

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 luz 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 aserciones 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 éstos 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, perturbaron 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 Paulo 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 Porfirio, eran ardientes adversarios del cristianismo, contra el cual Porfirio 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 ingeniarle para adaptarlo á la teoría, cuyo principio se da *a priori*; así, la alquimia, no se preocupa más que de los resultados presumidos y piensa muy poco en la investigación libre; algo de esto ocu-

re 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.—Daremberg 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 llegá 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 púdie-

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; esta 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 bastanté 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 Osiander, 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 estrábar la diferencia en que Galileo no se contenta con abstracciones matemáticas, sino que, echando una desdefiosa 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 Siracusá 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 instruídos, 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 precursóres 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 sobrepuja 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, perturbaban con su aliento el corazón y el cerebro, impiden razonar, producen furores 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 desdenosos 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 Lermnier, 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 apercebido hace poco por los inquisidores de la fe, 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.