

CAPITULO III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pomponace, en su libro de la inmortalidad del alma,

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

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

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

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

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

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

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

Quien no vea en el materialismo más que su oposición

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

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

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

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

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

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

El respetable naturalista de Zurich, Conrado Gessner,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TERCERA PARTE

EL MATERIALISMO DEL SIGLO XVII

CAPÍTULO PRIMERO

Gassendi.

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

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

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