

NOTAS DE LA CUARTA PARTE

1.—Hartley, como él mismo dice en el prefacio de las *Observations*, fué primero determinado por algunas palabras de Gay. Este expuso enseguida sus opiniones en una disertación sobre el principio fundamental de la virtud, que Law publicó con su traducción de King, *De origine mali*.

2.—El principal argumento del verdadero materialismo contra el *hylozoísmo* (ver la nota primera de la primera parte) se halla en Hartley, que á pesar de sus opiniones religiosas puede colocarse entre los materialistas.

3.—David Hartley's *Betrachtungen über den Menschen seine Natur, seine Pflichten und Erwartungen*, traducido del inglés y acompañado de notas y suplementos, dos volúmenes, Rostock y Leipzig (1772 y 1773). La traducción fué hecha por el maestro de Spieren, editor y autor de las notas y suplementos, H. A. Pistorius, dedicó su obra al célebre Spalding, esclarecido teólogo y consejero del consistorio que llamó la atención acerca de Hartley en una conferencia sobre los medios de conciliar el determinismo y el cristianismo.

4.—Ver Hartley's *Theory of the human mind, on the principle of the association of ideas with essays relating to the subject of it* by Joseph Priestley, London, 1775 (segunda edición, 1790). Erróneamente designa Hettner esta obra como la tercera parte de la de Hartley. No es si no un extracto de la primera parte; Priestley olvidó en general los detalles anatómicos y no dió en realidad sino la teoría psicológica de Hartley fundida con sus propias observaciones sobre el mismo punto.

5.—Ver *Geschichte der Verfaessungen des Christenthums*, von Joseph Priestley, doctor en derecho y miembro de la Sociedad Real de Ciencias de Londres, traducido del Inglés, Berlín, 1785. Doctor Joseph Priestley, miembro de la Academia imp. de San Petersburgo y de la Sociedad Real de Londres. *Anteitung zur Religion nach Vernunft und Schrift*, traducido del inglés con notas,

Francfort y Leipzig, 1782. En cuanto á los escritos que especialmente tratan de materialismo, que yo sepa no han sido traducidos al alemán. Las *cartas contra el materialismo* que se mencionan eran un libelo de Ricardo Price, que no sólo atacó á Priestley sino que se declaró adversario del empirismo y del sensualismo que dominaban en la filosofía inglesa.

6.—Las ideas mencionadas aquí, se encuentran en los *Elementos de la filosofía de Newton*, publicados en 1738, Hettner, *Literaturgesch* (II, págs. 206 y siguientes), siguen cronológicamente las variaciones de Voltaire en la cuestión del libre albedrío. Aquí nos conviene, ante todo, hacer constar cuál era la opinión de Voltaire anteriormente á la aparición de la Mettrie; pues, en realidad, las aserciones más decididas de Voltaire en este punto, como en otros muchos, no se hallan más que en el *Philosophe ignorant*, escrito en 1767, por consecuencia, veinte años después de *El hombre máquina*. Sea el que sea el tono desdenoso con que Voltaire habla de *El hombre máquina*, debió probablemente sentir el influjo de los argumentos de la Mettrie.

7.—Strauss, en *Voltaire, sechs Vortraege*, 1870 (pág. 188), demostró cómo Voltaire se volvió más expresivo, sobre todo, á partir de 1761. En cuanto á sus variaciones en la teoría de la inmortalidad y su evolución, que recuerda á Kant, ver Hettner (II, págs. 201 y siguientes), sobre esto último, especialmente, las palabras que se citan: «Desgraciados aquellos que combaten nadando; no hay tierra firme; esto me desalienta y me quita toda fuerza.»

8.—Ver Karl Marx, *das Kapital*, Hamburgo, 1867 (pág. 602, número 72). Cuando Hettner observa (I, pág. 213) que no se trata de saber si Mandeville, en su idea de la virtud, está de acuerdo con el cristianismo sino si está de acuerdo consigo mismo, la respuesta á esta cuestión es bien sencilla. El apologista del vicio no puede pensar en exigir á todos la virtud de renunciar á él; pero lo que se compagina perfectamente con sus principios es predicar á los pobres el cristianismo y la virtud cristiana. Se tiene la tendencia de predicar á todos; pero aquel que posee los medios de dejarse llevar por sus tendencias viciosas, sabe bien lo que debe hacer y el mantenimiento de la sociedad está asegurado.

9.—Rosenkranz, *Diderto's Leben und Werke*, 2 vol. Leipzig, 1866. Aunque poco conforme con el autor sobre el lugar de Diderot en la historia del materialismo, nosotros, sin embargo, hemos

utilizado todo lo que hemos podido esta rica colección acerca del movimiento intelectual del siglo XVIII.

10.—Ver Schiller, *Freigisterei der Leidenschaft* (pág. 75). Conclusión *Enores* 4.^a ed. histórico-crítica, Stuttgart, 1868, pág. 26. Schiller en sus versos, á pesar de la observación contenida en la *Thalia* (1786, cuad. 2.^o, pág. 59), enuncia sus propias ideas; sacrifica la unidad interna de su poema y, al final, olvida lo que le determinó á escribir para terminarlo con pensamientos generales sobre la concepción del Sér divino; todo esto no necesita demostración. El traductor del *Verdadero sentido del sistema de la naturaleza*, bajo el título de *Neunundzwanzig Thesen des Materialismus*, hace resaltar muy justamente los versos:

«[La naturaleza no te presta atención hasta que llegas al martirio]»
«[y los espíritus adoran ese Nerón]»

que están completamente de acuerdo con el capítulo XIX del *Verdadero sentido*. No es preciso, sin embargo, deducir que Schiller haya leído este opúsculo y mucho menos que apreciase, como no lo hizo Goethe, lo prolijo, el tono doctrinal y la fría prosa del *Sistema de la naturaleza*. Las mismas ideas se encuentran en Diderot y su origen debe remontarse hasta Shaftesbury. En cuanto al estudio que hacía Schiller de Diderot, en la época en que este poema fué compuesto ó concebido, véase Palleske, *Schillers Leben und Werke*, (5.^a ed., I, pág. 535).

11.—*Von der Natur*, por J. B. Robinet, traducción del francés, Francfort y Leipzig, 1764 (pág. 385, IV parte, cap. III, ley I). «Las determinantes de donde provienen los movimientos voluntarios de la máquina, tienen ellas mismas su origen en el juego orgánico de la máquina.»

12.—Rosenkranz, *Diderot* (I, págs. 134 y siguientes). No he visto la disertación pseudónima del doctor Daumann (Maupertuis) y puede parecer dudoso, según Diderot y Rosenkranz, que contenga ya el materialismo de Robinet, es decir, la dependencia absoluta en que están los fenómenos intelectuales de las leyes puramente mecánicas que rigen los fenómenos exteriores, ó que enseñe el hilozoísmo, es decir, que establezca que el mecanismo de la naturaleza se modifica por el contenido espiritual de la naturaleza según otras leyes que las puramente mecánicas.

13.—El segundo volumen contendrá más amplios detalles sobre esta modificación del materialismo. En lo que concierne al

materialismo de Diderot, haremos observar que en ninguna parte se expresa de una manera tan categórica como Robinet en los pasajes citados; nota 35. Rosenkranz encuentra también en el *Sueño de d'Alambert* un dinamismo que, si Diderot hubiese realmente entendido la cosa como quiere su intérprete, daría á este escrito tan avanzado un tinte de ateísmo, pero nunca de verdadero materialismo.

14.—Todo el atomismo de Sennert parece venir á parar en una tímida modificación de la teoría de Aristóteles sobre la mezcla de los elementos. Después de haber rechazado expresamente el atomismo de Demócrito, Sennert enseña que los elementos en sí no se componen de partes separadas, y que una continuidad no puede ser formada por elementos indivisibles (*Epítome nat. scientiæ*, Wutemberg, 1618, págs. 63 y siguientes). En cambio, es cierto que admite que después de una fusión ó mezcla, la materia, aun de elementos distintos, se mezcla realmente y divide en partes pequeñas, formando, por consecuencia, una amalgama. Estas moléculas obran en seguida unas sobre otras, con las propiedades fundamentales conocidas por Aristoteles y la escolástica, el calor, el frío, la sequedad y la humedad, hasta que sus propiedades se neutralizan; pero entonces reaparece la continuidad de la mezcla justamente admitida por los escolásticos (ver *ibid.*, págs. 69 y siguientes y 225). A esto se une la hipótesis adicional de que al lado de la «forma substancial» del todo las formas substanciales de las partes conservan á su vez, aun cuando en segundo orden, una cierta actividad. La diferencia entre esta teoría y la del atomismo real se ve claramente en Boyle, el que en varias de sus obras, especialmente en la de *Origine formorum*, cita con frecuencia á Sennert combatiendo la hipótesis. Hoy día es preciso conocer bien la física de los escolásticos para hallar los puntos en que Sennert se atreve á separarse de la línea ortodoxa, mientras Boyle se nos aparece en cada frase como un físico de los tiempos modernos. Considerado desde este punto de vista toda la emoción que después de Leibnitz produjo la doctrina de Sennert, nos permite formarnos una idea exacta de la cantidad de escolásticos retrasados que estaban esparcidos por toda Alemania.

15.—Ver en Hettner más amplios detalles sobre Stoch, Matías Knuzeu y Teodoro Luis Lau. Nosotros tuvimos intención de consagrar un capítulo especial á Espinosa y su escuela; pero hemos

tenido que renunciar á esta idea, así como á engrandecer nuestro cuadro, por no agrandar la obra ni separarla de su fin real. En general, se exagera bastante la analogía entre la escuela de Espinosa y el materialismo (á menos que no se identifique el materialismo con todas las tendencias que se le acercan más ó menos); esto es lo que prueba el último capítulo de la parte tercera, en el cual se ve cómo en Alemania pudo la doctrina de Espinosa combinarse con los elementos idealistas, lo que nunca hizo el materialismo.

16.—He aquí lo que daba por error la primera edición sobre Jenthe y Hettner (III, 1, págs. 8 y 35). Debo al doctor Weinkauff, de Colonia, sabio conocedor de la literatura del libre pensamiento, la comunicación de un manuscrito que prueba que el *Compendium de impostura* fué redactado, según toda probabilidad, hacia fines del siglo XVII. Es cierto que la edición más antigua conocida lleva la fecha de 1598; pero esta fecha es evidentemente falsa y el experto Brunet cree que la obra fué impresa en Alemania en el siglo XVIII. También es cierto que en 1716 fué vendido en Berlín un manuscrito de la obra. Según toda probabilidad, el canciller Kortholt tenía noticias de este manuscrito ó de copias suyas que debían existir desde el año 1680. Todas las demás ediciones son posteriores y no tenemos noticias positivas de la existencia de otro manuscrito anterior. Razones intrínsecas inducen á creer que esta publicación no fué hecha sino en la segunda mitad del siglo XVII. La aparición del opúsculo (*Esse deum, cumque calendum esse*), parece contener una cita de Herbert de Cherbury; además (como ya reconoció Reimann), la influencia de Hobbes parece incontrastable. La mención de Brahamanes, Vedas, chinos y Gran Mogol, acusa el conocimiento de las obras de Rogerius, Baldæus y Alejandro Ross. Estos libros dieron á conocer la literatura y las mitologías indo-chinas y llevaron á la comparación de las religiones. Por lo demás, la obra, aunque impresa en Alemania, no parece ser de origen alemán, pues el galicismo *sortitus est*, se halla en los manuscritos más antiguos y en Genthe; en las ediciones y manuscritos posteriores se lee la corrección *egressus est*: este galicismo indica un autor ó un original francés.

17.—Para la primera edición de la *Historia del materialismo* utilicé un ejemplar de 1723, de la biblioteca de Bonn; en ésta me sirvo de un ejemplar adquirido de las obras dobles de la biblioteca

de Zurich, primera edición de 1713. Únicamente, por simplificar, he dejado sin modificar en el texto los pasajes, citados palabra por palabra, de tal suerte que ellos responden á la edición de 1723, cuando lo contrario no se expresa.

18.—Hobbes, cuya influencia en todo este opúsculo es evidente, se halla con frecuencia citado en el «alegre prefacio» de un anónimo, como se dijo en la primera edición, pág. 11, donde se cita el *I. viathan* y su suplemento; en la carta primera, página 18, en estos términos: «Se ve que la opinión no es ni nueva ni poco común puesto que se dice que la profesan muchos ingleses, yo no la he leído más que en Hobbes»; en la segunda carta, págs. 55 y 56; en la tercera, pág. 84. Se menciona á Locke, en la segunda carta, pág. 58; en la carta tercera, pág. 70, se encuentra este pensamiento inspirado sin duda alguna en Locke: «Miraré como anticristiano el no atribuir á Dios bastante poder para que de la materia de que se compone nuestro cuerpo, no pueda resultar un efecto que tienda á distinguir al hombre de las demás criaturas». Con frecuencia es cuestión del «mecanismo» de los ingleses en general. Espinosa es tratado de ateo al lado de Straton de Lampsaco, págs. 42, 50 y 78. Se mencionan, pág. 44, los «espiritus fuertes» en Francia, según el relato de Blaigny en el *Zodiaco francés*.

19.—En la primera edición, pág. 161, debe leerse: «Si, por el contrario, admite de paso la hipótesis de los átomos de Demócrito, no se puede conciliar este detalle con el resto de su sistema». Las palabras *poco ó nada*, fueron omitidas en la impresión. En el intervalo he cambiado de opinión á consecuencia de una segunda lectura de la *Correspondencia confidencial* y encuentro que el autor hace un doble juego con su ortodoxia teológica, puesto que si por un lado se prepara una retirada para todas las eventualidades, por otro sale burlado. Es posible que nos encontremos aquí ante un desenvolvimiento de la fusión, mencionada por Zeller según Leibnitz, de la atomística con modificación de la teoría de la *forma substantialis*; pero esto no es sino una base general sobre la que el autor se mueve con gran libertad subjetiva. Por lo demás, los átomos, como *conservatores specierum*, es decir, conservadores de las formas y de las especies, pertenecen, no al sistema de Demócrito, sino al de Epicuro, como lo demostramos en la parte primera, habiendo establecido Epicuro una relación entre la conservación de la regularidad en las formas de la naturaleza y las

diferentes formas de los átomos. Se ha confundido aquí, como se hace frecuentemente, á Epicuro con Demócrito, no sólo porque la idea fundamental de la atomística llega hasta Demócrito, sino porque su nombre despierta menos susceptibilidades que el de Epicuro.

20.—Se ve aquí que no basta en los trabajos históricos ir escrupulosamente hasta las fuentes para obtener el cuadro fiel de una época. Se adopta con facilidad la costumbre de acudir siempre á las mismas fuentes, una vez citadas, y olvidar cada vez más lo que una vez se olvidó. Una buena garantía contra este inconveniente se encuentra en los periódicos cuando éstos se pueden proporcionar. Recuerdo haber hallado la *Vertranter Briefwechsel*, (Correspondencia confidencial) y el nombre de Pancracio Wolff al buscar artículos de crítica y otros rastros de la influencia del *Hombre-máquina* en Alemania. En general, me parece que la historia de la vida intelectual en Alemania, de 1680 á 1740, ofrece numerosos y grandes vacíos.

21.—Ver Zeller, *Gesch. de deutschen Philos. seit Leibniz*, Munich, 1873, págs. 304 y 396 y siguientes. El lector comprende involuntariamente el sentido de una serie cronológica de frases, tales como éstas: «Asimismo Condillac no salvó la distancia que separa el sensualismo del materialismo». «Helvetius fué más lejos». «En el sensualismo se nota ya una tendencia evidente hacia el materialismo.» «Esta manera de ver se acusa aún más claramente en la Mettrie, Diderot y d'Holbach.» Aquí, en cuanto se refiere á la Mettrie, se cometería un anacronismo si se siguiera el orden usado por Zeller. En fin, la concepción hegeliana de esta sucesión histórica es totalmente falsa desde el punto de vista del engranaje lógico. En Francia, la progresión de Condillac á d'Holbach, se explica simplemente por el hecho de que siendo más popular, el materialismo fué un arma más poderosa contra la fe religiosa. No es porque la filosofía pasase del sensualismo al materialismo por lo que Francia fué revolucionaria, sino por causa mucho más honda que la de los filósofos de la oposición adoptando un punto de vista cada vez más primitivo, y Naigeon, que reasumió los escritos de Diderot y de d'Holbach, acabó por ser el hombre del día. Cuando el desenvolvimiento teórico se hace sin obstáculos, el empirismo (por ejemplo Bacon), conduce directamente al materialismo (Hobbes), éste al sensualismo (Locke), que da origen al idealismo (Berkeley) y al escepticismo ó criticismo (Hume y Kant). Esta ver-

dad se aplicará aún con más exactitud en lo porvenir; los mismos naturalistas se han acostumbrado á pensar que los sentidos no nos dan más que una «representación del mundo». Esta serie puede á cada instante ser alterada por la precitada influencia práctica y en las grandes revoluciones, en las que las causas interiores están profundamente ocultas, «lo inconsciente» no nos es conocido más que por el lado económico; el mismo materialismo acaba por no ser popular y se ve levantarse mito contra mito, creencia contra creencia.

22.—Kuno Fischer, *Frans Baco von Verulam*, Leipzig, 1856 (pág. 426): «El continuador sistemático de Locke es Condillac, detrás de éste vienen los enciclopedistas... no deja más que una consecuencia que deducir: el materialismo en toda su desnudez. La escuela de d'Holbach lo desenvuelve en la Mettrie y en el *Sistema de la naturaleza*.»

23.—En las obras filosóficas de la Mettrie, bajo el título modificado de *Tratado del alma*. Esta obra es la misma que la *Historia natural del alma*, como nos lo demuestra una observación del autor, cp. XV, hist. VI del Tratado: «Se habló mucho en París cuando publiqué la primera edición de esta obra de una joven salvaje», etcétera. Observemos á este propósito que en la designación de capítulos, así como en todo el orden de la obra, reina un gran desorden en las ediciones. De las cuatro ediciones que tengo á la vista, la más antigua, la de Amsterdam, 1752, indica esta sección como «hist. VI», lo que probablemente es exacto. El capítulo XV esta seguido de un suplemento con siete párrafos, cuyos seis primeros son designados como historia I, II, etc., y el VII, conteniendo la hermosa conjetura de Arnobio, como párrafo VII. También hay la edición de Amsterdam, 1764, in-12. En cuanto á las ediciones de Berlín, 1774, in-8.º y de Amsterdam, 1774, colocan aquí el capítulo VI, mientras que el orden numérico exigiría el XVI.

24.—Al fin del capítulo VII se halla un pasaje que denuncia muy claramente el punto de vista del *Hombre-máquina*, á menos que este pasaje no provenga del arreglo posterior de la *Historia natural* y no se haya inserto sino después de la redacción del *Hombre-máquina*. La Mettrie dice, en efecto, que antes de hablar del alma vegetativa debe contestar á una objeción. Se le preguntaba cómo podía encontrar absurda la aserción de Descartes, según la cual los animales son máquinas, cuando él mismo no admitía en los

animales otro principio que la materia; la Mettrie respondía irónicamente: Porque Descartes *niega á esas máquinas la sensibilidad*. La aplicación al hombre es palpable; la Mettrie no rechaza la idea del *mecanismo* en la máquina, sino sólo la de la *insensibilidad*. Aquí se ve también claramente cómo se acerca Descartes al materialismo.

25.—Obsérvese la circunspección y la perspicacia con que procede aquí el «ignorante y superficial» la Mettrie. Ciertamente no hubiera cometido la falta de Molechott (página 440 de la 1.^a ed.) al juzgar el caso de Jobert de Lamballe. Cuando la cabeza y la medula espinal están separadas, á la medula, y no á la cabeza, es á la que hay que preguntar si experimenta la sensación. Observemos también que la Mettrie prevé, como posible por lo menos, el punto de vista en que se colocó Robinet.

26.—Ver el interesante pasaje de Arnobio, donde, para refutar la teoría platónica del alma, se expone y discute en detalle esta teoría; la Mettrie abrevia ya mucho la hipótesis de Arnobio; nuestro texto se limita á reproducir las ideas principales.

27.—La juiciosa observación de la Mettrie contra Locke (indirectamente contra Voltaire), está concebida en estos términos: «Los metafísicos que han insinuado que la materia pudiera muy bien tener la facultad de pensar, no deshonraron su razón. ¿Por qué? Porque se explicaron mal. En efecto, preguntar si la materia puede pensar, no considerando nada más que á ella misma, es como preguntar si la materia puede marcar las horas. Se ve por adelantado que evitaríamos este escollo en el que Locke tuvo la desgracia de chocar.» La Mettrie quiere, sin duda, decir que si se considera solamente la materia en sí, sin tener en cuenta las relaciones entre la fuerza y la materia, tanto se puede contestar sí ó no á la célebre cuestión de Locke sin que nada se decida. La materia de un reloj puede ó no puede indicar las horas, según que se trate de una facultad activa ó pasiva. Así, el cerebro material podría también en cierto modo pensar poniendo el alma en movimiento como un instrumento para expresar las ideas. He aquí cuál es la verdadera cuestión que se debe plantear: la facultad de pensar, que en todo caso se puede separar *en idea* de la materia, ¿es en realidad una emanación necesaria de ésta? ¿sí ó no? Locke eludió esta cuestión.

28.—Cuando se trata del cerebro en sus relaciones con las fa-

cultades intelectuales, la argumentación del materialismo de hoy se parece mucho á la de la Mettrie. Este trata dicho punto con bastante detalle, mientras que nuestro texto se limita á indicar los puntos principales. La Mettrie («el ignorante») estudió particularmente con esmero la obra de Willis, que hizo época, sobre la anatomía del cerebro, tomando cuanto podía caber en su plan. Conoció, por consiguiente, la importancia de las circunvoluciones cerebrales y la diferencia de desenvolvimiento relativo de muchas partes del cerebro en los animales superiores é inferiores.

29.—En la primera edición admitíamos por error que la Mettrie y Diderot estaban de acuerdo, mientras que la Mettrie combatía á Diderot deísta y teólogo, y se burlaba de su «universo», bajo cuyo peso quería «aplastar» al ateo. Por otro lado, debe recordarse que Diderot, inmediatamente después del pasaje que Rosenkranz cita en favor del deísmo de aquél, publicó el capítulo 21, con una tendencia totalmente opuesta.

Diderot combate el argumento (reproducido recientemente por E. de Hartman) en favor de la teleología por medio de la inverosimilitud matemática de la finalidad como simple caso especial de combinaciones resultantes de causas sin fin. La crítica de Diderot destruyó de arriba abajo este argumento especioso, sin presentar la universalidad y la evidencia que resultan de los principios establecidos por Laplace. Aquí se puede preguntar, y la cosa merece, la pena si Diderot en este capítulo no ha querido á conciencia destruir para los espíritus competentes toda la impresión de lo que precedía, mientras que á los ojos de la masa de lectores conservaba la apariencia de un deísmo lleno de fe. También se puede admitir, y esta hipótesis nos parece la más probable, que las premisas de conclusiones opuestas se encontraban entonces en el espíritu de Diderot las unas al lado de las otras, tan confusas como lo están en los dos capítulos contradictorios y sucesivos de su obra. Si alguien quisiera probar que en esta época Diderot se inclinaba ya hacia el ateísmo, debería apoyarse principalmente en este capítulo. Por lo demás, la Mettrie, que tenía poco gusto por las matemáticas, parece que no comprendió la importancia de este capítulo, que también se le escapó á Rosenkranz, pues llama á los *Pensamientos filosóficos* «sublime obra que no convencerá á un ateo»; pero en ninguna parte cree que Diderot, fingiendo atacar el ateísmo, lo recomiende indirectamente. Según esto, es preciso reducir

singularmente la influencia que Diderot haya ejercido sobre la Mettrie. Nosotros hemos demostrado que en principio *El Hombre-máquina* estaba ya contenido en la *Historia natural* (1745).

30.—Aquí vemos aún á la Mettrie estudiar con celo la publicación más reciente relativa á ciencias naturales, utilizándola para sus propias teorías. Los escritos más importantes de Trembley sobre los pólipos datan de los años 1744-1747.

31.—En cuanto á las obras mecánicas de Vaucauson y las aún más ingeniosas de Droz, padre é hijo, ver Helmholtz en *la transformación de las fuerzas de la Naturaleza*, conferencia del 7 de Febrero de 1854, donde la conexión de estos ensayos, que nos parecen juegos de niño, con el desenvolvimiento de la mecánica y las esperanzas que esta ciencia había hecho concebir, están expuestas con gran lucimiento. Vaucauson puede, hasta cierto punto, ser considerado como el precursor de la Mettrie por la idea del *Hombre-máquina*. Los autómatas más admirables de ambos Droz, el niño escribiendo y la niña tocando el piano, no eran aún conocidos de la Mettrie. El tocador de flauta de Vaucauson fué expuesto por primera vez en París en 1738.

32.—En la crítica del *Hombre-máquina*, se dice: «Solamente observaremos que este escrito acaba de aparecer en Londres, en casa de Owen, en la Cabeza de Homero, bajo el título de *Man a machine* translated of the French of the marquis d'Argens, y que el autor pasablemente copió la *Historia del alma*, publicada en 1745, conteniendo á la vez una apología del materialismo.» Como vemos, los plagios de la Mettrie pueden muy bien por el mismo haber contribuido á atribuirle el vestirse con plumas ajenas. El original francés contenía (en la edición de Berlín, 1774) un prefacio del editor Elías Luzak (redactado probablemente por la Mettrie, que más tarde, bajo el mismo nombre, hizo aparecer una refutación, *El hombre más que máquina*) donde se decía que un desconocido le había enviado el manuscrito desde Berlín rogándole le enviase seis ejemplares de la obra al marqués d'Argens, pero que él estaba persuadido de que esta dirección era también una mixtificación.

33.—Solamente cuando se separan ciertos pasajes de la Mettrie del medio á que pertenecen, puede hallarse la apariencia de un elogio del vicio; por el contrario, en Maudeville el vicio está justificado precisamente por el encadenamiento lógico de las ideas

por el pensamiento principal de una concepción del mundo enunciada en algunas líneas, y muy extendido hoy día, sin que de ello se haga ostentación. Lo que la Mettrie dijo de esto más enérgicamente, está en el pasaje de *Discurso sobre la felicidad*, págs. 176 y siguientes, y puede resumirse así: «Si la naturaleza te ha hecho cerdo, revuélcate en el fango como los cerdos puesto que eres incapaz de gozar de una dicha más elevada, y en todo caso tus remordimientos sólo harán disminuir la sola dicha de que seas capaz sin hacer bien á nadie.» Pero la hipótesis precisamente quiere que se sea un cerdo con forma humana, lo que no puede ser calificado de una idea halagüeña. Que se compare con éste el siguiente pasaje, citado por Hettner, y tomado de la fábula de la abeja: «Sólo los locos pueden alabarse de gozar de los encantos de la tierra, de convertirse en célebres guerreros, de vivir en medio de las dulzuras de la existencia conservándose virtuosos. Renunciad á estos sueños vacíos de sentido. Es necesario audacia, libertinaje y vanidad para que podamos coger frutos sabrosos... El vicio es tan necesario para la prosperidad de un Estado como el hambre para la vida del hombre.» Recuerdo haber leído en un periódico, que dejó de publicarse, un trabajo cuyo fin era rehabilitar á Mandeville, refiriéndose á este pasaje de mi *Historia del materialismo*. Este trabajo, dado el sumario de la fábula de las abejas, quiere probar que no contiene nada que obligue á gritar tanto, lo que nunca hemos afirmado; creemos, por el contrario, que la teoría de la escuela extrema de Manchester y la moral práctica de su fundador y otros círculos respetables de la sociedad actual, no sólo están de acuerdo con la fábula de las abejas de Mandeville, sino que derivan de la misma fuente histórica y lógicamente. Si se quiere hacer de Mandeville el representante de un gran pensamiento histórico, y considerarlo por sí mismo ajeno al gusto del vicio, nada tenemos que objetar á esta manera de ver. Sólo sostenemos una cosa: Mandeville ha recomendado el vicio, la Mettrie, no.

34.—«Siendo iguales; ¿no es verdad que el sabio con más luces será más dichoso que el ignorante?» págs. 112 y 113, ed. Amsterdam, 1774.

35.—Hacia el fin de la disertación, pág. 188, ed. Amsterdam 1774, la Mettrie afirma no haber tomado nada ni de Hobbes ni de Shaftesbury. Dice: todo está en la naturaleza; pero es claro

que admitiendo su buena fe, no se puede eliminar la influencia de sus predecesores sobre el origen de su teoría.

36.—Esta carta (en la que se encuentra también el precitado juicio desfavorable á la Mattrie considerado como escritor: «Era alegre, buen hombre, buen médico y muy mal autor; pero no leyendo sus libros, se encuentra el medio de estar contento»), lleva la fecha del 21 de Noviembre de 1751.

37.—La definición al principio del capítulo II, está así concebida: «El movimiento es un esfuerzo por el cual un cuerpo cambia ó tiende á cambiar de lugar.» En esta definición se presupone ya la identidad del movimiento con el *nisus* ó *conatus* de los teóricos de entonces que d'Holbach trata de demostrar en el curso del capítulo, lo que condujo á establecer una idea superior («*effort*», «*Austrengung*» en la traducción alemana, Leipzig, 1841); este esfuerzo implica en el fondo la idea del movimiento y además hay cierto color antropomórfico de que está exenta la idea más simple de movimiento.

38.—En este pasaje el autor cita *La carta á Serena*, de Toland; sin embargo, no adopta en todo su rigor la teoría de Toland sobre el movimiento.

Esto demuestra que el «reposo» no solamente debe ser comprendido siempre en un sentido relativo, sino también en el fondo como un caso especial del movimiento, atendido que es necesaria exactamente tanta actividad como pasividad para que un cuerpo, en conflicto con las fuerzas, guarde algún tiempo su posición ó la cambie. Holbach no se acerca á este punto sino por un rodeo y no coge con precisión el punto decisivo, sea por no comprender la teoría de Toland en toda su fuerza, sea que mire como más popular su manera personal de tratar este asunto.

39.—*Ensayo sobre la pintura*. I: «Si las causas y los efectos nos ueran evidentes, nada tendríamos que hacer mejor que representar los seres tales como son. Cuanto más la imitación sea perfecta y análoga á las causas, mas satisfechos estaremos». Obras comp. de Denis Diderot IV, part. I., París, 1818, pág. 479. Rosenkranz, que vuelve con tanta energía al idealismo de Diderot, sin duda no ha profundizado este importante pasaje al hablar de la marcha de las ideas en el *Ensayo sobre la pintura*. Sólo nos resta admitir simplemente una contradicción de Diderot consigo mismo ó volver á la teoría de la «línea verdadera», siguiendo la moda adop-

tada en el texto, con la superioridad afirmada por Diderot da la verdad natural sobre la belleza.

40.—*Sistema de la naturaleza* (I, cap. X, págs. 158 y siguientes, ed. 1780). Además observaremos formalmente aquí, á propósito del elogio desmesurado que recientemente se ha hecho del mérito de Berkeley, que su sistema no es «irrefutable» en cuanto se limita simplemente á la negación de un mundo corporal diferente de nuestras representaciones. Terminar en seguida en una substancia espiritual, incorpóral y activa, como causa de nuestras ideas, es abrir la puerta á los absurdos más evidentes que puede producir cualquier sistema metafísico.

41.—Zeller. *Gesch. d. deutschen Phil.*, Munich, 1873, discute, pág. 99 y siguientes, la influencia de la atomística sobre Leibnitz, y añade en seguida: «Vuelve de los átomos á las formas substanciales de Aristoteles para hacer ver en unas y otras sus mónadas»; y *ibid.*, pág. 107: «Así, en lugar de los átomos materiales, vienen individualidades intelectuales y, en lugar de los puntos físicos, puntos metafísicos.» Leibnitz llama también á sus mónadas «átomos formales.» Ver Kuno Fischter, *Gesch. d. n. Phil.*, 2.^a ed., II, pág. 319 y siguientes.

42.—Siguiendo la opinión general, la teología de Leibnitz era irreconciliable con los principios filosóficos de su sistema; opinión no sólo del solitario Erdmann; Kuno Fischter lo comprueba, al declarar que esta opinión está muy extendida, y la combate enérgicamente. Para demostrar lo contrario, se apoya en la necesidad de una *mónada suprema*, que llama «absoluta» ó «Dios». Puede concederse que el sistema presupone una mónada suprema, pero no que ésta, si es que se la imagina según los principios de la teoría de las mónadas, puede tomar el puesto de un dios que conserva y gobierna el mundo. Las mónadas se desenvuelven, según las fuerzas que hay en ellas, con una rigurosa necesidad. Ninguna puede, ni en el sentido de la casualidad ordinaria ni en el sentido de la «armonía preestablecida», ser causa productriz de las otras. La armonía preestablecida no produce las mónadas, sino que *determina sólo el estado* de una manera absolutamente semejante al que, en el sistema del materialismo, hace determinar por las leyes generales del movimiento el estado de los átomos en el espacio. Como se ve, esto es una simple consecuencia lógica del determinismo de Leibnitz que interrumpe aquí la serie de las cau-

sas, en lugar de establecer una «base suficiente» á las mónadas y á la armonía preestablecida, cuya base no tendría otro objeto que ser suficiente á sí misma. Por lo menos, Newton daba á su dios algo que hacer; pero una base que no tiene otro fin que serlo del último fundamento del mundo, es tan inútil como la tortuga que sostiene la tierra; por eso se pregunta en seguida cuál es, entonces, la base suficiente de este dios. Kuno Fischter trata de sustraerse á esta consecuencia inevitable haciendo derivar el estado de las mónadas, no de la armonía preestablecida, sino ésta de aquéllas: «Proviene necesariamente de las mónadas, porque se encuentra en ellas primitivamente.» Esto no es más que una simple intervención de la tesis: la armonía preestablecida es el orden determinado anterior al estado de las mónadas. No se deduce de ninguna manera la necesidad de que todas las otras mónadas salgan de la más perfecta. Esta, dicen, es la causa explicativa del estado de las otras (pensamiento que no es incontestable); pero esta circunstancia no hace de la mónada más perfecta el fundamento real, y, aun cuando lo fuera, resultaría sin duda en cierto sentido un dios supra-cósmico, pero éste no sería aún un dios que pudiera adaptarse á las necesidades religiosas del deísta. Zeller ha hecho una observación muy juiciosa: «No sería muy difícil demostrar en oposición del determinismo de Leibnitz, como de todo otro determinismo teológico, que desenvuelto de una manera lógica llevaría más allá del punto de vista deísta de su autor y nos obligaría á reconocer un Dios, no sólo Creador, sino también *substancia* de todos los seres mortales.» Esta demostración, que no es muy difícil, entra tanto más en la crítica inevitable del sistema de Leibnitz cuanto que, un genio como el suyo, debió él mismo hacer tal descubrimiento después de Descartes, Hobbes y Espinosa. El solo punto que parece ligar á Dios al Universo es la teoría de elegir el mejor mundo entre un infinito número de mundos posibles. Aquí podemos volver al tratado de Baumann, que profundiza todas las fuentes importantes. Está demostrado que las esencias eternas de las cosas, en las que Dios nada puede cambiar, pueden también ser miradas como fuerzas eternas, en cuya lucha se obtiene ese *mínimum* que Leibnitz hace realizar por la elección necesaria de Dios. Las consecuencias lógicas de su concepción del mundo, basadas sobre las matemáticas, conducen á la eterna predestinación de todas las cosas «por un hecho simple»; «todo se resume en un

hecho simple; ligar las cosas á Dios es llegar á una vana sombra».

43.—De la inutilidad de la idea de Dios en la metafísica de Leibnitz, no se deduce todavía que subjetivamente éste pudiera servirse de dicha idea, y la naturaleza de la cuestión impide aportar aquí un argumento irresistible. No es fácil siempre distinguir entre la necesidad religiosa que Leibnitz sentía, según Zeller, y su deseo de vivir en paz con el sentimiento religioso de su alrededor. En este punto nunca pondremos en absoluto á Leibnitz en el mismo rango que á Descartes. Este sólo denota un prudente cálculo, mientras que aquél no sólo observa la simpática adhesión de un alma impresionable, sino que puede encontrarse en el filósofo alemán cierto tinte de misticismo que falta por completo en Descartes. En esto no hay ni una contradicción psicológica con el claro é inflexible determinismo de su sistema, ni un argumento en favor de la sinceridad de sus hábiles giros teológicos. La cita de Lichtenberg, mencionada en el texto, está tomada del primer volumen de sus *Vermischte Schriften* en el artículo *Observaciones sobre el hombre*. He aquí el pasaje completo: «Leibnitz ha defendido la religión cristiana. Deducir directamente de esto, como lo hacen los teólogos, que él era buen cristiano, denota un mediano conocimiento de los hombres. La vanidad de hablar un poco mejor que los del oficio es, en un hombre como Leibnitz, que tenía poca solidez, un móvil que le impulsó más que la religión. Sondemos algo más nuestro fuero interno y veremos cuán difícil es afirmar nada de los demás. Me alabo de probar que muchas veces se figura uno creer una cosa que en realidad no cree. Nada es más difícil de profundizar que el sistema de los móviles de nuestras acciones.»

44.—Un retrato característico de Leibnitz, con consideraciones especiales sobre las influencias que determinaron su teología, le ha hecho Biedermann, quien tiene razón al declarar insuficiente la célebre apología de Lessing, defendiendo el punto de vista adoptado por Leibnitz. Lessing habla de las doctrinas esotérica y exotérica en un tono que nos parece también algún tanto exotérico.

45.—Bois-Reymond dice muy juiciosamente: «Se sabe que la teoría de las máximas y de las *mínimas* funciones, por el descubrimiento de las tangentes, le debe un progreso notable. Pues se figu-

ra á Dios en el momento de la creación como un matemático que resuelve un problema mínimo, ó, aún mejor, siguiendo la expresión actual, un problema de cálculo de las variaciones: el problema consistía en determinar en un infinito número de mundos posibles que aparecían todavía increados, lo que representa la suma mínima de males necesarios.» En esto Dios debe contar con factores *dados* (las posibilidades ó las *esencias*), como lo ha hecho observar muy bien Baumann. Entendiendo que la inteligencia perfecta de Dios sigue imperturbablemente las mismas reglas que nuestra inteligencia reconoce para lo más exacto, es decir, que la actividad de Dios hace precisamente que todo se opere conforme á las leyes de las matemáticas y de la mecánica.

46.—En nuestra primera edición, equivocadamente se llamaron á Baier y Thomasius «médicos de la universidad de Nuremberg». Jenkin Thomasius era un médico inglés que vivía entonces en Alemania y que probablemente estaba en relaciones con la universidad de Altdorf; por lo menos, el profesor Baier termina su prefacio con estas palabras: «recomiendo expresamente, á todos los amigos de las ciencias, el trabajo y los estudios favorablemente apreciados por nuestra academia». Luego el Baier que escribía este prefacio no era el médico Juan Jacobo Baier que vivía entonces en Nuremberg, sino el teólogo Juan-Guillermo Baier. Un pequeño extracto del opúsculo de Kohlasius que publicó en 1713 la imprenta de la Universidad, se halla en Scheitlm, *Thierseelenkunde*, Stuttg y Ttub., 1840 (I, págs. 184 y siguientes).

47.—No he podido hallar más noticias acerca de esta sociedad en los trabajos preparatorios de mi primera edición. Recomendando como obra justificativa la *Biblioteca psicológica de Graesse* Leipzig, 1845, donde, bajo el nombre de Winkler, existen los títulos de las disertaciones de que se trata. Una de ellas, publicada en 1743, trata la cuestión: «¿Las almas de las bestias mueren con sus cuerpos?» En Hennings el título de esta colección de disertaciones está indicado de una manera algo más completa que en Grasse, y expuestas en seis disertaciones diferentes por algunos amantes de la filosofía con un prefacio sobre la organización de la sociedad de estas personas, publicado por Juan Enrique Winkler, profesor de lenguas griega y latina en Leiptzig (1745).

48.—Se encontrarán otros detalles sobre la obra que se menciona aquí de Krutzen por Jürgen Bona Meyer. Meyer se propuso

buscar dónde había hallado Kant su teoría de la *psicología racional* que sirve de base á la refutación sostenida en la *Kritik d. r. Veru.* El resultado es que, según todas las probabilidades, tres obras juegan aquí el principal papel: Krutzen, *Philos. Abbandt. von der immater. Natur der Seele*, etc., en la cual se prueba que la materia no puede pensar, que el alma es incorporea y donde se refutan claramente las principales objeciones de los materialistas (1774); Reimarus, *Vorrehmste Wahrheiten der, naturel Religion* (1744) y Mendelson, *Phredon* (1767). Krutzen deduce la naturaleza del alma de la unidad de la conciencia del yo; este es preciso el punto contra el cual Kant dirigió más tarde todo el rigor de su crítica.

49.—Inútil es recordar aquí que la teoría de Leibnitz relativa al mundo real como siendo el mejor, si es bien comprendida, no excluye ninguna especie de desenvolvimiento y de principio.

50.—Ver Justi, *Winkelmam* (I, pág. 25; *ibid.*, págs. 23 y siguientes); se encuentran interesantes detalles sobre el estado de las escuelas hacia fines del siglo xvii. Solamente haremos observar que el profesor de Winkelmam, Tappert, aunque conociendo poco la lengua griega, evidentemente era del número de los innovadores que, introduciendo por una parte nuevas ramas de enseñanza, tenían en cuenta las necesidades de la vida y ponían fin al exclusivo dominio de la lengua latina, pero por otro lado daban al estudio del latín una dirección humanista en lugar del método rutinario del siglo xvii. Esto no fué efecto de la casualidad; si al principio del siglo xviii se vuelve en muchos puntos á las tradiciones de Sturme en los gimnasios y, por consecuencia, se redobla el ardor por imitar á Cicerón, no es por respeto tradicional al latín, sino gracias al gusto que acababa de renacer por la belleza y elegancia del estilo. Como ejemplo notable de reforma escolar en este sentido, nos contentaremos con recordar la actividad del inspector de Nuremberg, Fenerlein; solamente lamentamos que el autor no haya puesto bastante de relieve los esfuerzos de Fenerlein por la mejora de la enseñanza de las lenguas latina y griega tanto como por el alemán y de las ciencias positivas. Fenerlein fué impulsado principalmente por Morleof, bien conocido como erudito, y por el sabio rector de Ansbach, Röhler, de cuya escuela salió Juan Matías Gesner que completó la victoria de la nueva reforma publicando sus *Institutions rei scholasticae* (1715) y su *Fricchiche Chrestomathie* (1731). Ver