... 33

##### CAPÍTULO II

###### EL SENSUALISMO DE LOS SOFISTAS Y EL MATERIALISMO MORAL DE ARISTIPO

Sensualismo y materialismo.— Los sofistas, [particularmente Protágoras.—Aristipo.—Relación entre el materialismo teórico y el materialismo práctico.—Disolución de la civilización helénica bajo la influencia del materialismo y del sensualismo..... 62

## CAPÍTULO III

LA REACCIÓN CONTRA EL MATERIALISMO Y EL SENSUALISMO,  
SÓCRATES, PLATÓN Y ARISTÓTELES

Retroceso indudable y progreso dudoso de la escuela ateniense opuesta al materialismo.—El tránsito de la individualidad a la generalidad le preparan los sofistas.—Las causas del desarrollo de los sistemas opuestos y la simultaneidad de grandes progresos al lado de elementos reaccionarios.—Estado de los espíritus en Atenas.—Sócrates reformador religioso.—Conjunto y tendencia de su filosofía.—Platón: tendencia y desenvolvimiento de sus ideas.—Su concepción de la generalidad.—Las ideas y el mito al servicio de la especulación.—Aristóteles no es empírico, sino sistemático.—Su teleología.—Su teoría de la substancia; la palabra y la cosa.—Su método.—Ensayo crítico acerca de la filosofía aristotélica.....

77

## CAPÍTULO IV

## EL MATERIALISMO EN GRECIA Y ROMA DESPUÉS DE ARISTÓTELES.—EPICURO

Vicisitudes del materialismo griego.—Carácter del materialismo después de Aristóteles.—Predominio del fin moral.—El materialismo de los estoicos.—Epicuro; su vida y su personalidad.—Cómo veneraba los dioses.—Liberación de las supersticiones y del temor a la muerte.—Su teoría del placer.—Su física.—Su lógica y su teoría del conocimiento.—Epicuro escritor.—Las ciencias positivas comienzan a aventajar a la filosofía.—Parte que corresponde al materialismo en las conquistas científicas de los griegos.....

117

## CAPÍTULO V

## EL POEMA DIDÁCTICO DE LUCRECIO ACERCA DE LA NATURALEZA

Roma y el materialismo.—Lucrecio; su carácter y sus tendencias.—Sumario del libro primero: la religión es el origen de todo mal.—Nada nace de la nada y nada puede ser aniquilado.—El vacío y los átomos.—Elogio de Empédocles.—El mundo es infinito.—Idea de la pesantez.—La finalidad considerada como caso especial y permanente en todas las combinaciones posibles.—Sumario del libro segundo: los átomos y sus movimientos.—Origen de la sensación.—Los mundos que nacen y desaparecen son en número infinitos.—Sumario del libro tercero: el alma.—Inanidad del temor a la muerte.—Sumario del li-

bro cuarto: la antropología especial.—Sumario del libro quinto: cosmogonía.—El método de las posibilidades en la explicación de la naturaleza.—Desenvolvimiento del género humano.—Origen del lenguaje, de las artes y de los Estados.—La religión.—Sumario del libro sexto: fenómenos meteóricos.—Enfermedades.—Las regiones del averno.—Explicación de la atracción magnética.....

159

## SEGUNDA PARTE

## Período de transición.

## CAPÍTULO PRIMERO

LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS EN SU RELACIÓN CON EL  
MATERIALISMO

Desaparición de la civilización antigua.—Influencia de la esclavitud, de la fusión de las religiones y de la semicultura.—Incredulidad y superstición; el materialismo de la vida; los vicios y las religiones se multiplican.—El cristianismo.—Caracteres comunes a las religiones monoteístas.—Doctrina mosaica de la creación.—Concepción puramente espiritual de Dios.—Oposición enérgica del cristianismo contra el materialismo.—Espíritu más favorable del mahometismo; el averroísmo; servicios que han prestado los árabes a las ciencias físicas y naturales; librepensamiento y tolerancia.—Influjo del monoteísmo en la concepción estética de la naturaleza.....

183

## CAPÍTULO II

## LA ESCOLÁSTICA Y EL PREDOMINIO DE LAS IDEAS DE ARISTÓTELES ACERCA DE LA MATERIA Y LA FORMA

Aristóteles, confundiendo la palabra y la cosa, da nacimiento a la filosofía escolástica.—La concepción platónica de las ideas de género y especie.—Los elementos de la metafísica aristotélica.—Crítica de la idea aristotélica de la posibilidad.—Crítica de la idea de substancia.—La materia.—Transformación de esta idea en los tiempos modernos.—Influjo de las ideas aristotélicas sobre la teoría de la alma.—La cuestión de los universales: nominalistas y realistas.—Influencia del averroísmo.—Influencia de la lógica bizantina.—El nominalismo precursor del empirismo.....

203

## CAPITULO III

## VUELTA DE LAS OPINIONES MATERIALISTAS CON EL RENACIMIENTO DE LAS CIENCIAS

La escolástica es el lazo de unión de las civilizaciones europeas.—El movimiento del renacimiento de las ciencias termina por la reforma de la filosofía.—Teoría de la doble verdad.—El averroísmo en Padua.—Pedro Pomponace.—Nicolás de Atrecour.—Lorenzo Valla.—Melancthon y varios psicólogos de la época de la Reforma.—Copérnico.—Jordano Bruno.—Bacone de Verulamio.—Descartes.—Influencia de la psicología de los animales.—Sistema de Descartes y sus verdaderas opiniones..... 228

## TERCERA PARTE

## El materialismo del siglo XVII

## CAPÍTULO PRIMERO

## GASSENDI

Gassendi, renovador del epicurismo.—Preferencia dada a este sistema como el mejor adaptado a las necesidades de la época, particularmente desde el punto de vista del estudio de la naturaleza.—Conciliación con la teología.—Juventud de Gassendi; sus *Exercitationes paradoxicae*.—Su carácter.—Polémica contra Descartes.—Su doctrina.—Su muerte.—Su papel en la reforma de la física y de la filosofía natural..... 257

## CAPÍTULO II

## HOBBS

Desarrollo intelectual de Hobbes.—Sus trabajos y aventuras durante su residencia en Francia.—Su definición de la filosofía.—Su método; se enlaza con Descartes y no con Bacon; reconocía los grandes descubrimientos modernos.—Su lucha contra la teología.—Sistema político de Hobbes.—Su definición de la religión.—Los milagros.—Sus nociones fundamentales de física.—Su relativismo.—Su teoría de la sensación.—El universo y el dios corporal... 271

## CAPÍTULO III

## EFECTOS PRODUCIDOS POR EL MATERIALISMO EN INGLATERRA

Conexión entre el materialismo de los siglos XVII y XVIII.—Circunstancias que favorecieron el desarrollo del materialismo en Inglaterra.—Unión del materialismo funda-

do en las ciencias físicas y naturales con la fe religiosa: Boyle y Newton.—Boyle, su personalidad y su carácter; su predilección por la experimentación.—Es partidario de la concepción mecánica del mundo.—Newton, su carácter y su vida.—Reflexiones acerca del modo con que Newton hizo sus descubrimientos; admitió la hipótesis general de una causa física de la pesantez.—La idea de que este agente hipotético determina también el movimiento de los cuerpos celestes estaba ya próxima y preparada.—Transportando la acción de todo a las moléculas particulares, no se hacía más que sacar una consecuencia del atomismo.—La hipótesis de una materia imponderable produciendo la gravitación por su choque, estaba preparada por la interpretación relativista del atomismo en Hobbes.—Newton se pronuncia de la manera más solemne contra la interpretación que hoy predomina de su doctrina.—Separa el aspecto físico de la parte matemática de la cuestión.—Del éxito de los estudios puramente matemáticos ha nacido una física nueva.—Influjo del carácter político de la época en las consecuencias de los sistemas.—John Locke, su vida y desenvolvimiento de sus ideas.—Su obra acerca del *Entendimiento humano*.—Otros escritos.—John Toland; su idea de un culto filosófico.—Su disertación del *Movimiento como propiedad esencial de la materia*..... 288

## CUARTA PARTE

## El materialismo del siglo XVIII

## CAPÍTULO PRIMERO

## INFLUENCIA DEL MATERIALISMO EN FRANCIA Y ALEMANIA

Inglaterra es el país clásico del materialismo y de la fusión de las ideas religiosas y materialistas.—Materialistas ingleses del siglo XVIII: Hartley.—Priestley.—El escepticismo en Francia: la Mothe le Vayer.—Pierre Bayle.—Principio de relaciones intelectuales entre Inglaterra y Francia. Voltaire: sus esfuerzos para hacer prevalecer el sistema de Newton.—Su actitud frente al materialismo.—Shaftesbury.—Diderot.—Sus relaciones con el materialismo; se une a Robinet que modifica el materialismo.—Estado intelectual de Alemania.—Influencia de Descartes y de Espinosa.—Influencia inglesa.—*La Correspondencia acerca de la esencia del alma*.—Diversas huellas del materialismo..... 323

Páginas.

## CAPÍTULO II

## LA METTRIE

El orden cronológico.—Biografía.—La *Historia natural del alma*.—La hipótesis de Arnobio y la estatua de Condillac.—*El hombre máquina*.—Carácter de la Mettrie.—Su teoría moral.—Su muerte..... 363

## CAPÍTULO III

## EL SISTEMA DE LA NATURALEZA

Los órganos del movimiento literario en Francia; sus relaciones con el materialismo.—Cabanis y la fisiología materialista.—*El Sistema de la naturaleza*; su carácter general.—Su autor es el barón Holbach.—Otros escritos de Holbach.—Su moral.—Sumario de la obra; la parte antropológica y los principios generales del estudio de la naturaleza.—La necesidad en el mundo moral; conexiones con la Revolución francesa.—«El orden y el desorden no están en la naturaleza»; polémica de Voltaire contra esta tesis.—Consecuencias sacadas del materialismo en virtud de la asociación de las ideas.—Consecuencia para la teoría estética.—La idea de lo bello en Diderot.—Ley de las ideas, morales y estéticas.—Lucha de Holbach contra el alma inmaterial.—Aserción relativa á Berkeley.—Ensayo para fundar la moral en la fisiología.—Pasajes políticos.—Segunda parte de la obra; lucha contra la idea de Dios.—Religión y moral.—Posibilidad general del ateísmo.—Conclusión de la obra..... 403

## CAPÍTULO IV

## LA REACCIÓN CONTRA EL MATERIALISMO EN ALEMANIA

La filosofía de Leibnitz trata de vencer al materialismo.—Influencia popular y verdadero sentido de las doctrinas filosóficas; la teoría de la inmortalidad del alma.—El optimismo y sus relaciones con la mecánica.—La teoría de las ideas innatas.—La filosofía de Wolff y la teoría de la unidad del alma.—La psicología animal.—Escritos contra el materialismo.—Insuficiencia de la filosofía universitaria contra el materialismo.—El materialismo rechazado por la tendencia ideal del siglo xviii.—Reformas de las escuelas después de comenzado el siglo.—La investigación del ideal.—Influjo del espinosismo.—Goethe, su espinosismo y su opinión acerca del *Sistema de la naturaleza*.—Eliminación de toda filosofía..... 438

Páginas

Notas de la primera parte.....	465
Notas de la segunda parte.....	487
Notas de la tercera parte.....	506
Notas de la cuarta parte.....	524



37072



1080089902

309  
L274h



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

NO. ADQ.

37072

NO. CLAS.

146.309

L274h

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

37072

"ALFONSO REYES"

146.309

L274h

Lange, Frederick Albert, 1828-1875

Historia del materialismo.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



