

## 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 pirroniano 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 jesuítas, 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 táctica 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 sujeto 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 predispuestas 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 fé católica, el autor de la célebre frase «aplástad 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 hilozoísmo (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 hilozoísmo; sólo el primero puede armonizarse con esta ley; Kant llamaba ya al hilozoísmo 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 sobreexcitado; 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 hobbeismo; 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 desenvolvió, 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, enmedio 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 hiloísmo 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 (II); 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 hilozoísmo 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 *Epitome 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 jesuítas 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 combate á la escolástica y á la ortodoxia, aproximándose al materialismo tanto como pueden permitírselo 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 inmaterialidad 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 periódicos; 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 corresponsales; 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 (*æternitati*)»; 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 suplantarse 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 atestigua; 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 bullicio. so 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 atribuída 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, préfiero 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». Indudableménte el escritor ha querido aquí atrincherarse detrás de la autoridad de Malanchthon 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).