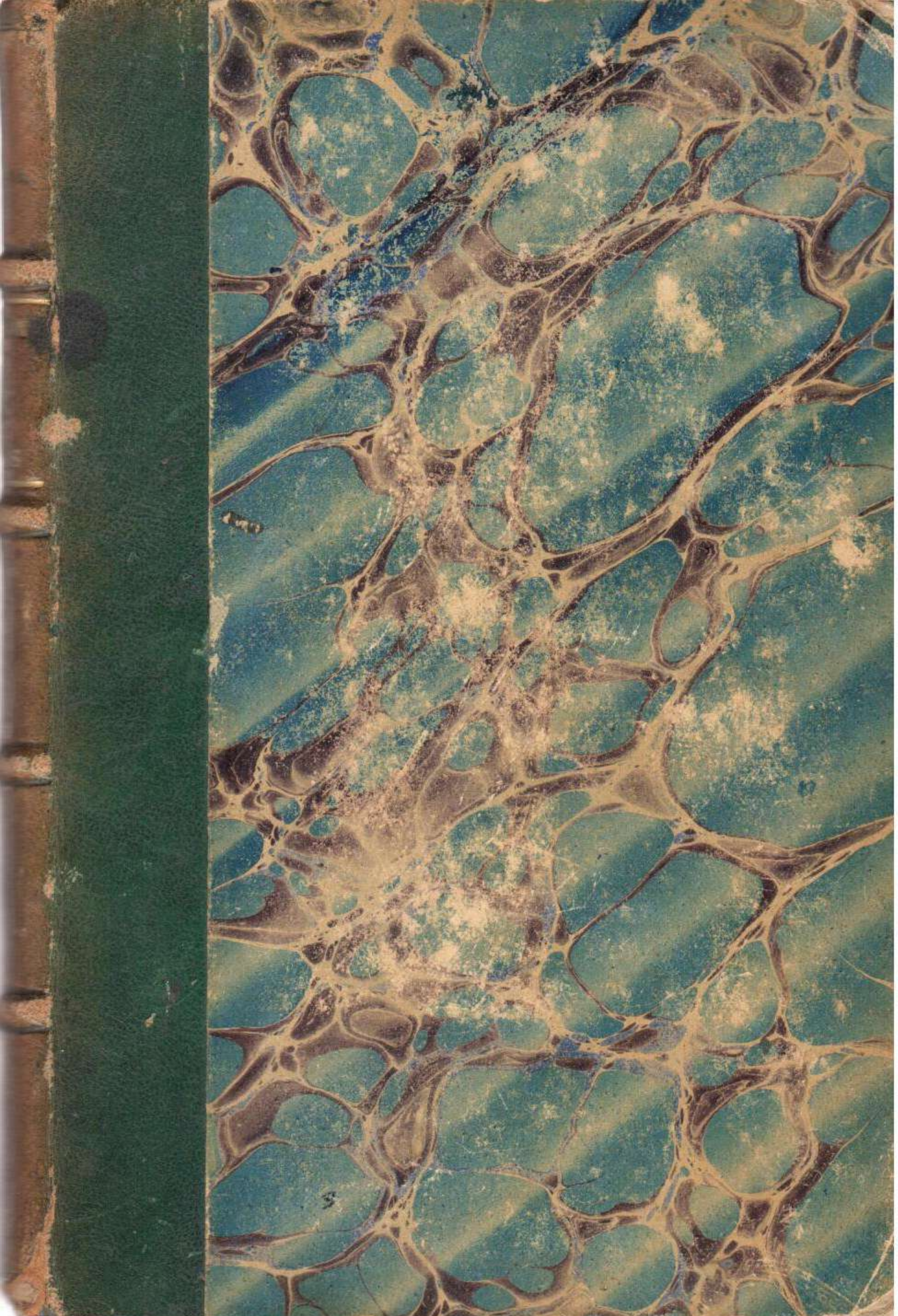






DR. GUSTAVE LE BON

12

LA VIDA DE LAS VERDADES



*Handwritten signature or initials.*



DR. GUSTAVE LE BON

# LA VIDA DE LAS VERDADES

TRADUCCIÓN DE

JOSE BALLESTER Y GOZALVO

PROFESOR DE LA ESCUELA NORMAL DE SEGOVIA

De la confusión entre la verdad y la certeza, han nacido los mayores conflictos de la historia.

Los pueblos pasan fácilmente sin verdades, pero no pueden vivir sin certezas.

LA ESCALA DE LAS VERDADES.—EL CICLO DE LAS CERTEZAS MÍSTICAS: LOS DIOS.—EL CICLO DE LAS CERTEZAS AFECTIVAS Y COLECTIVAS: LA MORAL.—EL CICLO DE LAS CERTEZAS INTELECTUALES: LAS FILOSOFÍAS Y LA CIENCIA.— LAS VERDADES TODAVÍA INACCESIBLES

M. AGUILAR

EDITOR

MARQUÉS DE URQUIJO, 39

MADRID

---

ES PROPIEDAD

---

Imp. J. Pueyo. Luna, 29.  
Telé. 14-30 -- MADRID.

## PREFACIO

Tiene por objeto este libro estudiar las transformaciones de algunas de las grandes creencias religiosas, filosóficas y morales que han guiado a los hombres en el curso de su historia. Constituye una nueva aplicación de los principios expuestos en una de mis obras anteriores, *Las opintones y las creencias*, principios que me servirán luego para interpretar, en el curso de otro libro, los acontecimientos de la Reforma y de la Revolución francesa.

Las creencias han jugado siempre un papel fundamental en la historia. El destino de un pueblo depende de las certezas que le guían. Evoluciones sociales, fundaciones y cambios de imperios, grandeza y decadencia de las civilizaciones, derivan de un pequeño número de creencias tenidas por verdades. Ellas representan la adaptación de la mentalidad hereditaria de las razas a las necesidades de cada época.

Uno de los más peligrosos errores modernos



consiste en querer rechazar el pasado. ¿Cómo podríamos hacerlo desaparecer? Las sombras de los antepasados dominan nuestras almas. Constituyen la parte fundamental de nosotros mismos y tejen la trama de nuestro destino. La vida de los muertos es más duradera que la de los vivos.

Se trate de la sucesión de los seres o de la de las sociedades, el pasado engendra el presente.

\* \* \*

Los principios de que hago nueva aplicación en esta obra, comienzan a difundirse entre las generaciones actuales.

La evolución de la juventud se deja sentir fuertemente. Habiendo visto atravesar a la Patria horas muy sombrías y acumularse día tras día las ruinas materiales y morales, comprendiendo hacia qué abismos les conducían escépticos y destructores, se apartó de ellos y reclamó otros maestros. A los metafísicos estériles opone las realidades, la vida y la necesidad de la acción. Salida de los libros, mira al mundo. La observación de los pueblos que se extinguen le muestra cuán irremediables decadencias engendran el decaimiento de los caracteres y las quiméricas tentativas de cambios sociales.

Habiendo comprobado el papel que juegan la disciplina, la energía y la voluntad en las naciones que dominan el mundo, las generaciones jó-

venes comprenden al fin que ninguna civilización puede ser duradera sin estructura mental, y, por consiguiente, sin ciertas reglas universalmente respetadas. Las fuerzas morales se les muestran ahora como los verdaderos resortes del mundo.

Una nación progresa o retrocede, según el valor de las concepciones que la guían. La historia muestra en cada una de sus páginas cuántos desastres puede llevar a los pueblos la aplicación de principios erróneos. Bastó que la Monarquía castellana se dejara conducir por dos o tres ideas falsas, para arruinar un gran país y perder todas sus colonias. Ya se sabe lo mucho que nos han costado las ideas quiméricas. Los más sanguinarios conquistadores son menos devastadores que las falsas ideas.

Si la acción de los niveladores teorizantes modernos durara, destruirían de una vez las más brillantes civilizaciones. El papel de esos nuevos bárbaros se desvanecería con sólo la desaparición de las ilusorias creencias que constituyen su fuerza.

A la actual juventud corresponde la tarea de modificar las ideas por medio de la palabra, por la pluma y por la acción. Debe la juventud intervenir en la vida pública, y no, olvidar que el progreso de los pueblos es siempre la obra de sus *élites*. Desde que éstas siguen a las multitudes en lugar de dirigirlas, la decadencia está próxima. Esta ley de la historia no ha tenido nunca excepción.

\* \* \*



La mentalidad de la actual juventud hace renacer la esperanza en las almas; pero no está exento de peligros su nuevo estado de espíritu. Una generación que no busca para dirigir su vida más que reglas universalmente aceptadas, instintivamente camina hacia el pasado. Estas tentativas, siempre peligrosas, son además inútiles, pues las concepciones de las épocas ya desaparecidas no podrían adaptarse a las nuevas edades.

No hay duda que el presente se forma, sobre todo, del pasado, pero de un pasado transformado por las generaciones que lo heredaron. Nuestras certezas sufren las leyes eternas que obligan a los mundos y a los seres a evolucionar lentamente. Se puede favorecer una evolución o dificultarla, pero el curso de las cosas no puede remontarse. En cada fase de su desarrollo el hombre posee verdades a su medida, que se adaptan solamente a esa fase.

No es suficiente para progresar el deseo de obrar. Precisa, ante todo, saber en qué dirección se obra. Según la orientación de sus esfuerzos, el hombre de acción será un constructor o un destructor. El papel del intelectual está precisamente en señalar el camino que hay que seguir.

Para comprender de qué modo la acción puede llegar a ser útil o nociva, precisa investigar bajo qué influencias se forman las certezas que orientan a los hombres y de qué manera se deshacen.

Este estudio constituirá una de las partes esenciales de nuestra obra. Eligiendo las más impor-

tantes de entre las verdades que han guiado a los pueblos, intentaremos hacer su historia.

Esta historia es extraordinariamente dramática y despierta gran pasión. Ninguna otra muestra mejor los sucesivos progresos del espíritu humano, su poder y hasta su fragilidad. El hombre moderno encuentra desde la cuna la bienhechora ayuda de una civilización completamente constituida, con una moral con instituciones y con artes. Esa herencia, de la que no tiene más que gozar, fué edificada al precio de una gigantesca labor y de eternas tentativas y comienzos. ¡Cuántos esfuerzos amontonados durante innumerables siglos para desprenderse de la animalidad primitiva, construir ciudades y templos, crear civilizaciones e intentar penetrar los misterios del mundo!

El hombre ha buscado sin tregua la explicación de esos misterios. Jamás ha consentido ignorar la razón de las cosas. Su imaginación supo encontrarla siempre. El espíritu humano pasa fácilmente sin verdades, pero no puede vivir sin certezas.



## INTRODUCCIÓN

### LA ESCALA DE LAS VERDADES

1. La noción de verdad.—2. Evolución de las verdades.  
3. Papel de las hipótesis tenidas por verdades.

#### 1. La noción de verdad.

El término *verdad* representa una síntesis de nociones complicadas imposibles de comprender sin disociarlas. Antes de estudiar ese término, estableceremos una clasificación de verdades, y aceptaremos provisionalmente como tales las concepciones tenidas como ciertas (1) por la mayoría de los hombres de cada época.

(1) Frecuentemente se confunden la *verdad* y la certeza. En su vocabulario filosófico M. Goblot insiste acertadamente sobre la diferencia que las separa: «No hay que emplear la palabra certeza—dice—más que para designar el estado del espíritu que se cree en posesión de la verdad; no debe hablarse de la certeza de una proposición y sí a la *verdad* o la *evidencia* debe



Esa adhesión general puede algunas veces aplicarse a cosas ilusorias, pero no es por eso menos verdad para los convencidos. Antes de conocer una sola verdad, la humanidad poseía muchas certezas.

Refiriéndonos a nuestra división, expuesta ya en una obra precedente, sobre las diversas lógicas y las concepciones que les corresponden, consideraremos cinco órdenes de verdades: Verdades biológicas, afectivas, místicas, colectivas y racionales.

Las verdades biológicas se manifiestan en los fenómenos de la vida orgánica. Las afectivas, místicas y colectivas, como son personales e indemostrables, no admiten más pruebas que la adhesión que se les presta. Dependen del dominio de las sensaciones y se encuentran en la base de las creencias (1). Se hallan representadas por el conjunto de datos científicos que forman el ciclo del conocimiento.

Como todas las clasificaciones, la que precede es evidentemente demasiado absoluta. Separa cosas que no lo están jamás por completo. Es muy

referirse: *la certeza es un estado mental.* Littré da una definición análoga cuando dice que la certeza es la «convicción que tiene el espíritu de que los objetos son tal y como él los concibe». La simple certeza es una creencia, la verdad es un conocimiento.

(1) Las verdades racionales son, por el contrario, impersonales, demostrables por la experiencia e independientes de toda creencia.

rara una concepción que sea exclusivamente afectiva o mística, colectiva o racional. Las mismas verdades religiosas, aunque de origen místico, contienen frecuentemente elementos racionales. Se concibe, por tanto, que una verdad cualquiera no constituye un fenómeno simple explicable por una sencilla fórmula, sino un agregado de elementos frecuentemente heterogéneos. Difieren las verdades, sobre todo, por la proporción de esos diversos elementos.

Acabamos de clasificar las verdades sin definir las. Busquemos ahora dentro de qué límites es posible su definición.

La concepción de la verdad ha variado considerablemente en el curso de las edades. Para unos fué una entidad, para otros una utilidad y una comodidad para otros. A los escépticos les parece simplemente un error irrefutable en un momento dado.

Los diccionarios descubren claramente esas divergencias. Sus definiciones se limitan generalmente a considerar con Littré que «la verdad es la cualidad por la cual las cosas aparecen tales como ellas son», o con otros autores, que representan «la conformidad del pensamiento con la realidad» (1). Tales explicaciones están visiblemente desprovistas de sentido real. Ganarían los diccio-

(1) El Diccionario de la Academia, en la 7.<sup>a</sup> edición, da una definición que compromete a poco: «la verdad—dice—es la realidad de lo que es verdadero». Si



narios en exactitud y claridad si llamaran simplemente verdad a la idea que nosotros nos formamos de las cosas.

Las definiciones científicas son más modestas, pero también más precisas. El sabio, dejando aparte las realidades inaccesibles, considera toda verdad como una relación, generalmente mensurable, entre dos fenómenos, cuya esencia permanece ignorada. Han sido precisos no pocos siglos de reflexiones y de esfuerzos para llegar a esta fórmula.

Esta es de aplicación a los conocimientos científicos, no a las creencias religiosas políticas y morales. Estas por su origen afectivo, místico o colectivo, tienen como única base la adhesión que les prestan aquellos que las aceptan.

Se las admite, ya por supuesta evidencia, ya porque las concepciones contrarias parecen inaceptables o, sobre todo, porque han obtenido el asentimiento universal, ese asentimiento que se considera como el solo criterio de las verdades que no son de naturaleza científica.

Los pragmatistas modernos imaginan, sin embargo, haber descubierto en la utilidad un nuevo criterio de verdad:

«La verdad—escribe W. James—no es otra cosa que lo que nosotros encontramos ventajoso en el

nos referimos luego a la palabra verdadero, vemos que lo verdadero representa «lo que es conforme a la verdad».

orden de nuestros pensamientos, de igual manera que el bien es sencillamente lo que reputamos conveniente en el orden de nuestras acciones.»

Tal definición apenas si es admisible. La utilidad y la verdad son nociones claramente distintas. Se puede aceptar lo que es útil, pero sin confundirlo por eso con la verdad. Ya tendremos ocasión de volver sobre este punto al estudiar, en otro capítulo, el pragmatismo.

## 2. Evolución de las verdades.

La noción de *verdad* fué, en otro tiempo, inseparable de la de fijeza. Las verdades constituían entidades inmutables independientes de los tiempos y de los hombres.

¿Cómo era posible que sufrieran transformaciones en un mundo que no cambiaba? La tierra, el cielo y los dioses eran considerados como eternos. Sólo los seres vivos sufrían las leyes del tiempo.

Esa creencia en la inmutabilidad de las cosas y de las certezas que de esa inmutabilidad se derivaron reinaron hasta el día en que los progresos de la ciencia las condenaron a desaparecer. La astronomía mostró que las estrellas, consideradas antes como inmóviles en el fondo del firmamento, corrían en el espacio con una velocidad vertiginosa. La biología probó que las especies vivas, antes consideradas como invariables, se transforman lentamente. El mismo átomo perdió su eternidad



y vino a ser un agregado de fuerzas transitoriamente condensadas.

Ante tales resultados, el concepto de verdad se halló cada vez más vacilante, hasta el punto de parecer a muchos pensadores un concepto desprovisto de sentido real. Certezas religiosas, filosóficas y morales, hasta las teorías científicas, fueron desplomándose sucesivamente, no dejando en su lugar más que una sucesión continua de cosas efímeras.

Tal concepción parece eliminar enteramente la noción de las verdades fijas. Yo juzgo, sin embargo, posible conciliar la idea del valor absoluto de una verdad con la idea de su carácter transitorio. Algunos ejemplos muy sencillos bastarán para justificar esta proposición.

Es sabido que la fotografía reproduce el desplazamiento rápido de un cuerpo, el de un caballo a galope, por ejemplo, por medio de imágenes, cuya duración de la impresión es del orden de la centésima de segundo.

La imagen así obtenida representa una fase de movimientos de una verdad absoluta, pero efímera. Absoluta durante un corto instante, pasa a ser falsa después. Es preciso reemplazarla, como hace el cinematógrafo, por otra imagen de valor tan absoluto como efímero. Esta comparación, modificando simplemente la escala de los tiempos, es aplicable a las diversas verdades. Estas, aunque cambiantes, tienen la misma relación con la realidad que las fotografías instantáneas de que aca-

bamos de hablar, o también que la reflexión de las ondas en un espejo. La imagen es movable y, sin embargo, siempre verdadera.

En las transformaciones rápidas, lo absoluto de la verdad puede no tener más que una duración de centésima de segundo. Para ciertas verdades morales, la unidad de ese tiempo será la vida de algunas generaciones. Para las verdades que se refieren a la invariabilidad de las especies, la unidad se encontrará representada por millones de años. Así la duración de las verdades varía desde algunas centésimas de segundo a varios millares de siglos. Esto comprueba que una verdad puede ser a un tiempo absoluta y transitoria.

Las precedentes comparaciones, exactas desde el punto de vista de las verdades objetivas independientes de nosotros, lo son mucho menos para las certezas subjetivas: concepciones religiosas, políticas y morales, especialmente. Como no contienen más que débiles porciones de realidad, están condicionadas únicamente por la idea que nosotros nos formamos de las cosas, según el tiempo, la raza, el grado de civilización, etc. Es, pues, natural que, variando ellas, la verdad correspondiente a los pensamientos y a las necesidades de una época no baste a llenar las de otra época.

La noción de verdad, a la vez estable y efímera, reemplazará seguramente en la filosofía del porvenir a las verdades inmutables de otro tiempo o a las sumarias negaciones del momento actual.

De hecho es raro que el hombre elija libremen-



te sus certezas. Se las impone el ambiente y él sigue las variaciones de éste. Las opiniones y las creencias se modifican por esta razón con cada grupo social.

Los medios que influyen nuestras concepciones pueden variar lentamente, pero acaban siempre por cambiar. La marcha del mundo se puede comparar, siguiendo la hermosa imagen de la filosofía antigua, al curso de un río. Debe, sin embargo, completarse esta imagen diciendo que el río arrastra moléculas siempre poco más o menos semejantes, mientras que en la mayor parte de los fenómenos del universo, los de la vida social especialmente, el tiempo arrastra elementos constantemente modificados.

Se modifican fatalmente porque un ser cualquiera, planta, animal, hombre o sociedad, está sometido a dos fuerzas que obran sin cesar, y que lo transforman gradualmente: los medios pasados, de los que la herencia conserva el sello, y los medios presentes. Esa doble influencia condiciona toda la vida mental, y por consiguiente las verdades morales y sociales, que son su expresión. Si el tiempo, por ejemplo, precipitara su curso como en las imágenes cinematográficas, la existencia sería de tal modo abreviada que nuestras ideas morales se verían desconcertadas. No durando casi la vida del individuo, éste se interesaría sólo por los de su especie. Un intenso altruismo dominaría todas las relaciones. Si, por el contrario, el tiempo marchara lento y la existencia durara varios si-

glos, la característica de los hombres sería un feroz egoísmo.

Diremos para concluir que, como todos los fenómenos de la naturaleza, las verdades humanas evolucionan. Nacen, crecen y declinan. Por eso hemos podido dar como título a este libro LA VIDA DE LAS VERDADES.

La utilidad de tal concepción aparecerá en varios capítulos de esta obra, y especialmente al estudiar la génesis de la moral.

### **3. Papel de las hipótesis tenidas por verdades.**

Se objetará, sin duda, a las páginas precedentes que muchas creencias religiosas o morales tenidas por certezas, en ningún instante han constituido verdades, y que por ello no podían clasificarse entre éstas ni aun siquiera entre las efímeras.

Nosotros responderemos que las más extraordinarias leyendas religiosas ocultan frecuentemente indiscutibles verdades. Podrían compararse estas últimas a las fábulas de los moralistas, que envuelven en sus ficciones verdades profundas. Es verdad que un lobo no puede hablar con los corderos, como cuenta La Fontaine, pero la conclusión sobre la razón del más fuerte, a que conduce el apólogo, expresa, sin embargo, una verdad incontestable.

Es igualmente cierto que Jehová no dictó a



Moisés las tablas de la ley, pero tampoco es menos cierto que sin sus mandamientos tan justos, el pueblo judío no hubiera podido prosperar. La ficción de Jehová era necesaria para dar al decálogo una autoridad aceptada sin discusión.

Una verdad puede, pues, presentarse bajo una vestimenta ilusoria y no dejar por ello de ser verdad. Apoyadas en el prestigio de temibles divinidades, las prescripciones morales y las prohibiciones diversas, sin las cuales no subsistiría ninguna sociedad, consiguieron imponerse.

Uno de los grandes errores de los racionalistas modernos consiste en no comprender que algunas verdades muy racionales no llegan frecuentemente a ser aceptadas sino bajo una forma irracional.

Si se les niega el calificativo de verdades a las creencias religiosas y morales, a pesar de que ellas han proporcionado certezas precisas a sus adeptos, es preciso entonces clasificarlas en la familia de esas grandes hipótesis, sin las que no puede pasar la humanidad y que la ciencia acepta como verdades provisionales.

Ante fenómenos tan incomprensidos como la razón primera de las cosas, los orígenes del universo y de la vida, las leyes de la evolución social, etc., precisa suprimir toda explicación o fabricar la hipótesis.

Esas hipótesis se han considerado siempre hasta hoy formando dos grupos. Unas hacen intervenir las voluntades de seres superiores; las otras, la experiencia y la observación solamente. Las segun-

das representan las hipótesis científicas; las primeras, las hipótesis teológicas.

Todas las ciencias, comprendiendo entre ellas las matemáticas, están edificadas sobre hipótesis. H. Poincaré ha demostrado extensamente su necesidad en el célebre libro *La Ciencia y la Hipótesis*, que escribió a petición mía.

Como ejemplo de la importancia de esas hipótesis puede citarse la del inaccesible éter, en física, y del invisible átomo, en química. Éter y átomos son dos especies de poderes superiores, a los que nos vemos obligados a atribuir las propiedades más maravillosas, y con frecuencia más contradictorias, para poder explicar los fenómenos.

La ciencia no se preocupa de esas contradicciones. Sabe solamente que sin la indispensable hipótesis del éter toda la física se derrumbaría. Es tan imposible pasarse sin él, como lo era en otro tiempo pasarse sin los dioses para explicar el universo.

Las hipótesis religiosas, morales y sociales deben, pues, ser consideradas al igual que las hipótesis científicas. Unas y otras son poderosos medios de acción y creadoras de realidades. Si las hipótesis religiosas no fueran más ciertas que el átomo y el éter, constituirían lo mismo que ellas, indispensables necesidades, puesto que gracias a ellas han sido fundadas y han progresado las sociedades y las civilizaciones.

Importa poco a la ciencia que una hipótesis, después de haber producido descubrimientos, sea



reconocida como falsa. Poco le importa igualmente que las hipótesis religiosas, políticas o morales se juzguen algún día inexactas, si ellas han asegurado la vida y la grandeza de los pueblos que las adoptaron. Por la importancia de ese papel, y no según su valor racional, es como se las debe juzgar.

No se trata aquí de sutilezas metafísicas, sino de resultados materiales muy tangibles. La historia de una civilización es la historia de sus hipótesis. Sencillas hipótesis han hecho surgir de la nada las pirámides, los templos, las mezquitas, las catedrales y todas las maravillas, que sólo los periodos de fe podían crear. Una hipótesis religiosa fundó el vasto imperio de Mahoma; otra hipótesis religiosa precipitó el Occidente sobre el Oriente en la época de las cruzadas; también una hipótesis religiosa condujo a los puritanos ingleses, huyendo de las persecuciones y deseosos de practicar libremente su fe, a crear en los inhabitados desiertos de América la pequeña colonia que había de llegar a ser la inmensa república de los Estados Unidos.

Si el hombre no hubiera tenido por guía las hipótesis, permanecería todavía sumido en la barbarie. Ellas le orientaron en su camino incierto y le permitieron encontrar verdades a su medida, es decir, en relación con la mentalidad de su época y de su raza. La era de las hipótesis quiméricas ha preparado la edad de la razón.

No hay, pues, que desdenar aquellas quimeras

donde bebieron nuestros padres. Sin duda que muchas de ellas no eran más que ilusiones, pero esas ilusiones crearon en millones de hombres esperanzas que constituían su dicha y engendraron las más útiles realidades. Su papel preponderante en nuestra evolución ha sido, no obstante, desconocido por mucho tiempo. Los pueblos no pasaron nunca sin ellas, y probablemente las necesitaron siempre. Una humanidad privada de hipótesis no duraría mucho tiempo.



## LIBRO PRIMERO

### EL CICLO DE LAS CERTEZAS MÍSTICAS.—LOS DIOSSES

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### LOS DIVERSOS FUNDAMENTOS DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

1. Las ideas actuales sobre la génesis de las religiones.—2. Elementos místicos y afectivos de las creencias religiosas.—3. Elementos racionales de las creencias religiosas.—4. Elementos colectivos de las creencias religiosas.—5. Papel de los ritos y de los símbolos en la constitución de las creencias religiosas.—6. Analogía de las creencias religiosas en todos los pueblos.

#### **1. Las ideas actuales sobre la génesis de las religiones.**

No obstante ser la historia de la humanidad incomprendible sin la de sus dioses, el análisis de las religiones fué desdeñado durante mucho tiempo por la ciencia.



Sólo en época reciente acabó por interesar a los sabios. Pero las interpretaciones que ellos aplicaron entonces produjeron resultados bastante mediocres.

La génesis de las religiones permanece todavía mal conocida porque se ha creído poderlas estudiar por medio de textos de igual manera que los otros acontecimientos históricos. La práctica de las religiones difiere siempre de las religiones que muestran los libros. Veremos en otro capítulo cómo cuando una religión se adopta se transforma pronto, aunque sus textos permanezcan invariables.

Limitándose a consultar libros se conoce, pues, muy poco de las religiones. Los templos, las estatuas, los bajorrelieves, las pinturas, las leyendas, nos ilustran mucho mejor sobre la manera como ellas fueron comprendidas por sus fieles. Los escritores dedicados al estudio de las religiones no tienen, generalmente, para nada en cuenta esas transformaciones, y por eso se les ve adoptar teorías muy contrarias a la realidad. Algunos sabios profesores citan, por ejemplo, el budismo como una religión sin dios, cuando fué quizás el más politeísta de los cultos. Su fundador, aunque combatía la existencia de los dioses, entró sin embargo en conflicto con ellos cuando en sus meditaciones bajo el árbol de la sabiduría luchó contra las amenazas de Mara, príncipe de los demonios, y contra las seducciones de las Apsaras, hijas de los dioses. Hablar de religión sin dios es come-

ter un error de psicología colectiva fundamental.

Las hipótesis sobre la génesis de las religiones cambian, además, frecuentemente. Una de las más extendidas durante algún tiempo fué la teoría llamada lingüística. Según ella, los fenómenos de la naturaleza, el sol, la luna, el fuego, etc., habían sido personificados porque se tomó por realidades las expresiones figuradas que servían para designarlos. Así el mito de la diosa Séléné, viniendo a abrazar a Endemión en la caverna del monte Latmos, representaba sencillamente la Luna acariciando con sus rayos las olas donde estaba acostado el Sol.

Insultar a detenernos en esta teoría, hoy completamente abandonada. Sin embargo, las que la reemplazaron no parecen mucho más sólidas.

Las investigaciones antropológicas sobre el totemismo de los pieles rojas para dar explicación del sacrificio, sobre el *tabou* de los polinesios para interpretar los escrúpulos y los entredichos en la vida social, han esclarecido muy poco los problemas religiosos, especialmente los de la mitología griega. Los códigos de los pueblos civilizados y hasta los simples usos sociales, despojados de origen religioso, están llenos de prohibiciones análogas a los *tabous* de las sociedades rudimentarias. Su carácter sagrado en los primitivos, conduce a que todos los actos de la vida ordinaria, comprendiendo en ellos hasta las comidas, son para ellos de naturaleza religiosa.

Una teoría, muy en boga actualmente, estriba



en considerar las religiones como fenómenos colectivos que tienen por fin imponer ciertas obligaciones que han llegado a ser sagradas. Todas las religiones en un momento dado toman evidentemente un carácter colectivo e implican entonces necesariamente obligaciones; pero difícilmente se podría comprobar que ellas hayan sido, desde luego, creaciones personales. Esos dos caracteres sucesivos, personal primero, después colectivo, aparecen claramente, por ejemplo, en las religiones que han jugado el papel más importante: las de Buda y Mahoma, especialmente.

El defecto de las actuales teorías sobre el nacimiento de las religiones, estriba, desde luego, en que se les busca una sola causa, cuando tienen muchas, y también que se desdeñan los factores psicológicos, que para nosotros son los elementos principales de su formación.

Sólo el conocimiento de esos factores permite evidenciar los profundos orígenes de los fenómenos religiosos observados en la humanidad a través de la historia. Ello justifica la tesis que nosotros vamos a sostener sobre el estrecho parentesco de todos los cultos.

Las pirámides de Egipto, las agujas de los minaretes, las torres de las catedrales, las disertaciones de los teólogos, el éxtasis del sacerdote ante el altar, el fervor de los fieles, así como los *totems* y los *tabous* de los salvajes, permanecen incomprensibles si no se tienen en cuenta las fuerzas afectivas y místicas que los determinan. Siendo

esas fuerzas las mismas en todos los pueblos, las diversas manifestaciones religiosas presentan, necesariamente, estrecha analogía.

## 2. Elementos místicos y afectivos de las creencias religiosas.

La perpetuidad de los dioses en la historia bastaría para probar que ellos corresponden a necesidades irreductibles del espíritu. Si la Humanidad cambió algunas veces de divinidades, jamás vivió sin ellas. Antes de edificar palacios a los reyes, los hombres los edificaron para los dioses. La necesidad de religión presenta el mismo carácter de permanencia que las otras aspiraciones fundamentales de nuestra naturaleza.

Uno de los elementos esenciales de las religiones es el espíritu místico. Su papel en la génesis de las creencias religiosas o políticas, aparece preponderante.

Constituye la base de las diversas religiones, porque todas poseen, entre sus caracteres comunes, el temor a lo misterioso, la esperanza en lo misterioso y la adoración de lo misterioso.

Sin duda el espíritu místico no podía proporcionar más que ilusorias respuestas a los problemas de la vida y del universo, pero condujo al hombre hacia un camino enteramente nuevo que, después de muchos siglos de esfuerzos, había de conducirlo a los conocimientos en que hoy vivimos.

No es el misticismo el único fundamento de las



creencias religiosas, sino que éstas tienen también por sostenes elementos de orden afectivo. Entre ellos es preciso mencionar, sobre todo, el miedo, la esperanza y la necesidad de explicación.

De todos esos sentimientos, es quizás el miedo el más influyente. Lucrecio lo atribuía al nacimiento de los dioses.

El temor del hombre ante las fuerzas temibles de que se sentía envuelto, era tan natural como la esperanza de conciliar su protección por medio de plegarias y presentes. El miedo a las fuerzas naturales transformadas en divinidades más o menos semejantes a él, y la esperanza de recibir sus favores fueron sentimientos universales en los pueblos. Todos se comportaron como más tarde los mejicanos, que no conocían el caballo, y al ver a los caballeros españoles con sus armas de fuego, adoraron luego a esos seres misteriosos que vomitaban rayos.

La acción del miedo y de la esperanza no se observa solamente en las religiones primitivas, sino también en las de los pueblos más civilizados. Sin el temor del infierno y la esperanza del paraíso, no hubiera podido establecerse el cristianismo.

Las precedentes interpretaciones explican el origen de las creencias religiosas, pero no explican la génesis de las diversas leyendas mitológicas. ¿Cómo nacieron Júpiter, Apolo, Venus, Diana, y de qué manera se crearon sus aventuras? Ninguna ciencia sabría responder a esto, porque en estas ficciones ha intervenido un factor: la imaginación,

Independientemente de toda lógica intelectual.

Se sabe cuán fácilmente esa facultad amplifica y deforma los acontecimientos. Unida a los sueños y a las visiones que son su cortejo, altera completamente hechos cuyo punto de partida es muchas veces real.

Los relatos mitológicos se han formado como la mayor parte de las epopeyas y de las leyendas de todos los tiempos, como la *Odisea* y los *Cuentos de las mil y una noches*, especialmente.

Tardaron además algunos siglos en constituirse por medio de adiciones, interpolaciones y alteraciones sucesivas. Perpetuadas por la tradición popular, adquirieron progresivamente una estabilidad muy grande, y fueron el origen de los complicados ritos rigurosamente observados tanto entre los civilizados como entre los salvajes. Los Hopis del Colorado, por ejemplo, se preocupan enormemente por seguir los ritos de una religión que enseña que el mundo subterráneo está poblado de antílopes-serpientes gobernadas por una mujer-araña que teje las nubes y hace caer la lluvia.

Todas las religiones están llenas de leyendas de todas clases evidentemente inventadas. Se pueden citar, como tipo de estas últimas, la aventura del caballero incrédulo que, queriendo llenar de agua un pequeño barril primero en una fuente, después en un río y por fin en el mar, vió siempre al agua huir ante él. Muy escéptico debiera de ser ese caballero, puesto que necesitó tal sucesión de milagros para volver a su fe.



Las mismas obras científicas antiguas abundan en leyendas absurdas frutos de la pura imaginación. En libros de Historia Natural, escritos en el reinado de Luis XIV, se encuentra, por ejemplo, que para obtener gusanos de seda basta alimentar con morera una vaca preñada, cortar su carne en pedazos y dejarlos podrir. Entonces saldrán de ellos numerosos gusanos de seda. En las mismas obras se enseña que la raspadura de cuerno de ciervo facilita de manera infalible el parto.

Al lado de los elementos psicológicos anteriormente enumerados, otro factor, la necesidad de explicación, juega un papel importante en la génesis de los dioses.

Todavía, y hasta época muy reciente, no existían, por así decirlo, fenómenos naturales. Todos eran producidos por voluntades divinas.

Nuestros antepasados, partiendo del principio general de que no hay efecto sin causa, e ignorando los encadenamientos de las leyes naturales, fueron arrastrados a suponer que detrás de cada fenómeno habían seres sobrenaturales, invisibles, bastante poderosos para determinarlo.

Su intervención satisfacía, aunque de manera harto simplista, los numerosos «porqué» de la curiosidad humana, a la cual la ciencia no podía entonces responder. Todas las fuerzas de la Naturaleza se encontraron así deificadas. Los dioses conducían el sol, hacían madurar las cosechas y lanzaban el trueno. Tales interpretaciones fueron, no obstante, de inmensa utilidad en las épocas en

que la Humanidad no podía para ello concebir otras.

Entre los factores psicológicos de las religiones, precisa mencionar todavía el deseo de revivir en otro mundo.

Esa aspiración a la inmortalidad se manifiesta hasta en las religiones más antiguas. En ellas aparecen por todas partes las sombras de los muertos sobreviviendo. Pero la existencia después de la muerte no parecía siempre envidiable. Cuenta Homero en la *Odisea*, que habiendo descendido Ulises a los infiernos para consultar a Tiresias, se encontró con Aquiles, y trató de consolarle por su muerte: «Tus consuelos son vanos—respondió la sombra del guerrero—; mejor quisiera ser en la tierra esclavo del labrador más pobre, que reinar sobre el mundo entero de las sombras.»

Es el cristianismo la religión que más ha insistido sobre la vida futura. El paraíso y el infierno fueron los dos grandes elementos de su éxito.

En nuestros días, esas concepciones son consideradas como imaginarias. Pero el deseo de sobrevivir permanece igualmente intenso en el corazón del hombre. En eso estriba la fuerza del espiritismo, que hace concebir a sus adeptos la esperanza de una segunda vida.

La ciencia no ha descubierto aún, desgraciadamente, una sola razón sería que permita admitir la existencia de esa vida futura. Por otra parte, no se ve claramente para cuál elemento de nuestra na-



turalaleza debería desearse la inmortalidad, es decir, la fijeza.

«¿De qué se compone—escribe Maeterlinck—ese sentimiento del yo que hace de cada uno de nosotros el centro del Universo, el solo punto importante en el espacio y en el tiempo? Ese yo, tal como nosotros lo concebimos cuando pensamos en las consecuencias de su destrucción, no es ni nuestro espíritu, ni nuestro cuerpo, ya que nosotros reconocemos que el uno y el otro no son sino ríos que corren y se renuevan sin cesar. ¿Es ése un punto inmutable que no sería la forma, ni la substancia, siempre en evolución, ni la vida, causa o efecto de la forma y de la substancia? En verdad nos es imposible conocerla o definirla; decir dónde reside. Cuando queremos remontarnos hasta su último origen, casi no encontramos más que una serie de recuerdos, de ideas, por otra parte confusas y variables, relacionadas con el instinto mismo de vivir; un conjunto de hábitos de nuestra sensibilidad y de reacciones conscientes o inconscientes contra los fenómenos que nos rodean. En suma, el punto más fijo de esa nebulosa es nuestra memoria...

»Nos es indiferente que durante la eternidad nuestro cuerpo o su substancia conozca todas las dichas o todas las glorias, sufra las transformaciones más deliciosas y magníficas, se transforme en flor, perfume, belleza, claridad, éter, estrella (y es cierto que en eso se transforman y que no es en nuestros cementerios, sino en el espacio, la luz y

la vida, donde debemos buscar nuestros muertos); nos es igualmente indiferente que nuestra inteligencia se dilate hasta mezclarse con la existencia de los mundos para comprenderla y dominarla. Estamos persuadidos de que todo eso no nos conmovirá, no nos causará ningún placer, de que no acontecerá nunca, al menos que esa memoria de algunos hechos, casi siempre insignificantes, no nos acompañe y no sea testigo de esas dichas imaginables.»

Parece bien, por tanto, que se deba renunciar definitivamente a la halagüeña esperanza de conservar nuestra personalidad en otro mundo. Nosotros no la conservamos, parte aquí bajo, porque desde el nacimiento a la muerte ella cambia constantemente.

El único elemento de perpetuidad con el que se puede contar, es la vida de nuestros descendientes. Ellos llevarán en sí, como lo llevamos nosotros, las sombras de millares de antepasados. Esa inmortalidad aparece, desgraciadamente, demasiado impersonal para que pueda interesarnos mucho. Por eso los creyentes ávidos de esperanza obran sabiamente conservando los dioses, que les ofrecen el poderoso reconfortante de una vida futura individual.

Los elementos psicológicos enumerados en el curso de este capítulo, deificación de las fuerzas de la naturaleza, miedo, esperanza, imaginación, necesidad de explicación, deseo de supervivencia, que han sido factores fundamentales de todas las



creencias, los volveremos a encontrar entre las más diversas religiones. Ellos han proporcionado a éstas muchos caracteres comunes.

### 3. Elementos racionales de las creencias religiosas.

Los elementos racionales no han jugado ningún papel en la génesis de los dioses. Cuando los creyentes han intentado justificar su fe por razonamientos, ya las religiones se habían constituido.

Aunque los argumentos carezcan de influencia sobre la fe, los teólogos han sido siempre grandes razonadores. Confinados en el ciclo de la creencia y no pudiendo salir de ella, intentaron, sin embargo, racionalizar concepciones que aparecían muchas veces faltas de fundamento.

Durante toda la Edad Media, los escolásticos hicieron enormes esfuerzos para conciliar la filosofía neoplatónica y la lógica de Aristóteles con las creencias cristianas. Esperaban descubrir razonamientos invencibles para apoyar en ellos su fe. San Anselmo, por ejemplo, estaba convencido de que existen razonamientos capaces de quebrantar la soberbia de los judíos y de los herejes. El los buscó sin éxito.

En esa época, no menos que hoy, los Papas no veían con buenos ojos esas pretensiones de la razón. Gregorio IX, en el siglo XIII, aseguraba que «esos teólogos razonadores estaban tan hinchados de vanidad como los otros». El mismo Santo To-

más fué violentamente atacado por la Universidad de París algún tiempo después de su muerte, en 1274, y en 1276 el Obispo de París condenó seriamente sus doctrinas.

Según su punto de vista, los Papas no se engañaban; lo característico de verdadera fe es aceptar los dogmas sin discusión.

Esas tentativas racionales fueron, además, siempre muy vanas. Las disertaciones de un genio tan grande como Pascal sirvieron únicamente para mostrar cuán quimérico era intentar racionalizar la fe.

Se ha acabado por reconocerlo así. Los mismos teólogos voluntariamente reconocen ahora que jamás la razón podrá justificar la fe. Todas las observaciones sobre la génesis y la evolución de las religiones muestran, en efecto, que las certezas religiosas no proceden de razonamientos, sino de elementos afectivos y místicos. Algunas veces se superponen a éstos algunos argumentos racionales, pero su influencia sobre las creencias es, generalmente, nula.

### 4. Los elementos colectivos de las creencias religiosas.

Desde hace algunos años los sociólogos insisten mucho sobre el aspecto colectivo de las religiones. Hace ya mucho tiempo había yo mostrado ese aspecto, en una época en que era casi desconocido. Pero sería un error no ver en las religio-



nes más que su aspecto colectivo. Repito que ellas son creaciones a la vez personales y colectivas. Personales, porque casi siempre se encuentra en su origen un creador, profeta o apóstol, cuya acción es preponderante. Colectivas, no solamente porque derivan habitualmente de creencias anteriores más o menos generales, sino principalmente porque una religión se transforma cuando llega a las masas. A pesar de los ritos y de los símbolos, que fijan las formas exteriores de la creencia, existe un abismo, pronto lo veremos, entre la fe popular y la de los libros sagrados.

Las creencias religiosas son aún colectivas porque el éxito de los apóstoles dependen evidentemente de la aceptación general de sus doctrinas. Ellas no se extienden sino a condición de adaptarse a las aspiraciones y a las necesidades del momento. Por eso, aunque los profetas y los reformadores han sido innumerables en la historia, fundaron pocas religiones duraderas. Los que tuvieron éxito, como Buda y Mahoma, es que aparecieron en el momento preciso en que la transformación de las creencias anteriores se hacía necesaria.

Los nuevos dogmas se propagan entonces en medio de la sugestión y del contagio mental, y sufren rápidamente los cambios exigidos por las necesidades a las que ellos debían responder.

Como son muy importantes las modificaciones que las influencias colectivas aportan a las religiones, les consagraremos un capítulo especial.

Toda religión puede, pues, definirse como una obra individual, que pasa a ser colectiva transformándose.

### **5. Papel de los ritos y de los símbolos en la constitución de las creencias religiosas.**

Repito que las religiones no podrían ser consideradas como interpretables por la razón. Ninguna lógica racional llegaría a construirlas ni al mantenerlas. Ellas tienen otras bases. Todas se apoyan sobre estas tres columnas fundamentales: la fe, los ritos y los símbolos.

Como todo elemento de la vida social, las religiones evolucionan, pero los ritos y las ceremonias les dan durante algún tiempo cierta fijeza. No adquieren alguna permanencia sino a partir del día en que se establecen los ritos y los símbolos.

Ninguna religión puede pasar sin ellos. Gracias a su acción continua la nueva creencia se incorpora a lo inconsciente, y, de simple adhesión momentánea, llega a ser una convicción sólida capaz de orientar la conducta.

Privada de los ritos y de los símbolos y reducida únicamente a la fe, ninguna religión hubiera sido duradera.

Todas ellas, lo mismo las de Caldea de Egipto que de Europa, están llenas de ritos rigurosos y de símbolos bien concretos. Los dioses de todos



los pueblos tuvieron templos donde los fieles, en determinados días, iban a repetir las mismas ceremonias, las mismas plegarias, los mismos cantos. Los ritos de la religión cristiana, por ejemplo, están representados por la misa, los sacramentos, la comunión; sus símbolos por imágenes, estatuas, banderas, corazones ardientes, la paloma del Espíritu Santo, etc.

Por ser estos ritos y símbolos cosas visibles y materiales, constituyen los elementos más fácilmente aceptados en una religión.

Esa fácil admisión de los ritos y de los símbolos por un pueblo es lo que frecuentemente desorienta a los historiadores cuando estudian la conversión de los pueblos a una nueva fe.

Así, los bárbaros adoptaron voluntariamente los ritos del cristianismo a pesar de que su alma permaneció pagana. Incapaces de comprender los nuevos dogmas, adoraron a los santos, como antes a sus dioses, y no sacaron del nuevo culto más que la esperanza del paraíso y el temor al infierno.

Los ritos, derivados de los dogmas, adquirieron pronto un poder superior al de los mismos dogmas. Estos últimos se discuten y hasta se ignoran, pero los ritos se respetan siempre.

De la misma manera, una religión adquiere su carácter colectivo bajo la influencia de los ritos y de los símbolos. Los ritos tienen tanta más autoridad cuando se practican en común. Por su dominio sobre las imaginaciones individuales, mantie-

nen la unidad de fe en los grupos sociales. El rito crea para cada uno ciertas imperiosas obligaciones, como consecuencia del poder místico que se le atribuye.

La inmensa fuerza de los ritos les hace sobrevivir largo tiempo a la fe. Algunos de entre ellos, tales como el bautismo, la primera comunión, el casamiento ante el altar, el entierro religioso, son todavía observados aun por personas despegadas de toda creencia. El obrero, aun el poco creyente, no se considera, sin embargo, seriamente casado si deja de pasar por la iglesia, y mira con un sentimiento de lástima los entierros civiles. Los ritos atávicos le ligan a sus muertos. El latín del sacerdote, los gestos y las plegarias litúrgicas, repetidas desde hace dos mil años, ligan al difunto de hoy a todos los muertos del pasado.

La necesidad psicológica de los ritos y de los símbolos muéstrase de tal modo imperiosa, que el mismo anticlericalismo se ha visto obligado a crearlos, consciente de que así opone una nueva religión a las antiguas. La Iglesia francmasónica posee tantos ritos y símbolos como la Iglesia católica.

Ritos y símbolos presentan además grandes analogías en todos los cultos. Esta semejanza es, sin duda, consecuencia de la inclinación del espíritu humano a emplazar sus concepciones dentro de los cuadros mentales, poco numerosos, a los que los filósofos daban en otro tiempo el nombre de categorías del entendimiento. Esos moldes del



pensamiento, condicionando la expresión de las cosas, limitan las posibilidades de las concepciones religiosas y de los ritos que las mantienen.

Semejante comprobación me ha sorprendido frecuentemente. Habiendo entrado yo por azar en un viejo templo *jainico* del fondo de la India, durante una ceremonia religiosa, creí, sin embargo, asistir a una misa católica. Ciertas ceremonias de los templos egipcios de hace tres mil o cuatro mil años, se parecen extraordinariamente a las que conservan nuestras grandes catedrales modernas. El lenguaje del espíritu místico no ha sido nunca muy variado.

No son sólo las religiones las que tienen necesidad de los ritos y de los símbolos. El papel de estos últimos es también importante en las instituciones sociales, a las que dan estabilidad y prestigio. Las fiestas nacionales, las grandes conmemoraciones, las banderas, las estatuas, las pompas oficiales, las togas de los magistrados, el aparato de la justicia con sus simbólicas balanzas, son los más seguros sostenes de las tradiciones y de la comunidad de sentimientos que constituyen la fuerza de las naciones.

Lo anteriormente expuesto muestra sobre qué elementos psicológicos se edifican las concepciones religiosas y permite presentir por qué presentan ellas, bajo sus diversos aspectos, profundas analogías.

## 6. Analogía de las creencias religiosas de todos los pueblos.

La inteligencia humana ha evolucionado considerablemente en el curso de las edades. Han aumentado prodigiosamente los conocimientos de todas clases, y un griego o un romano que viniera de nuevo a la luz tendría gran dificultad para asimilarse los descubrimientos acumulados por los siglos.

Pero si la inteligencia progresó, los sentimientos que constituyen el fondo de nuestra naturaleza cambiaron bien poco. El amor, el odio, la ambición, la envidia, etc., han permanecido como estaban en la aurora de la humanidad. Acaso se las domine hoy más, pero existen siempre.

Habiéndose modificado muy débilmente los sentimientos en el transcurso de los siglos, es natural que la mentalidad religiosa, salida de los dominios de lo afectivo y de lo místico, haya permanecido la misma. Debemos, pues, tener la esperanza de encontrar en todas las religiones estrechas analogías.

No es éste, sin embargo, el criterio de los historiadores. Ellos muestran a los pueblos dominados por religiones de tal modo diversas, que ningún lazo de unión parece relacionarlas. Cuando se dejan a un lado los nombres de los dioses y las interpretaciones de los teólogos, bajo esas divergencias aparentes se revelan estrechas semejanzas.



Aunque los hombres creyeron en múltiples divinidades, les han atribuido siempre los mismos poderes, les han pedido las mismas cosas y adorado de la misma manera.

Aunque correspondiendo a una mentalidad que no ha variado casi, las manifestaciones de las creencias religiosas, cambiaron en atención a las necesidades y las condiciones de la existencia. Es evidente, por ejemplo, que en los tiempos en que la Patria se limitaba a la ciudad, los dioses no podían ser más que locales. No es menos evidente que en el momento en que el hombre reconoció que los fenómenos de la naturaleza estaban sometidos a las leyes y no a divinos caprichos, tuvieron que desaparecer una multitud de divinidades que ya eran inútiles.

Las diversas exteriorizaciones de la mentalidad religiosa condujeron a los historiadores a crear numerosas divisiones: fetichismo, animismo, monoteísmo, politeísmo, etc. Sometidas al análisis psicológico, se reducen verdaderamente a poca cosa. Si es verdad que existieron, por ejemplo, cultos monoteístas, lo fué sólo en los libros, pues ni uno solo se ha visto jamás en la práctica. Ya veremos luego cómo el fetichismo, citado entre las religiones primitivas, persiste aún en los pueblos civilizados.

La identidad de las manifestaciones de la mentalidad religiosa aparece claramente también en las religiones de los pueblos antiguos, especialmente en griegos y egipcios e indos, quienes no tu-

vieron en mucho tiempo sino muy raras relaciones para haber podido influenciarse mucho. Divinización de todas las fuerzas de la naturaleza, adoración de las plantas y de los animales, fetichismo, politeísmo, poder mágico de las fórmulas, culto de los antepasados, etc., se vuelven a encontrar allí frecuentemente.

Para llegar a abarcar en una visión de conjunto las diversas certezas religiosas que se han sucedido en el curso de la historia, es preciso desprenderlas de las ficciones que las envuelven y que enmascaran su verdadera naturaleza. Solamente entonces se comprueba que corresponden a necesidades imperiosas del espíritu humano, idénticas en todos los pueblos. A pesar de ciertas divergencias, las religiones deben, pues, presentar en todas partes singulares analogías.

Los historiadores hubieran ya hace mucho tiempo descubierto esas semejanzas si hubieran tenido en cuenta los elementos afectivos y místicos que engendran la mentalidad religiosa. Por mucho interés que engendren los dioses y sus ritos, lo que ante todo se debe intentar conocer es la mentalidad que los ha creado.



## CAPITULO II

### TRANSFORMACIONES QUE SUFREN LAS CREENCIAS RELIGIOSAS INDIVIDUALES AL HACERSE COLECTIVAS

1. Transformaciones que ha sufrido la religión de los teólogos al hacerse popular.—2. Cómo los pueblos interpretan la naturaleza de sus divinidades.—
3. Transformaciones sufridas por una misma religión al pasar de un pueblo a otro.

#### **1. Transformaciones que ha sufrido la religión de los teólogos al hacerse popular.**

Es siempre difícil de conocer la historia de las religiones porque éstas se presentan bajo dos aspectos muy distintos: los dogmas y la práctica popular.

Los libros nos muestran de una religión sólo el pensamiento de sus creadores y de sus primeros discípulos, pero nunca la idea que el pueblo se ha formado de ella. Los teólogos abundan en sutile-

## LA VIDA DE LAS VERDADES

zas, que el alma de la multitud simplifica y transforma.

Los escritores permanecen generalmente mudos ante tales transformaciones y utilizan sólo los textos, aunque la importancia efectiva de éstos sea muy débil.

El estudio de las metamorfosis sufridas por una religión al penetrar en las masas no es imposible aun careciendo de documentos precisos, porque las grandes líneas de esas modificaciones aparecen idénticas en todas partes. Un culto monoteísta, por ejemplo, tomará siempre una forma politeísta desde el momento en que sea practicado por un pueblo. En todos los países los dioses serán adorados de la misma manera y con ritos muy semejantes.

La pretensión de los libros sagrados de crear dogmas invariables no ha tenido realidad nunca. Al fijar estos dogmas por medio de la escritura sólo se consigue retardar un poco más sus transformaciones.

Aunque las masas casi no se preocupan de los textos sagrados, se las vió a menudo apasionarse furiosamente por algunos de ellos cuya comprensión les parecía imposible. Las almas estaban entonces preocupadas no por esos textos, sino por las sugerencias de poderes alucinados. La Reforma no se hizo con los pobres argumentos de Lutero y de Calvino, sino gracias a la acción directa de algunos apóstoles.

Sólo la influencia de los *leaders* y el contagio



mental pueden explicar por qué las multitudes se apasionan a veces por discusiones teológicas completamente ininteligibles o visiblemente absurdas. ¿Qué podían comprender, por ejemplo, del jansenismo, apenas inteligible para los teólogos, los espíritus que se entusiasmaron en favor de esa doctrina en tiempos de Luis XIV? Sabían que un iluminado, de nombre Jansenio, se había propuesto hacer revivir la teoría de la predestinación. Sus extravíos no podían impresionar más que a un pequeño número de neurópatas, dominados por un horrible miedo al infierno, y que dudando de la misericordia divina vivían en la duda y la desesperanza. Sin embargo, Francia entera estuvo a punto de trastornarse por esa locura, que todavía hoy preocupa, puesto que serios historiadores le consagran obras importantes.

La transformación de los dogmas, al pasar del alma de los teólogos a la de las multitudes, es la consecuencia de una ley general que se observa en todas las religiones, tanto de Europa como de Asia. El brahmanismo y el budismo constituyen importantes ejemplos de ello.

Antes de estudiarlos notaremos, desde luego, que en esas religiones, no obstante tan lejanas, aparecen manifestaciones de la mentalidad religiosas idénticas en todos los cultos, aun comprendiendo en ellos el cristianismo: multiplicidad de los dioses, herejías, cismas, división en sectas, monasterios, vida ascética, ritos religiosos, peregrinaciones a los santuarios célebres, etc.

Los Vedas constituyen los libros sagrados del brahmanismo, pero al transformarse ésta en religión popular, cambia considerablemente hasta el extremo de no conservar ningún parentesco con los textos que lo han inspirado.

El brahmanismo popular nos muestra, en efecto, una mezcla íntima de las más diversas creencias. Teóricamente admite una gran trinidad. Vishnou, dios del amor; Siva, dios de la muerte, y Brahma, dueño y soberano.

Sobre esa trinidad, desde luego fundamental, que pasó a ser después un poco accesoria, la imaginación popular injertó millares de divinidades casi análogas a las del mundo antiguo. Las fuerzas de la naturaleza, los animales útiles o dañinos, las sombras de los muertos, el agua de los ríos, el viento, la luz, todo para el pueblo adquirió la categoría de divinidades.

Si en lugar de estudiar este brahmanismo popular se les estudia en los libros de los teólogos y de los letrados, aparecen entonces concepciones religiosas muy diferentes. Los dioses secundarios permanecen poco menos que ignorados. Todos los seres compuestos de elementos indestructibles se disuelven en sus propios principios, después de la muerte, y vuelven al seno de Brahma. Algunos de esos libros profesan sobre la creación del mundo ideas a veces muy escépticas. «¿De dónde procede esa creación?—dicen los Vedas—. ¿Es o no la obra de un creador? Sólo el que la contempla desde lo alto del firmamento lo sabe.



Quizás él mismo no lo sepa. Evidentemente, no puede fundarse con tales principios una religión popular.

Estas distinciones entre la fe popular y la de los teólogos aparecen todavía más sorprendentes en el budismo. Esta religión, fundada sobre la negación de todos los dioses, ha acabado por ser el más politeísta de los cultos al pasar a la inteligencia de las masas.

Yo he expuesto en mi obra sobre las civilizaciones de la India la historia de esa transformación. Allí puede verse cómo una exploración arqueológica me reveló la evolución experimentada por el budismo y cómo éste desapareció del país donde había nacido.

Los autores que habían estudiado el budismo sólo en los libros, lo creyeron, con fundamento, una religión teóricamente atea. Su error comenzó al suponer que ese ateísmo continuó cuando la religión se hizo popular.

Existe una absoluta diferencia entre el budismo teórico y el budismo practicado por sus fieles.

Las concepciones del gran reformador Buda pueden resumirse en algunas líneas. Yo las copio de Taine, para que el lector no sospeche que expongo una teoría exclusivamente personal.

«Es una herejía—asegura Buda—el afirmar la existencia de un ser supremo, creador del mundo...

»Cuatro verdades constituyen su doctrina: toda existencia es un sufrimiento, porque lleva consigo la vejez, la enfermedad, la privación y la muerte.

Pero lo que ha hecho de ella un sufrimiento es el deseo, sin cesar renovado y sin cesar contrariado, por el cual nosotros nos ligamos a los objetos, a la juventud, a la salud, a la vida. Pues para destruir el sufrimiento es preciso destruir ese deseo. Para destruirlo es preciso renunciar a sí mismo, librarse del deseo de ser, no sentir simpatía por ningún objeto ni por ningún ser. El sabio llega al renunciamiento y la insensibilidad al considerar que todo ser, siendo compuesto, es perecedero; que siendo perecedero, es una simple apariencia, sin solidez ni fijeza, un fenómeno en vías de desaparecer, semejante a la espuma que se forma y se deshace en la superficie del agua, a la imagen que flota en un espejo; en resumen, por la convicción profunda de que las cosas no existen.»

Esta doctrina, repito, es la de los libros. Evidentemente había de permanecer incomprendida para el pueblo. El estudio de los bajorrelieves de la India me mostró pronto lo que llegaron a ser esas concepciones filosóficas al penetrar en el alma popular. Del negador de los dioses, Buda, la multitud hizo un dios único, inmediatamente después le rodeó de una legión de otras divinidades y le metió durante algunos siglos entre esa multitud. No teniendo entonces una superioridad sobre los otros dioses, Buda acabó por ser olvidado y el budismo desapareció como religión especial.

Esa transformación de un ateísmo filosófico en politeísmo popular, arroja viva luz sobre los resortes secretos de la mentalidad religiosa.



## 2. Cómo interpretan los pueblos la naturaleza de la divinidad.

Los hechos precedentes muestran claramente cómo cambian los dogmas al propagarse entre las masas, pero no nos dicen cómo conciben los fieles a sus divinidades.

Es tan difícil de estudiar esto en los pueblos de mentalidad tan distinta de la nuestra, griegos y romanos, por ejemplo, que los historiadores casi no lo han intentado, ¿Qué podía significar para un romano el *numen* o genio de los emperadores que él adoraba, y al que elevaba templos? ¿Cómo se hacía tan fácilmente de un hombre un dios? ¿Se suponía acaso en los héroes una especie de encarnación del espíritu divino? Esas deificaciones equivalen, sin duda, a la santificación de los personajes virtuosos del cristianismo. Un santo es, como los emperadores, un hombre divinizado después de su muerte, y al que también se le dedican templos.

Es más comprensible la idea que de la divinidad se formaban hombres menos refinados, tales como nuestros antiguos cristianos de la Edad Media, por ejemplo. Para ellos, Dios y sus santos eran sencillamente personajes muy poderosos, cuyo favor se obtenía por medio de plegarias y de presentes.

Hasta algunos fieles no dudaban en manifestar su descontento en términos severos, cuando la recompensa obtenida no era proporcional a las

ofrendas. Hablando de la práctica del cristianismo en la Edad Media, el ilustre historiador Fustel de Coulanges se expresa así:

«Era un religión excesivamente grosera y material. Un día, San Colomban supo que había sido robada su hacienda mientras él estaba rezando en la tumba de San Martín; vuelve a la tumba, y dirigiéndose al santo le dice: «¿Crees tú acaso que yo vengo a rezar sobre tus reliquias para que me roben mi hacienda?» Y el santo se creyó obligado a descubrir al ladrón y hacer que se restituyeran los objetos robados. Se había cometido un robo en la iglesia de Santa Colomba, en París; Eloy corre al santuario y le dice: «Escucha bien lo que te digo, Santa Colomba: si no haces que se devuelva lo robado, haré cerrar la puerta de tu iglesia con montones de espinas, y ya no habrá más culto para ti.» Al día siguiente los objetos robados eran devueltos. Cada santo tenía una virtud sobrenatural y debía ponerla al servicio de sus adoradores. El culto era un comercio. Toma y daca.»

Esta concepción fué general durante la Edad Media y aun después. Los mismos reyes no razonaban de manera distinta que el pueblo. M. Lavisse nos muestra a Luis XI tratando de atraerse, con la ayuda de regalos, a los personajes influyentes del paraíso.

«Su prodigalidad para con San Martín, San Miguel, Santa Marta, etc., puso más de una vez en aprietos a sus empleados de la Hacienda; habían de encontrar en algunos días una suma enorme



para recompensar a un santo que acababa de manifestar su buena voluntad, o bien para comprar una intervención decisiva. Después de la toma de Perpiñán, San Martín de Tours recibió mil doscientos escudos, y la Virgen del Puy, después del nacimiento del Delfín, veinte mil escudos de oro. A fin de impedir que Carlos *el Temerario* tomara Noyon en 1472, Juan Bouret hubo de enviar rápidamente mil doscientos escudos a un joyero para hacer una peana de plata para Nuestra Señora.

No entendió las cosas de manera muy distinta Luis XIV cuando, después de la derrota de Malplaquet, decía en tono de reproche: «¿Habría olvidado Dios todo lo que he hecho por él?»

Concepciones de esta clase aparecen en todas las edades, en los devotos de todos los cultos. En ninguna parte se hallan divinidades insensibles a los regalos. Las mismas necesidades del alma humana debían engendrar por todas partes las mismas manifestaciones. Suponiendo los dioses a su imagen, ¿cómo los hombres no habían de emplear para seducir a esos seres terribles los mismos medios por los que podemos conseguir la protección de los poderosos de aquí abajo?

### **3. Transformaciones sufridas por una misma religión al pasar de un pueblo a otro.**

Hemos señalado las modificaciones que experimentan las religiones al propagarse en las diver-

sas capas de una misma sociedad. Esas transformaciones son aún más profundas en una misma religión al ser aceptada por razas distintas.

Los teólogos, pegados a la letra de los dogmas y exigiendo de los fieles sólo la práctica de los ritos, no advierten esos cambios y están persuadidos de la invariabilidad de las doctrinas, cualquiera que sea el pueblo que las haya abrazado. Sin embargo, una religión, sólo por el hecho de ser practicada por razas diferentes, se transforma por completo.

El budismo de la India, por ejemplo, y el del Japón y de la China no ofrecen ningún parentesco. La diferencia entre ellos es tal, que los sabios que estudiaron por primera vez el budismo en estos últimos países creyeron haber tropezado con una religión nueva.

El Islamismo ha sufrido análogas transformaciones al pasar de la Arabia a la India. El más monoteísta de los cultos ha pasado a ser allí extremadamente politeísta. En las poblaciones dravídicas del Dekkan no difiere del brahmanismo más que por la adoración de Mahoma. Igualmente en Argelia el islamismo de los árabes y el de los bereberes son dos religiones bastante distintas.

Esta ley de la transformación de las creencias al pasar de un pueblo a otro, se aplica a todos los elementos de la civilización. En mi libro *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, he mostrado hace mucho tiempo que jamás una nación ha adoptado las artes, las instituciones ni la



lengua de otra, sin hacerlas sufrir grandes cambios.

Es, pues, una ilusión creer, como ciertos historiadores, que los pueblos cambian sus dioses a voluntad. La conversión de pueblos enteros a una religión es completamente ficticia. Si algunos parecieron convertirse al cristianismo, al islamismo o al budismo, por ejemplo; si aceptaron teóricamente el texto de los libros sagrados, sin, por otra parte, conocer de ellos una sola palabra, ellos no han adoptaron realmente de esas diversas creencias más que ciertas fórmulas, y no han conservado de la nueva fe más que los elementos relacionados con sus necesidades y sus sentimientos. ¿Cómo hubiera podido, además, suceder de otro modo?

Sería ignorar profundamente el mecanismo de la creencia el suponer a un pueblo entero capaz de acoger instantáneamente los dogmas de una religión nueva para él. En los casos en que parece haberlos admitido, ha sido por obedecer a los mandatos de terribles jefes, pero tal adhesión fué puramente verbal. Es sólo cosa de los libros el que Enrique VIII imponga el protestantismo a Inglaterra, que su hija María Tudor restablezca el catolicismo, y que después su otra hija Isabel obligue a sus súbditos a volver al protestantismo.

Resumiremos este capítulo repitiendo que la estabilidad de las religiones es una simple apariencia. Los dogmas escritos pueden permanecer invariables, algunos ritos persistir largo tiempo, pero en realidad las concepciones religiosas siguen la

mentalidad de los hombres que las adoptan. Tienen, sin embargo, todas ellas a adquirir ciertos caracteres comunes al entrar en el alma popular. Los distintos dioses estuvieron dotados de los mismos poderes, se pretendió siempre conseguir sus favores por los mismos medios. Ellos hicieron nacer en todas partes iguales esperanzas, iguales temores e iguales desvarios.



## CAPITULO III

## LOS DIOSES DEL MUNDO ANTIGUO

1. Los primeros cultos supuestos de la humanidad, fetichismo, totemismo, animismo, etc.—2. Los dioses del mundo greco-romano.—3. El culto de los muertos.—4. La divinización de las abstracciones y de los héroes.—5. Los augures y los oráculos.

**1. Los primeros cultos supuestos de la humanidad. Fetichismo, totemismo, animismo, etc.**

Las únicas hipótesis que se han dado sobre los primeros cultos de la humanidad están basadas en los estudios hechos sobre las religiones de los salvajes actuales. Siguiendo ciertas ideas poco defendibles desde el punto de vista psicológico, se considera, desde luego, a las religiones primitivas constituídas por el fetichismo y el animismo. Los historiadores de hoy las creen precedidas de una especie de culto llamado totemismo, evidenciado por el hecho de que algunos *clans* salvajes se designan con nombres de animales o vegetales,

Las abundantes disertaciones de los sociólogos no han acertado casi a demostrar que sea el totemismo un especial culto primitivo. Nada, en efecto, le diferencia claramente del fetichismo. El totem, ya sea animal, planta u objeto inanimado, parece haber constituido sencillamente el signo de distinción de una tribu que después se convirtió en su fetiche. Puede compararse a las imágenes que figuran en los pendones y en los escudos de los jefes guerreros de todos los tiempos. Lejos de haber sido el totemismo una religión, representa un dominio que la religión no invadió sino bastante tarde.

El animismo, igualmente separado del fetichismo por los historiadores, nos parece ligado estrechamente a él. Es inverosímil que el más ignorante de los salvajes haya adorado una piedra o un pedazo de madera si no los hubiera supuesto dotados de espíritus invisibles. La sola distinción, por otra parte bastante problemática, que podía establecerse entre el fetichismo y el animismo, sería que en este último los espíritus, en lugar de permanecer fijos sobre el objeto, permanecerían independientes de él y podrían moverse a su antojo.

Un fetiche es a veces individual, pero lo más frecuente es que sea colectivo. El totemismo de que nosotros hablamos ahora representa un fetichismo colectivo.

El hombre moderno se considera a si mismo completamente desligado del fetichismo y habla con desdén de este culto. Sin embargo, su vida está llena de él. Muchos librepensadores creen en



los presagios, en la buenaventura, en la influencia del número 13 y en un sinnúmero de supersticiones de ese género. Los creyentes más monoteístas de este género, no dudan de la virtud de las reliquias, de las medallas, de la acción curativa de manantiales milagrosos y de las peregrinaciones. Los exvotos adornan los muros de las iglesias modernas en tan gran cantidad como los antiguos templos de Grecia y aparecen inspirados por idéntica mentalidad.

Ya se trate de animismo, de fetichismo o de cualquier otra religión, los ritos y los sacrificios juegan siempre, como ya hemos visto, un papel esencial. En los pueblos avanzados en civilización: griegos, romanos, egipcios o judíos, los ritos estaban minuciosamente reglamentados. El Levítico contiene numerosas prescripciones relativas a las ceremonias. Entre ellas figuran los sacrificios expiatorios practicados por la mayor parte de los pueblos. Jehová no cesaba de reclamarlos. Ese dios feroz con gustos plebeyos se divertía con el olor de la carne quemada. Para atraerse sus favores, Salomón hizo degollar de una sola vez inmensos rebaños de bueyes.

## 2. Los dioses del mundo greco-romano.

Es muy difícil para un hombre moderno, aunque creyente convencido, comprender hasta qué punto la vida religiosa dominaba el mundo anti-

guo. Cuanto más se retrocede en la historia, más preponderante aparece la acción de los dioses. Estos desempeñaban, en efecto, una multitud de papeles de que les ha ido librando sucesivamente el progreso del pensamiento.

Ignorante de las leyes naturales, el hombre atribuyó necesariamente a poderes sobrenaturales todas las fuerzas invisibles, misteriosas y temibles, cuyos efectos sentía. El viento, el rayo, las tempestades, eran manifestaciones divinas. Las fuentes, los ríos, los bosques, tenían sus dioses. Considerando todos esos elementos como dotados de voluntades análogas a las suyas propias, el hombre trató de conquistárselas por los mismos medios que usaba para obtener la protección de los grandes personajes: sacrificios, plegarias y presentes.

Sin remontarnos más allá de los pueblos de la antigüedad clásica: griegos, romanos, egipcios, etcétera, puede afirmarse que la vida religiosa dominaba toda su vida social. Fustel de Coulanges lo ha demostrado ya hace tiempo en lo que se refiere al mundo greco-romano: «La religión—dice—era dueña absoluta lo mismo en la vida privada que en la pública; el Estado era una comunidad religiosa, el rey un pontifice, el magistrado un sacerdote, la ley una fórmula santa, el patriotismo la piedad, el destierro una excomunión.» También yo he mostrado en otro lugar cómo el derecho primitivo ha derivado siempre de la ley religiosa.

El concepto que los pueblos han formado de sus



divinidades no ha variado mucho en el transcurso de las edades. Sólo la amplitud del poder que se les reconocía es lo que ha variado un poco.

Ese poder fué durante mucho tiempo bastante limitado. En la época misma en que Júpiter llegó a rey del cielo, tenía por encima de él un poder misterioso: el Destino.

En cuanto a los dioses ordinarios, ellos se relacionaban frecuentemente con los simples mortales, hasta el punto de contraer uniones con ellos. Aquiles es hijo de la diosa Thetis, Venus madre de Eneas, etc.

Los poemas de Homero indican con precisión los límites del poder que el hombre atribuía entonces a sus divinidades. Las temía mucho, las imploraba frecuentemente, pero algunas veces se atrevía hasta desafiarlas. Durante el sitio de Troya, Diomedes hiere a Venus de una lanzada y le abruma de amenazas. Hiere luego a Marte, que quería vengar a la diosa. Durante todo este célebre sitio los dioses intervienen diariamente en los combates. Neptuno rodea de una nube protectora al hijo de Anchise, a fin de sustraerle a los golpes de Aquiles. Apolo obra de la misma manera con respecto a Héctor. Juno, no sintiéndose bastante poderoso contra el dios del río Scamandre, que quería matar a Aquiles, se dirige a Vulcano para que le proteja, y este último lo consigue provocando un formidable incendio ante el cual el río retrocede.

Según la narración atribuida por Virgilio a

Eneas, y que naturalmente reflejaba las ideas de la época, fué necesario el concurso de Neptuno, Juno, Palas y Júpiter, para triunfar de la resistencia de los troyanos, concurso muy material porque fué a golpes repetidos de su tridente, como Neptuno hizo vacilar los muros de Troya.

Las concepciones homéricas parecen haber sido un poco transformadas en el curso de las edades. En tiempos de Augusto, se temía siempre a los dioses, pero sin tener mucha fe en su intervención sobre la marcha del mundo.

«Yo sé—escribe Horacio—que los dioses viven en reposo y que si la Naturaleza hace algunas maravillas ellos no se preocupan para nada de poner la mano en ellas.»

La Naturaleza era ya, como se ve, una entidad misteriosa que permitía, como hoy, explicar todos los misterios.

La concepción de divinidades con poder limitado no fué exclusiva del mundo greco-romano; se encuentra en todas las religiones de la India. Puede comprobársela en las grandes epopeyas y hasta en simples dramas, tales como el de Saccuntala, donde figuran los dioses teniendo recursos para la asistencia de los mortales.

La creencia en divinidades con poder limitado, inconciliable con la idea de un dios universal que ejerciera un poder absoluto, creencia que se formuló más tarde, fué la consecuencia necesaria de la multiplicidad de los dioses. Evidentemente no podían tener todos la misma influencia. Por deba-



jo de los más poderosos, Júpiter, Juno y Minerva, trinidad adorada en el capitolio romano, reinaban pequeños dioses con poder muy circunscrito.

Esas innumerables divinidades vivieron siempre en perfecto acuerdo, y la idea de perseguir a sus adoradores no nació jamás en el alma de un hombre antiguo. Los vencedores adoptaban con gran facilidad los dioses de los pueblos vecinos. Todos los de los griegos, de los cartagineses, de los egipcios, etc., fueron romanizados e incorporados a la religión nacional. El Baal púnico se identificó con Saturno, Diana con Artemisa, Juno con Isis y Tanit, Venus con la Astarté cartaginesa, etc.

Por medio de análogo mecanismo los dioses romanos se extendieron por las provincias dominadas por Roma y se mezclaron o fusionaron con los dioses locales. Sólo los cristianos habían más tarde de constituir una excepción. Evidentemente ellos no podían humillarse ante unos dioses que sus libros calificaban de demonios. Esa negativa vino a ser la causa de persecuciones, durante mucho tiempo consideradas como religiosas y que fueron esencialmente políticas. Roma aceptaba todas las divinidades, pero exigía de sus funcionarios y de sus soldados un juramento a los dioses nacionales y al genio del emperador.

Los mismos detalles del culto de todas las divinidades han variado muy poco al través del tiempo. Un creyente moderno solicita la protección de los santos de idéntica manera a como los antiguos solicitaban el apoyo de sus dioses. M. Maspero

describe el culto de Ammon en el templo de Louqsor mucho tiempo antes de nuestra era en términos que podrían aplicarse perfectamente a las religiones actuales, con sólo cambiar algunas palabras.

### 3. El culto de los muertos.

El culto de los muertos parece haber formado parte siempre de las religiones. Se le encuentra en todos los tiempos, en la mayor parte de los pueblos, desde los antiguos griegos, hasta los modernos japoneses.

Preponderante en Grecia e Italia, pesó enormemente sobre el mundo antiguo. Había que observar cuidadosamente los ritos bajo pena de terribles castigos.

«Los griegos y los romanos—escribe Fustel de Coulanges—tenían exactamente las mismas opiniones. Si se cesaba de ofrecer a los muertos la comida fúnebre, al momento los muertos salían de sus tumbas. Sombras errantes, se les oía gemir en la noche silenciosa. Reprobaban a los vivos su impío abandono; buscaban castigarles, les enviaban maldiciones o sembraban la esterilidad en el suelo. No dejaban ni un momento de reposo a los vivos hasta el día en que las comidas fúnebres eran restablecidas.

Ese temor a los muertos era universal. Advertido Clytemnestre por un sueño de que los manes



de Agamenón están irritados contra él, envía al punto alimentos sobre su tumba.

Según una opinión que se encuentra en casi todas las razas, todo ser, todo objeto, tenía una especie de alma invisible. Por eso el alma de los regalos era bastante a satisfacer el alma de los muertos. Por esa misma razón en muchos pueblos durante los funerales de los grandes personajes se inmolaban caballos y criados que debían acompañar al señor al otro mundo. Así la sombra del difunto llegaba convenientemente escoltada al reino de los muertos. En el Perú, sobre la tumba de un inca fallecido, se inmolaban las vírgenes del templo del Sol, cuyas sombras estaban destinadas a formar una corte al príncipe difunto.

Entre los griegos y los romanos las divinidades constituidas por las sombras de los muertos eran calificadas de dioses lares. «Son—decían los romanos—divinidades terribles encargadas de castigar a los hombres y vigilar todo lo que ocurre en el interior de las casas.» Así cada casa tenía un altar donde, mañana y tarde, la familia reunida dirigía sus plegarias a los antepasados y les ofrecía algunos pequeños presentes.

Ese culto de los muertos sería bastante, aparte las razones expuestas en otro capítulo, para explicar la divinización de los emperadores que asombra a muchos historiadores. Era cosa muy natural que si un particular pasaba a ser divinizado después de su muerte, un emperador se transformara en una divinidad más importante y fuera adorado

por todo un pueblo en lugar de serlo solamente por los miembros de su familia.

El culto de los muertos se ha perpetuado en muchas naciones hasta nuestros días. Constituye la principal religión de la China y del Japón. He oído decir a uno de los hombres más distinguidos del Japón, actualmente embajador cerca de una gran potencia europea, que cuando entra en su casa no deja nunca de recogerse cerca del altar consagrado a sus antepasados. He repetido demasiadas veces que la voluntad de los vivos está dominada por la de los muertos, para que deje de reconocer el fundamento lógico de tal culto. Practicándolo el hombre adquiere conciencia del lazo estrecho que le ata a las generaciones pasadas, de las que no es sino una continuación.

No se debe, pues, considerar únicamente, como figura retórica, la afirmación del ilustre almirante Togo, quien después de haber ganado la más importante de las batallas navales modernas, proclamó no ser él, sino el espíritu de sus antepasados quien había obtenido esa victoria. Seguramente que una gran parte del triunfo se debía al célebre mariscal, pero ¿no eran acaso todos los viejos creadores del alma nacional del Japón los verdaderos vencedores? Los muertos crean nuestras virtudes y cuando valemos algo a ellos lo debemos todo.

La religión de los muertos se ha reducido mucho en algunos pueblos, pero jamás ha desaparecido. Para los cristianos se reduce casi únicamente



a la veneración de los santos y a una fiesta anual consagrada a visitar las tumbas de los difuntos.

#### 4. La divinización de las abstracciones y de los héroes.

Al culto de los diversos dioses de que acabamos de hablar, se unió en algunas naciones la divinización de personajes y de diversas colectividades. Los romanos deificaron sus ciudades, sus héroes, sus emperadores y hasta las simples abstracciones. La virtud, la concordia, la justicia, etc., tenían sus templos.

Esas concepciones nos parecen hoy raras, y sin embargo existe más de una analogía entre ellas y el simbolismo moderno.

Nuestros monumentos, nuestras monedas, nuestros documentos oficiales, las condecoraciones de nuestras Academias, están llenas de encarnaciones alegóricas.

La ley, la justicia, la libertad, etc., continúan siendo representadas por personajes. El pensamiento del hombre antiguo, al representar la concordia bajo la forma de diosa, no estaba muy distante del hombre moderno que representa la república por una mujer tocada con un gorro frigio, o personificando la ciudad de Strasburgo por una estatua que se cubre de coronas en ciertas fechas.

A más, la divinización de los emperadores no constituye un fenómeno especial en el mundo an-

tiguo. No sólo San Luis entró en el panteón cristiano, sino que todos los reyes de nuestra monarquía fueron considerados, lo mismo por el pueblo que por hombres tan eminentes como Bossuet, como encarnaciones del poder divino. Las inscripciones monetarias y los documentos oficiales recuerdan siempre que los reyes tenían su poder por la gracia de Dios. Para personajes en tan íntima relación con la divinidad, nació, naturalmente, un sentimiento muy parecido a la adoración. Además, ¿no poseían ellos algunos de los poderes atribuidos a la misma divinidad, tales como el de curar ciertas enfermedades por el simple contacto?

En resumen, el pueblo, en todos los tiempos, divinizó a los héroes. Los soldados de Napoleón consideraron a su Emperador como una divinidad invencible. El vicario general de Nuestra Señora le consideró públicamente como una encarnación de la Providencia (1).

Las relaciones que acabamos de señalar entre el pensamiento antiguo y el pensamiento moderno, prueban hasta qué punto, bajo formas diversas, la mentalidad religiosa se ha mantenido idéntica a través de los tiempos.

(1) El mismo Napoleón acabó por juzgar excesiva esa divinización hecha a su persona. En 1808 escribía a su ministro de Marina: «Os dispenso el haberme comparado con Dios. Hay, creo yo, tanta distinción, pero tanta irreverencia, en esa frase, que creo no habéis reparado en lo que habéis escrito.»



### 5. Los augures y los oráculos.

Los dioses del paganismo gustaban de comunicar algunas veces con los mortales por medio de breves oráculos interpretados por personajes sagrados, análogos a nuestros modernos mediums. Los griegos no comenzaban nada sin consultarles. Aun de muy lejos acudían a consultar a la pitonisa de Delfos, que hablaba en nombre de Apolo.

La confianza en los decretos así obtenidos era absoluta. Habiendo declarado un oráculo que el Emperador Adriano moriría prematuramente si algún íntimo amigo no se inmolaba por él, su favorito Antinoo se ofreció inmediatamente al sacrificio y se suicidó. Adriano, desconsolado, pero agradecido, le elevó luego un templo rodeado de una ciudad importante que duró cuatro siglos.

A falta de oráculos eran consultados los augures, para interpretar la voluntad de los dioses. Formaban en Roma un colegio oficial, sólo suprimido cuando el cristianismo llegó a ser la religión del Imperio.

Verdaderamente, augures y oráculos constituían una necesidad de la mentalidad religiosa, puesto que ellos persistieron siempre, aunque bajo nombres diversos. La Edad Media tuvo la magia y la hechicería; nuestros tiempos modernos tienen los veladores y los espíritus.

Todo lo precedente muestra hasta qué punto la vida del mundo antiguo estaba dominada por las

creencias religiosas. Sabemos que él lo estuvo también hasta la Edad Media. Durante más de mil años toda nuestra historia estuvo sometida a las influencias de la teología. Restringiendo cada vez más el campo que se suponía directamente dominado por los dioses, la ciencia ha terminado por dominar el de la teología, pero sin hacer desaparecer por eso la mentalidad mística. Esta se exterioriza ahora bajo otras formas. Las creencias han pasado de religiosas a políticas y sociales. La misma confianza en la acción de las fórmulas, las mismas esperanzas dominan siempre las almas. El hombre tiene necesidad de creencias para alimentar su vida espiritual, como el estómago tiene necesidad de alimentos para entretenir la vida material. Este dato psicológico fundamental se muestra evidente al conocer la instructiva historia de los dioses.



## CAPITULO IV

### LAS GRANDES RELIGIONES SINTÉTICAS.—EL CRISTIANISMO

1. El nacimiento del cristianismo.—2. Las transformaciones del cristianismo.—3. Propagación del cristianismo entre las capas populares.—4. Propagación del cristianismo entre las personas cultas.—5. Las consecuencias imprevistas de la adopción del cristianismo.

#### 1. El nacimiento del cristianismo.

Las religiones del mundo antiguo fueron, desde luego, cultos locales que no aspiraban nunca propagarse. Un pueblo tenía sus dioses como tenía su lengua, sus leyes, sus costumbres y sus artes. Hubiera juzgado sacrilego el ver a sus dioses adorados por extranjeros. Sólo un conquistador podía permitirselo.

Cuando el poder romano hubo unificado un poco el viejo mundo y hecho fáciles las comunicaciones, nacieron religiones con tendencias univer-

## LA VIDA DE LAS VERDADES

sales. El cristianismo y el islamismo son las más célebres.

Limitaremos nuestro estudio a la primera. Ella basta para mostrar la génesis y la evolución de lo que nosotros llamamos las grandes creencias sintéticas. Su historia muestra de qué manera nace, se transforma y se propaga una religión, cómo se asimila creencias anteriores, y por qué llega a influir en las almas.

La evolución del cristianismo contribuye también a justificar la ley, enunciada en un capítulo anterior, de que la religión enseñada por la teología difiere siempre de la practicada por las masas. Comprueba también esta otra ley fundamental de que las manifestaciones de la mentalidad religiosa son idénticas en todos los pueblos, no obstante la diversidad aparente de sus creencias. Que el hombre haya venerado a Isis o a la Virgen María, las adoró de manera parecida. Del mismo modo, y sin diferenciarlas mucho, adoró las divinidades del panteón greco-romano o los santos del cielo cristiano. A sus fetiches, fuesen reliquias o amuletos, les atribuyó virtudes idénticas.

Mientras que la vida de algunos fundadores de religiones, Mahoma, por ejemplo, es bastante bien conocida, la del fundador del cristianismo permanece poco menos que ignorada. No hay que buscarla en los Evangelios, cosa que se hizo durante mucho tiempo, y que hoy la ciencia cree imposible. Esos libros, aun el más antiguo, que es el de San Marcos, que fué escrito lo menos medio siglo des-



pués de la muerte de Cristo, constituyen recopilaciones de sueños y recuerdos inciertos amplificados por la piadosa imaginación de sus autores.

Los documentos menos inexactos que se pueden consultar sobre los primeros tiempos del cristianismo, parecen ser las epístolas de San Pablo. Pero no habiendo éste conocido a Cristo, no podía hablar de él más que según la tradición y su fantasía.

No obstante su insuficiencia, esas fuentes de información nos dan al menos la idea en boga durante la época en que Jesús vivía, y muestran que nunca el futuro Dios fué considerado como una divinidad ni siquiera como el fundador de una religión nueva.

«Si alguien hubiera dicho a los doce apóstoles—escribe el profesor Guignebert—que Jesús había nacido Dios, no lo hubieran comprendido, puesto que ellos hubieran condenado públicamente el abominable escándalo... La idea de una filiación divina no podía representar para el espíritu de un judío más que una horrible blasfemia.»

Creyéndose un simple profeta, sucesor de muchos otros, Jesús tenía la sola pretensión de anunciar la próxima venida del reino de Dios, predicada a los judíos desde hacía ya mucho tiempo. Esa buena nueva concernía, por otra parte, exclusivamente al pueblo de Israel.

Después de su muerte, sus discípulos intentaron extender sus profecías y su moral; pero reclutaron al principio pocos adeptos. El recuerdo de Cristo

parecía que no iba a sobrevivirle mucho tiempo.

Es cierto que sucedió todo lo contrario. La visión creadora de un iluminado, San Pablo, vino a salvar del olvido el nombre de Cristo y a rodearlo de eterna gloria.

La célebre aparición sobre el camino de Damasco fué el verdadero punto de partida del cristianismo. Dotado de exuberante imaginación, lleno su espíritu de recuerdos de la filosofía griega y de las religiones del Oriente, San Pablo fundó, con el nombre de Cristo, una religión de la que seguramente el mismo Jesús nada hubiera comprendido.

No parece, por otra parte, que San Pablo hubiera pensado en hacer de Cristo una divinidad. Le consideró solamente como un enviado de Dios, encargado de llevar a los hombres la certeza de una vida eterna y el perdón de los pecados por su muerte.

Nada demuestra que durante el primer siglo del cristianismo haya sido Jesús considerado por los fieles como un Dios. La creencia en su divinidad se extendió solamente al comienzo del siglo segundo entre las congregaciones cristianas. Pudiera asombrar semejante lentitud si se recuerda la facilidad con que los hombres de esa época divinizaban a grandes personajes, tal como los emperadores.

Varias razones contribuyeron a retardar esa edificación. Los judíos, al convertirse al cristianismo, no querían renunciar a Jehová, dios terrible y celoso. Después de haber considerado a Jesús como



su enviado, le creyeron su hijo y más tarde le identificaron con él. La fe ciega de los primeros fieles les impedía ver el abismo que separaba al feroz Jehová del dulce Jesús. Esas contradicciones de orden racional no existen para la lógica mística.

Los esfuerzos de San Pablo fueron encaminados a librar al cristianismo lo más posible de sus elementos judíos, a fin de hacer de ella una religión universal. Así llegó a ser, pero su expansión fué bastante lenta, mucho más lenta que luego había de ser la del islamismo.

Busquemos ahora cómo el cristianismo se anexionó las creencias anteriores y evolucionó en el transcurso de los tiempos. En seguida examinaremos las causas de su propagación.

## 2. Las transformaciones del cristianismo.

El nombre de religión sintética que hemos dado al cristianismo, está justificado por haberse adoptado gran número de creencias anteriores, de las que pretendía, no obstante, separarse.

Desde que la doctrina de Cristo salió del mundo estrecho de la Judea para penetrar en la vida greco-romana, había necesariamente de adaptarse al pensamiento, a las necesidades y a los sentimientos de los nuevos medios.

Triunfó con el apoyo de muchos elementos de la filosofía griega y de las religiones orientales, entonces muy en boga.

La ciencia moderna ha señalado fácilmente esa mezcla de influencias extrañas desconocidas durante mucho tiempo.

«Paganismo olímpico, orfismo, religiones orientales diversas, sistemas filosóficos, todo le proporcionó algún elemento—escribe M. Guignebert...

»El cristianismo ha llegado a ser una religión verdadera, la más compleja de todas, porque ha tomado de todas lo que tenían de mejor.»

Durante los cinco primeros siglos de su existencia, el cristianismo no cesó de transformarse por esas anexiones, y llegó a ser a la larga una mezcla de todas las creencias orientales, sobre todo las de Egipto y de Persia, que hacia el comienzo de nuestra era estaban muy esparcidas en el mundo pagano. El culto de Isis y el de Mithra, especialmente, tenían allí numerosos adeptos. La mayor parte de las ceremonias, ritos y símbolos cristianos, así como la lucha eterna del bien y del mal, pertenecen al culto de Mithra.

«Isis, amamantando a Horus—dice M. A. Reinach—, ha contribuido a formar el tipo de la *Virgen del niño*, y Horus, atravesando el cocodrilo, las de San Jorge y San Miguel venciendo al dragón. Es evidente que la influencia de Egipto sobre el cristianismo no se ha limitado a sus imágenes... Hasta la pila del agua bendita y la campanita de las misas; desde los círculos del infierno con la mayor parte de sus demonios, hasta la oración por los muertos, Egipto ha marcado su sello en el cristianismo.»



Los ritos del cristianismo acabaron por tomar tanto de los cultos anteriores, que los Padres de la Iglesia, poco conocedores del mecanismo de esas progresivas anexiones, tomaban el culto de Mithra como una falsificación diabólica del culto cristiano, cuando era justamente lo contrario.

A causa de esas adiciones sucesivas el cristianismo tardó varios siglos en constituirse. Puede afirmarse que hasta comienzos de la Edad Media no existía ninguna exposición oficial de su doctrina. Como las decisiones de los concilios eran contradictorias, carecían de autoridad.

No teniendo el Obispo de Roma autoridad sobre sus colegas, ningún poder central podía aclarar y definir las incertidumbres de los teólogos. Nadie se imaginaba entonces la preponderancia que había de alcanzar la Silla de Roma.

La fe cristiana evolucionó, naturalmente, según la mentalidad de los pueblos que la aceptaron. Durante varios siglos fué una mezcla de elementos muy heterogéneos. En vano trataban los teólogos de dar precisión a los dogmas. Los cismas y las herejías no cesaban de multiplicarse. El concilio de Nicea, celebrado el año 325, no llegó a formular con precisión la doctrina. Había sido reunido con la sola intención de combatir a Arrio, que negaba ser el Hijo, Dios como su Padre. Ese concilio tuvo como único resultado importante la definitiva divinización de Cristo.

Ninguna otra religión tardó tanto como el cristianismo en substraerse a las discusiones de los

teólogos. Quizás hubiera llegado a descomponerse por causa de esas discusiones, si la persistente fe del pueblo, ajeno a tales controversias, no hubiera sido su sólido apoyo.

Los dogmas cristianos no adquirieron una estabilidad efectiva sino a partir del siglo xv, cuando el poder del Papa fué admitido definitivamente.

Desde el siglo x los obispos de Roma habían ya intentado que se les reconociera el derecho de gobernar la Iglesia, pero no lo habían conseguido más que en casos excepcionales. Inocencio III es el único que se permitió excomulgar a los reyes.

La primera cruzada les había erigido un poco en jefes de la cristiandad. Pero los reyes no se sometieron durante mucho tiempo a semejante tutela. Los mismos concilios la aceptaban con disgusto. Durante el siglo xv, el de Basilea fué disuelto por el Papa Eugenio IV, porque se resistía a aceptar sus órdenes. Entonces el concilio depuso al Papa y nombró otro.

Los Pontífices lograron, sin embargo, obtener la supremacía durante tanto tiempo soñada. Eso fué desastroso para la Iglesia. Sus pretensiones y los abusos del clero dieron motivo a la aparición de la Reforma y a guerras religiosas, que asolaron Europa durante cincuenta años.

Las incesantes querellas del clero, su concupiscencia y el general menosprecio que inspiraba, hubieran bastado para justificar la pretensión de Lutero y Calvino de rechazar la autoridad del



Papa, renunciar a dogmas inciertos y atenerse simplemente al texto de la *Biblia*.

Después de haber sido funesta para la Iglesia, la Reforma vino a serle útil, obligándola a mejorarse y, sobre todo, a unificarse. Hacia 1550, el concilio de Trento reconoció definitivamente la supremacía universal del Papa y fijó hasta los más pequeños detalles de los dogmas. Sus decisiones constituyen desde esa época el Código de la Iglesia.

Pretender fijar inmutablemente un código cualquiera, religioso o civil, y querer, por consiguiente, impedir que cambie, ha sido siempre no solamente una grave imprudencia, sino una imposibilidad. Inmovilizar los dogmas no es inmovilizar los pensamientos.

Papas y concilios pretendieron en vano establecer para siempre la fe cristiana. El espíritu humano iba poco a poco, en virtud de sus descubrimientos, apartándose de ella.

### **3. Propagación del cristianismo entre las capas populares.**

Después de haber mostrado cómo nació y se transformó el cristianismo, réstanos indicar la manera como se propagó. Ese punto importante constituye un fenómeno psicológico muy notable, aunque generalmente mantenido en la sombra por los historiadores.

He expuesto largamente en una obra anterior

cómo las opiniones y las creencias se esparcen independientemente de toda acción racional por repetición, afirmación, contagio, sugestión y autoridad. No pudiendo volver sobre ese mismo punto, me limitaré a enumerar algunas causas que favorecieron la expansión del cristianismo.

Si esta religión hubiera aparecido tal como nosotros la conocemos hoy, con sus dogmas extraordinarios y su complicada metafísica, su éxito hubiera sido probablemente muy efímero. Las multitudes no viven de metafísica, sino de esperanzas, y de éstas estaba repleta la nueva fe. A los débiles, a los desheredados, a los vencidos de la vida, que soportan aquí bajo una miseria sin esperanza, el cristianismo prometía un paraíso de felicidades eternas, donde el pobre sería igual al rico y donde los poderosos de este mundo no obtendrían más privilegios que el último de los miserables. El socialismo promete hoy menos y, sin embargo, subyuga también a las masas. La visión de la felicidad entusiasmó siempre a las almas.

Desde que esa vida futura bienaventurada apareció como una certeza, triunfó la religión cristiana y el mundo cambió.

Puede notarse, sin duda, que la supervivencia en otro mundo, con el infierno y el paraíso, era admitida por la mayor parte de las religiones antiguas, las de Egipto y Persia especialmente, aunque en estado de creencia vaga. Ya hemos visto cómo en la época de Homero el reino de las sombras ofrecía una mansión poco atrayente.



El cristianismo, mostrando a las almas la perspectiva de una deliciosa eternidad, tuvo como primer resultado el cambiar el fin de la existencia.

Así como para griegos y romanos la vida terrestre constituía la principal preocupación, la existencia futura vino a ser el único objeto de las aspiraciones del cristiano. Siendo su paso por la tierra una simple preparación para la vida celeste, la salvación eterna fué su constante pensamiento. Para obtenerla y evitar el infierno aceptó las mayores privaciones: la pobreza, la vida monacal y hasta el martirio.

El cristianismo de la Edad Media podía caracterizarse diciendo: que no habiendo unanimidad entre los teólogos, la encontró en el alma popular, orientada por dos grandes faros: la esperanza del cielo y el miedo al infierno.

Fuera de esos puntos esenciales, el pueblo conservó su mentalidad pagana. De las antiguas divinidades sólo el nombre había cambiado. Adoraba la nueva Trinidad como antes la del Capitolio: Júpiter, Juno y Minerva. Los santos reemplazaron a la multitud de los antiguos dioses secundarios. Los faunos y las ninfas de los bosques se transformaron en hadas o en demonios, los hechiceros substituyeron a los augures.

Hemos mostrado que toda religión reviste pronto dos formas: la de los preceptos enseñados por los teólogos y letrados y la que adopta el pueblo. Su propagación no puede, pues, operarse siguiendo

do el mismo mecanismo a través de capas distintas de una sociedad.

Sin duda, en ambos casos, el contagio mental y la sugestión juegan un papel importantísimo; pero en los comienzos esos medios de acción no serían suficientes para persuadir a las clases cultas.

Acabamos de ver de qué manera el cristianismo se propagó entre las masas, y vamos a intentar ahora explicar cómo se propagó entre las clases ilustradas del mundo romano.

#### **4. La propagación del cristianismo entre la sociedad instruída.**

Esta propagación podría explicarse fácilmente si se refiriera sólo a la época en que, habiendo la religión cristiana conquistado al pueblo y al ejército, creyeron los emperadores una política acertada hacer de ella el culto oficial. Pero ya mucho antes de esa declaración oficial el cristianismo estaba esparcido entre la sociedad culta. ¿Cuáles fueron las causas de esa difusión?

No se pueden conocer claramente sin considerar, ante todo, que el adoptar una nueva religión, hecho tan transcendental para un hombre moderno, no tenía ninguna importancia para un romano. Este añadía fácilmente dioses a su panteón, sin cambiar por eso de religión. Los mismos emperadores eran muy eclécticos en este punto. Adriano hacía construir santuarios a todos los dioses. Alejandro Severo tenía en su oratorio las imágenes de las



más importantes divinidades, y entre ellas la de Cristo. En el Olimpo, ya tan poblado, ocuparon un lugar, después de las conquistas romanas, multitud de dioses nuevos. Los cultos de Egipto y Persia se difundían progresivamente. Entre ellos figuraban ya divinidades con tendencia mono-teísta, y sobre todo Mithra, el dios Sol de la Persia, que era adorado con fervor por muchos emperadores.

Pero la pretensión cristiana de hacer de su dios el único dueño del cielo, hacía difícil su adopción. Había necesidad de prepararla por medio de un proceso mental que condujera a considerar todos los antiguos dioses como formas diversas de una misma divinidad, idea existente ya mucho tiempo en varias religiones del Oriente.

Esta noción se generalizó cada vez más al comienzo de nuestra era. El politeísmo universal evolucionó progresivamente hacia un monoteísmo teórico. El Dios de los cristianos fué la concreción de ello.

El cristianismo, en realidad, no ofrecía nada nuevo a las gentes instruidas. De una parte, admitía el Dios único, cuya idea se aceptaba cada día más, y por otra, estaba saturado de elementos orientales: ritos, ceremonias y misterios adoptados hacía ya mucho tiempo.

Además de los factores que acabamos de indicar, una de las más importantes causas del triunfo del cristianismo fué su irreductible intransigencia.

Si se hubiera contentado con añadir un nuevo

Dios a tantos otros, hubiera llegado, como más tarde el budismo, a ahogarse entre los antiguos cultos, y hubiera acabado por ser una simple secta. Al contrario, considerando a su Dios como único, y dando el nombre de demonios a todas las otras divinidades, no podía transigir con ellas.

La fe ardiente de sus adeptos le permitió combatir fácilmente a los otros dioses, mal defendidos por una fe debilitada.

### **5. Las consecuencias imprevistas de la adopción del cristianismo.**

Las precedentes observaciones nos muestran al cristianismo acogido por el pueblo con entusiasmo, con indulgencia por las clases cultas, y admitido finalmente con propósito puramente político, por los emperadores.

Nadie previó entonces las futuras consecuencias de esa adopción. Habían sido aceptados tantos dioses en el transcurso de los siglos, que uno más parecía no haber de cambiar en nada la vida social ni la civilización.

Sin embargo, ocurrió lo contrario, y muy pronto. No teniendo otros rivales que los demonios, de poder incierto, el Dios de los cristianos pretendió pronto regir las diversas manifestaciones de la existencia, del mismo modo que dirigía la vida religiosa. Su acción se extendió rápidamente a todos los elementos de la organización social. Las artes, la literatura, la filosofía, en él se inspiraron,



y la civilización pagana desapareció por completo. Durante algunos siglos el espíritu humano no pudo moverse sino dentro del cuadro estrecho que le fijó la teología cristiana.

El cristianismo no hubiera podido seguramente ejercer tal influencia durante la época en que los romanos poseían una organización social harto estable para poder ser transformada. Pero cuando el cristianismo triunfó, el viejo mundo vacilaba más cada día y tocaba a su fin. Los invasores bárbaros, encontrando allí una civilización excesivamente elevada para su mentalidad, no pudieron asimilársela. El cristianismo les proporcionó los elementos de estabilidad que ellos no poseían.

Su adopción fué de gran utilidad para ellos, y en su evolución jugó un papel que ninguna civilización superior hubiera podido ejercer. Las terribles amenazas del infierno y la esperanza del cielo fueron bastante por sí solas para refrenar un poco a las hordas, dominadas por sus impulsos instintivos, y transformarlas en sociedades duraderas.

La fusión de la organización religiosa con la política hizo a la vez mayor la fuerza de la religión y la del Estado. Durante varios siglos el poder terreno y el poder divino estuvieron más o menos asociados, aunque a veces en lucha. Emperadores y reyes habían acabado por considerarse como representantes de Dios.

Cuando, después de mil años de dominación, hubo el cristianismo civilizado un poco a los bár-

baros, éstos llegaron a ser capaces de comprender el mundo antiguo, olvidado desde hacía mucho tiempo. Su reaparición constituyó el movimiento llamado renacimiento.

Esta resurrección fué como un deslumbramiento. Ante los clásicos que aparecían a sus ojos, los hombres abandonaron las preocupaciones teológicas y la perpetua amenaza del infierno. Admiraron los dioses y las diosas salidas de la tumba, y se dejaron encantar por sus maravillosas leyendas.

La antigüedad fué entonces la gran inspiradora. Artistas, literatos, filósofos, fueron subyugados por ella. Es sorprendente. Cuando se visita Roma, admira el comprobar cómo los Papas, defensores titulares de la teología cristiana, pedían a los artistas que pintaran las leyendas de la mitología pagana. Después de esas evocaciones del mundo antiguo, parecían muy pálidas las mezquinas figuras de los santos, de los mártires, de los cristos y de los condenados del infierno. Por fin el hombre podía salir de todas esas sombras fúnebres de la vida, impuestas por la teología cristiana. El nacimiento de Venus, la historia de Psiquis, los amores de Júpiter, adornaron los muros de los palacios romanos y los del mismo Vaticano. Los dioses que habían alegrado la juventud de la humanidad, venían de nuevo a ser el encanto de su edad madura. La humanidad aprendía a vivir con la Naturaleza y ya no más contra la Naturaleza. Si ese anhelo no duró más, fué porque la Reforma, aunque indirectamente, puso término a ella,



Sin su influencia, el mundo hubiera vuelto quizás a hacerse pagano.

La época del renacimiento no coincidió sólo con la resurrección del mundo antiguo, sino también con la aparición de las ciencias experimentales. Ellas estaban llamadas a cambiar la orientación del pensamiento. El hombre entrevió que a las certezas que le habían guiado durante quince siglos habían, necesariamente, de reemplazar otras.

Obligado a condensar en algunas páginas largos siglos de historia religiosa, no podemos más que indicar los rasgos más salientes del móvil cuadro cuyo conjunto constituye el cristianismo. Ellos son suficientes para demostrar que la religión que durante largo tiempo había de dominar las almas, no representa de ningún modo un acontecimiento surgido bruscamente, sino simplemente la fusión de las ideas nuevas con dogmas anteriores. Adoptada inmediatamente por el pueblo, a quien sedujeron sus promesas, el cristianismo no conquistó las capas elevadas de la sociedad sino después de varios siglos.

Sin embargo, para que la nueva religión triunfara, fué preciso el concurso de circunstancias que sólo tres o cuatro veces se encuentran juntamente en la historia del mundo. Tal concurso fué necesario para la realización de su formidable conquista. Gracias al triunfo del cristianismo, se orientó durante largo tiempo el pensamiento de los hombres, y éstos creyeron poseer al fin verdades eternas.

## CAPÍTULO V

### CÓMO PUEDEN DISGREGARSE LAS GRANDES RELIGIONES

1. Las herejías y los cismas.—2. La evolución de los dioses.—3. La evolución del cristianismo hacia el libre examen en las iglesias protestantes.—4. Las tentativas de evolución del catolicismo. El modernismo.—5. El cristianismo como creación colectiva.

#### 1. Las herejías y los cismas.

Todas las grandes religiones monoteístas: islamismo, cristianismo y budismo especialmente, abundan en cismas y herejías, que las hacen evolucionar poco o mucho y hasta a veces desaparecer.

Hay que buscar la principal causa de ellas en la diversidad de mentalidad y de necesidades sociales de los fieles sometidos a una misma fe y también en la necesidad de raciocinar.

La fe es, desde luego, aceptada plenamente por contagio mental sin la intervención de ninguna



influencia racional. Pero como al adquirir una fe no se pierde por eso el deseo de raciocinar, el creyente encuentra siempre algo accesorio susceptible de nuevas interpretaciones. Si posee un temperamento de apóstol, propaga estas interpretaciones y pronto nacen un cisma o una herejía.

Cismas y herejías han sido numerosos en la historia del cristianismo y alcanzaron a los más variados asuntos. ¿Era María solamente madre de Cristo y no madre de Dios, como pretendía Nestorius? ¿Cómo explicar por sólo la desobediencia de Adán la condena de todo el género humano? etcétera.

La mayor parte de estos cismas y herejías fueron causa de terribles matanzas. Para convencer a los Cathares de que el Dios del antiguo Testamento no era el diablo, el Papa Inocencio III predicó contra ellos en 1208 una cruzada que asoló el Mediodía y llevó consigo la destrucción de ciudades florecientes, Beziers y Carcassonne, especialmente. Fué también preciso asesinar a millares de personas para demostrar a los fieles que el Espíritu Santo procede, a la vez, del Padre y del Hijo, y no del Padre solamente; que el bautismo no debe hacerse por inmersión total; que la comunión exige pan ácimo y no pan con levadura; que el signo de la cruz debe hacerse con un dedo y no con dos, etc.

Si los temas de las controversias adquirían importancia, las matanzas la adquirían también. Cuando los anabaptistas proclamaron la necesidad

de rebautizar a los niños cuando llegaban a adultos, esta pretensión, que hoy nos hubiera parecido harto tonta, pareció entonces tan terrible que dió como resultado una violenta guerra en la que fueron extenuados sin piedad 150.000 herejes.

La vida humana no tenía importancia para los defensores de la fe y la ferocidad les parecía una virtud digna de recompensa. Los verdaderos convencidos son siempre implacables. Luego de haber mandado quemar a seis mil personas Torquemada solicitó como recompensa a su celo un capelo cardenalicio.

Cismas y herejías representaron frecuentemente crisis agudas de misticismo. Tal fué bajo Luis XIV la herejía de los camisardos, de los Cevennes, que, fanatizados por su fe, hicieron frente durante dos años a tres mariscales y a valientes cuerpos de ejército.

El quietismo, el jansenismo, el culto del Sagrado Corazón, etc., fueron resultado de crisis del mismo orden. Este último culto fué fundado por una histérica, un poco loca, María Alacoque, que tuvo la visión de que Cristo le arrancaba el corazón, dándole el suyo en cambio. La Iglesia instituyó luego una fiesta para perpetuar ese suceso y acordó, en 1864, la beatificación del autor de esa revelación. No debe olvidarse que una asamblea de graves diputados declaró de utilidad pública, en 1871, la construcción de una basilica en Montmartre, donde debía ser adorado el Sagrado Corazón. Ese monumento, que domina la gran ciudad, contribuirá



a mostrar a las generaciones futuras el importante papel que han jugado las alucinaciones en la historia.

Tales accesos de misticismo se observan indistintamente en los países musulmanes, católicos o protestantes. En estos últimos aparecen frecuentemente reacciones que se llaman despertares religiosos, que se exteriorizan por la creación de nuevas sectas.

Yo he mostrado en otra de mis obras la influencia que ejercen los accesos de misticismo en las revoluciones y en las creencias políticas.

«El concilio de Nicea—escribe acertadamente Daniel Berthelot—parece lejos de nosotros; las disputas entre arrianos y nestorianos, y las luchas entabladas a propósito de una palabra o de una coma de los Libros Santos, son fantasmas del pasado, ¿no es eso? Pues leed las querellas casi teológicas de los partidarios del esperanto o del ido, las actas de sus concilios, el *Syllabus* del Papa de Varsovia, los anatemas de los ortodoxos; contemplad la exaltación de los heresiarcas, los combates furiosos de esas sectas enemigas con motivo sólo de un trema o por una consonancia, y felicitaos de que la época de los autos de fe haya ya pasado!»

Yo no creo que haya pasado. Es verdad que la revolución guillotiné a sus heresiarcas en lugar de quemarlos; pero en esto el progreso es casi inapreciable. Si los socialistas y los francmasones no adoran el Sagrado Corazón de María Alacoque, tienen, sin embargo, sus credos, sus concilios, sus

pontífices, sus excomuniones. Ignoramos qué medios de exterminio emplearían ellos para con sus adversarios en caso de triunfo. De lo que sí se puede estar seguro es de ese exterminio.

## 2. La evolución de los dioses.

Los dioses no son eternos; también ellos sufren las leyes del tiempo y desaparecen o se transforman según la evolución de las necesidades y de los sentimientos que les hicieron nacer.

Su suerte depende en gran parte del grado de fijez de los dogmas impuestos por los libros religiosos. Cuando esos dogmas no son muy estables las divinidades se transforman, sin desaparecer completamente. La creencia excesivamente estabilizada, incapaz de evolucionar, parece lentamente bajo la acción del tiempo.

El budismo en Asia, el protestantismo en Europa y América, constituyen ejemplos de religiones transformadas poco a poco. El catolicismo y el islamismo muestran, por el contrario, tipos de religiones a las cuales la fijez de sus dogmas impide mortificarse y, por consecuencia, adaptarse a nuevas necesidades.

El éxito del protestantismo y el fracaso del modernismo permitirán ilustrar claramente la anterior observación.

El caso del protestantismo es muy característico. Muestra cómo una religión que no se halla excesivamente encerrada en los dogmas puede fácilmente



te modificarse. Mientras el catolicismo hizo esfuerzos vanos para adaptarse a las tendencias de la edad moderna, el protestantismo, que supo evolucionar con esas tendencias, engendró religiones muy diversas, ya que van desde una especie de catolicismo sin Papa hasta las más rotundas negaciones del libre pensamiento.

### 3. La evolución del cristianismo hacia el libre pensamiento en las iglesias protestantes.

La evolución que debía conducir a una parte del protestantismo hacia un semi-racionalismo, fué una consecuencia indirecta e imprevista de la Reforma, del siglo xvi, iniciada por Lutero.

No fué de ningún modo la Reforma, como tan frecuentemente se ha repetido, un movimiento racionalista que tuviera por objeto librar al pensamiento humano del yugo religioso. Fué exactamente lo contrario.

Se puede sustituir una fe dogmática con otra, como lo hicieron algunos reformadores; pero el libre examen racional será siempre incompatible con creencias irracionales que se propagan por los procedimientos de contagio mental, sugestión, prestigio, etc., en los que la razón no toma parte alguna.

El fin, muy retrógrado, de Lutero, consistía en eliminar de la teología todas las influencias racionales. Recomendaba para la fe la necesidad de

apartarse del *porqué* de las cosas. El hombre debe mostrarse más anheloso de creer que debe comprender y debe hacer de la fe su única preocupación. No es justo sino el que cree. La palabra del Señor, tal como se encuentra formulada en la Biblia, basta. La ley moral consiste en obedecerla. Sólo así se puede llegar al reino de Dios.

Por motivos ya expuestos en el curso de esta obra, algunas sectas protestantes tendieron al libre examen, pero jamás Lutero ni Calvino tuvieron por un solo instante la idea de tal evolución. Debe, por el contrario, calificárseles de reaccionarios, puesto que querían volver a las enseñanzas de la Biblia, es decir, de un libro con quince siglos de antigüedad.

Al rechazar la autoridad de la Iglesia, Lutero y Calvino se vieron obligados a dejar que los fieles interpretaran la Biblia libremente. Esta facultad había de conducir más tarde al libre examen, cuando los libros sagrados fueron leídos con los ojos de la ciencia y no con los ojos de la fe. A fuerza de interpretar la Biblia, se acabó por no creer en ella. Fué una consecuencia de la enseñanza de Lutero, que él mismo no había previsto. La idea de negación que lleva consigo el libre examen, hubiera sido juzgada por él como una horrible blasfemia (1).

(1) El *Petit Catechisme de Luther*, publicado en 1520, contiene muy pocas cosas contrarias a la ortodoxia católica.



Calvino disponía de suplicios suficientes para ahogar semejante pretensión, si en su tiempo hubiese sido formulada.

La evolución del protestantismo hacia la negación de la divinidad de Cristo, fué bastante lenta, y no pudo llegar a ser general, porque la antigua religión, al disgregarse, hubo de adaptarse a mentalidades diferentes. Sólo entre las sectas del protestantismo llamado liberal, se rechaza la divinidad de Cristo. Por el contrario, los protestantes ortodoxos la admiten, y han conservado—especialmente la Iglesia anglicana oficial—muchos de los dogmas y de las ceremonias del catolicismo.

Por muy alejados o próximos que, según las sectas, puedan estar católicos y protestantes, difieren sobre todo por sus hábitos espirituales. El católico admite en bloque el credo impuesto por la Iglesia, mientras que el protestante somete siempre al análisis una creencia que está obligado a buscar a través de las obscuridades de la Biblia. Para un católico, la confesión absuelve de todos los pecados, mientras que el protestante permanece persuadido de sus inevitables repercusiones. Además, siendo su religión interior, no siente, como el católico, la necesidad de exteriorizarla por medio de pompas y símbolos.

Si las dos formas del cristianismo, catolicismo y protestantismo, difieren francamente, es porque corresponden a aspiraciones de razas distintas que no podrían compenetrarse. Sin la Reforma, los pueblos del Norte hubiesen acabado probables-

te modificando por sí mismos su antigua fe, mientras que los del Mediodía la hubieran conservado. Los dogmas impuestos ahorran la reflexión, y las brillantes pompas atraen las sensibilidades vivas que gustan poco de raciocinar.

Lo que acabamos de decir de la mentalidad protestante, creada por la necesidad de interpretar por sí mismo la Biblia, se aplica lo mismo a los liberales que a los ortodoxos; pero sólo los primeros han formulado negaciones que les acerca al libre examen, o al menos al simple deísmo.

Esas negaciones, profesadas sobre todo por espíritus esclarecidos, decanos de las Facultades de Teología, profesores, etc., van muy lejos. En el tomo III de su libro sobre el fideísmo, M. Ménégos, antiguo decano de la Facultad de Teología protestante, de París, se proclama desligado «de toda mitología eclesiástica». Declara que «jamás un israelita ha considerado al Mesías como una encarnación de Jehová», y concluye diciendo: «Creo haber demostrado que el dogma de la divinidad de Cristo no se encuentra ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento».

M. Eduardo Vaucher, actualmente decano de la Facultad de Teología protestante, de París, me ha dado noticias preciosas sobre el desenvolvimiento del protestantismo liberal.

El pensamiento de comprobar la divinidad de Cristo remonta a principios del siglo XVII, pero no se difunde sino lentamente. El movimiento comenzado en Inglaterra se extendió gradualmente por



Holanda y Alemania. En este último país fué sostenido por la ortodoxia o por la escuela liberal, según las épocas. La evolución del protestantismo hacia el libre examen no se ve siempre claramente en los libros. En ellos se evita el formular negaciones demasiado bruscas. Los tratados dogmáticos clásicos representan a Jesús como un hombre inspirado por Dios, y los catecismos soslayan este asunto, asegurando solamente que Cristo es, como todos los hombres, hijo de Dios. Casi no existen más que los unitarios que insistan sobre su no divinidad.

Las enseñanzas de las diversas sectas protestantes varían además mucho, según los países. América cuenta más de 200 de ellas. Desde 1750—me escribe M. Vaucher—la historia de las iglesias protestantes consiste principalmente en un movimiento de flujo y reflujo de las ideas liberales. Ellas están ahora en auge en los Estados Unidos y en Inglaterra.

He mostrado en otro capítulo las transformaciones profundas que sufre una religión al pasar de los teólogos y de los letrados a las capas populares. Hemos visto cómo Buda, negador de los dioses, era convertido rápidamente en dios por las multitudes. Es imposible admitir la irreligiosidad en una creencia popular. El protestantismo llamado liberal es, sobre todo, una doctrina de letrados. Dudo mucho que esas negaciones hayan penetrado profundamente en el alma de los fieles. Seguramente ni siquiera habrán oído hablar de ellas.

#### 4. Las tentativas de evolución del catolicismo. El modernismo.

El catolicismo, con sus pompas y ceremonias, conservará siempre mucho más prestigio sobre el alma popular que el protestantismo. Inmovilizado, desgraciadamente, por la fijeza de sus dogmas, entra en la categoría antes mencionada de las religiones destinadas a perecer lentamente sin poder evolucionar.

Adaptado a las necesidades de los pueblos semibárbaros de la Edad Media, el antiguo catolicismo no se adapta ya a la mentalidad de los hombres de hoy.

¿Cómo hacer admitir a un espíritu moderno la existencia de un Dios vengativo hasta el extremo de castigar la desobediencia del primer hombre con la condena de toda su descendencia, y exigir la muerte de su propio hijo para perdonar una débil falta?

Los dioses, animados de pasiones y locuras iguales a las nuestras, que toman parte en las batallas, que amenazan a sus criaturas con espantosos suplicios durante la eternidad, ávidos de sacrificios y de adoración, que modifican el curso de las cosas según nuestras plegarias, e intervienen en todos nuestros actos, eran a propósito para la juventud de los pueblos; pero la ciencia los ha hecho harto inverosímiles para que los espíritus modernos puedan ocuparse de ellos.



Aunque el peso de herencias seculares sostenga todavía su prestigio, la palabra del sacerdote es cada vez menos escuchada, y hasta él mismo llega a veces a dudar de lo que enseña. Las piadosas leyendas de las vidrieras nada le dicen. El escepticismo deshoja su pensamiento, y él busca otro ideal para orientarlo.

Algunos católicos, cuya fe vacilaba, intentaron, por medio del modernismo, adaptar su religión a los tiempos nuevos. El fin de esa doctrina era, como se sabe, hacer aceptables por la razón los dogmas cristianos, considerándolos como simples símbolos. Su éxito fué desde luego muy grande. Sacerdotes, estudiantes, los mismos obispos se adhirieron muy pronto a ella. Para combatir ese movimiento, el Papa vióse precisado a imponer a los fieles que aspiraban a formar parte del clero, por medio de una encíclica especial, un juramento eclesiástico, por el que rechazaban todas esas ideas nuevas.

Tuvo quizás razón. El modernismo, victorioso, se transformó muy pronto en una religión muy parecida al protestantismo liberal, y luego en lucha contra la antigua fe.

La aceptación del modernismo por la Iglesia no le hubiera proporcionado seguramente nuevos fieles. Cuando un creyente discute su fe, es que de manera consciente o inconsciente ya la ha perdido. Poco importa a un verdadero convencido lo absurdo de los dogmas; ni siquiera lo supone. Fe y razón no habitan la misma casa.

## 5. El cristianismo como creación colectiva.

Aquí termina nuestra breve exposición sobre la evolución psicológica del cristianismo.

Al hablar de sus orígenes hemos creído inútil examinar la cuestión, hoy tan discutida, de la existencia real de su fundador. Haya o no vivido Cristo, no existió seguramente analogía alguna entre el humilde profeta galileo y el Dios de la leyenda adorado por los hombres desde hace dos mil años.

El Cristo divinizado que los fieles imploran, es una creación colectiva, puesto que su persona y sus doctrinas tardaron más de varios siglos en constituirse con los restos de las divinidades y creencias anteriores. El Dios de nuestras catedrales es una de esas divinidades sintéticas, como Minerva, Hércules o Venus, que encarnaron las virtudes, las necesidades, las aspiraciones de los pueblos. Todos esos dioses no fueron sino personificaciones de ideas nacidas de nuestros sentimientos. Adorar una divinidad no es frecuentemente otra cosa que adorar nuestros sueños, y por tanto, adorarnos a nosotros mismos.

Todos los dioses de la humanidad surgieron de las regiones inconscientes del alma colectiva, donde la razón no penetra. Por eso dominaron siempre el pensamiento de los hombres y orientaron



las grandes civilizaciones. La lógica racional es impotente contra esos indestructibles directores. Ella nos aconseja a veces aniquilar sus templos, sin pensar que una lógica más alta nos obligará quizás algún día a restablecerlos.

## CAPÍTULO VI

### EL NACIMIENTO DE NUEVAS CREENCIAS

1. Razones psicológicas de la formación de nuevas religiones.—2. Los elementos de las nuevas creencias.—3. Religiones nuevas formadas por la transformación de antiguas creencias.—4. Religiones nuevas que han tomado muy pocos elementos de las antiguas creencias.—5. Las creencias políticas de forma religiosa.—6. Las tentativas de la religión científica.

#### **1. Razones psicológicas de la formación de nuevas religiones.**

Después de haber probado que las religiones son la manifestación de una mentalidad irreductible, hemos mostrado que esa mentalidad podía exteriorizarse por medio de creencias muy diversas.

Siendo indestructible la mentalidad religiosa, y sobre todo, el misticismo, que constituye uno de sus fundamentos, no es probable que la época de



las creencias religiosas, o una forma religiosa, puedan desaparecer nunca.

Sin duda, la época de los fundadores de religiones universales, como Buda y Mahoma, o de los poderosos reformadores, como Lutero y Calvino, parece desaparecida. Pero la reciente floración de pequeñas religiones en diversos países, muestra a la humanidad confiando siempre en la existencia de los dioses.

## 2. Los elementos de las nuevas creencias.

La formación de esas nuevas creencias se efectúa dentro del mismo mecanismo. Un visionario reúne a su alrededor algunos apóstoles que propagan sus revelaciones por sugestión y por contacto mental.

Incierta, primero, la doctrina revelada se fija bien pronto en dogmas. Posee entonces por apoyo, como todas las religiones, esas tres grandes columnas místicas: la fe, los ritos y los símbolos.

En cuanto está un poco difundida, la creencia así formada se subdivide frecuentemente en sectas que le restan unidad y que le impiden ser duradera. Esa división en sectas es lo que detuvo la difusión de un gran número de cultos.

Los principios expuestos en anterior capítulo han demostrado que la mayor parte de las religiones nuevas no están formadas en su totalidad sino con los restos de antiguas creencias. Ese hecho

deriva de la sencilla razón psicológica de que las creencias no mueren jamás bruscamente. Es necesario el transcurso de varias generaciones para desaparecer y aun después de su desaparición dejan supervivencias indelebles en el espíritu. Ciertos ritos, ciertas palabras, ciertas plegarias de uso secular, evocan todavía, hasta en los más escépticos, multitud de aspiraciones y de sentimientos ocultos en el fondo de lo inconsciente. No hay duda de que la fe no es siempre igual, sino que se despierta en las grandes circunstancias, a la hora de la muerte, por ejemplo, para los individuos, y en la de las catástrofes para los pueblos. Esto se vió de una manera sorprendente en Francia durante los días de angustia que siguieron a la guerra de 1870. Los diputados de aquella época, atendiendo un voto de la nación entera, acordaron la construcción de una gran catedral, con el fin de obtener el apoyo del cielo. La gente afluyó entonces a las iglesias. Allí escuchó a religiosos de acendrada fe y de débil inteligencia, que le recomendaban peregrinaciones y rezos, y presentaban nuestras derrotas como una venganza del cielo contra los impíos. No siendo ese lenguaje de otros tiempos a propósito en nuestros días para levantar un pueblo, quedó sin eficacia. Adaptándose a necesidades más modernas, el socialismo pudo entonces intentar sustituir a la antigua fe, e intentar a su vez fundar una religión.



### 3. Religiones nuevas formadas por la transformación de antiguas creencias.

Se desprende de las anteriores consideraciones que una fe no puede casi establecerse sin elementos de religiones anteriores. Vamos a verlo al estudiar la génesis de las diversas religiones formadas desde hace un siglo. Su breve historia justificará enteramente los principios antes expuestos.

Examinaremos desde luego en este capítulo las religiones derivadas de los cultos anteriores, como las sectas protestantes; citaremos en seguida las que, como el mormonismo, el espiritismo, etc., se separan notablemente, a pesar de tener importantes semejanzas.

Las sectas protestantes de que está llena América, figuran entre los mejores ejemplos que pueden presentarse, no solamente de la división de una misma religión, sino también de la fuerza maravillosa que proporciona a veces al hombre la exaltación religiosa. Ella contribuyó, en efecto, poderosamente a construir grandes ciudades en comarcas antes pobladas por tribus salvajes.

Una pequeña emigración de puritanos, huyendo de las persecuciones, fué bastante para fundar en 1620 la modesta colonia que andando el tiempo había de ser la formidable república de los Estados Unidos.

La rabiosa intolerancia de esos emigrados no

les fué menos útil que su ardiente fe. Prohibiendo la entrada en el territorio a los hombres de otra secta, mantuvieron entre sí la unidad de acción.

Evidentemente la exaltación religiosa es un poderoso elemento de acción, pero no es suficiente. La fe desenvuelve las cualidades que el hombre posee; pero no puede crearlas. En regiones análogas otros pueblos, aun inspirados en tan vivas creencias, no han fundado nada duradero.

Pero los invasores protestantes llevaban a más de la fe, y engrandecidas por ella, las grandes virtudes de su raza: iniciativa individual, amor al trabajo, perseverancia invencible, disciplina interna sólidamente establecida.

Llegados a un caso semejante, esos hombres enérgicos adaptarían siempre, aunque inconscientemente, la religión a su mentalidad ancestral y a las necesidades presentes. Aunque redactada según los textos bíblicos, la constitución política de los primeros tiempos estaba impregnada de *self-government*. El espíritu de independencia se manifestó hasta en la organización de la Iglesia, que no estaba dirigida por ningún poder supremo. Se componía de una colección de cultos independientes y autónomos que vinieron a ser sectas distintas, pero tolerándose perfectamente.

Los primeros emigrantes aceptaron completamente la doctrina de Calvino sobre la predestinación, según la cual los hombres estaban destinados, desde antes mismo de su nacimiento, al cielo o al infierno, a gusto del Creador. Pero ese bárbaro



fatalismo que pugnaba enormemente contra sus sentimientos de equidad, debía provocar una reacción, y en la tercer generacion, el dogma de la predestinación fué poco menos que repudiado. Se prefirió además no afirmar nada sobre aquellos asuntos que la Biblia deja como inciertos, tales como la eternidad de las penas, la divinidad de Cristo y la Trinidad.

Multiplicadas cada día más las sectas protestantes, comprenden hoy variedades numerosas de creencias de las que muchas no tienen de cristiano más que el nombre. Todas consideran, en resumen, la naturaleza de la fe como sin importancia; pero admiten que el hombre, para obrar, debe poseer una fe. La psicología moderna no sabría comprobar la justeza de esa concepción.

Entre las nuevas sectas que pueden relacionarse particularmente con el cristianismo, corresponde un lugar especial a la llamada *cristianismo científico*, no sólo por su éxito prodigioso, sino sobre todo en razón de las preciosas enseñanzas que su estudio proporciona a la psicología. Con razón ha llamado la atención de los filósofos, especialmente de W. James.

Entre sus discípulos, cuyo número excede de un millón, hay profesores, escritores, artistas. Se han vendido ya quinientos mil ejemplares de su Biblia; cuatro mil discípulos frecuentan sus colegios.

Tuvo por fundador a cierta señora, Eddy, que los fieles comparaban a Cristo. Su religión es optimista. El Dios vengador de los Judíos y de los Cristia-

nos es en ella desconocido. Considera el sufrimiento como una ilusión porque habiendo sido hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios, no debe sufrir.

Cuando un *cientista* se cree enfermo, llama a un sacerdote de la religión. Este le sugiere enérgicamente hasta hacerle creer que no sufre, y esa sugestión alcanza a veces el éxito de salvarle. «La fe cura», dijo hace mucho tiempo el célebre médico Charcot.

Asegura James que «ciegos han recobrado la vista; paralíticos, el uso de sus piernas; enfermos incurables han recobrado la salud. En el dominio moral los resultados no han sido menos sorprendentes. Muchos hombres han tomado una actitud optimista de que jamás se creyeron capaces».

«Obrad—dice la fundadora—como si yo tuviera razón y la experiencia diaria os probara que estáis en lo cierto. Experimentaréis en vuestro cuerpo, en vuestro espíritu, que las energías que gobiernan la naturaleza son energías personales, que vuestros pensamientos personales son fuerzas reales, que las potencias del universo responden directamente a vuestros llamamientos y a vuestras necesidades individuales.»

»... La nueva religión proporciona la serenidad, el equilibrio moral, la felicidad.»

Tales resultados explican el éxito enorme de esa medicina mental. Los «cientistas» se distinguen todos por su carácter alegre. La misma muerte,



que consideran como el fin de un sueño, no les asusta.

Si se admite como fin de una religión el proporcionar la dicha, forzoso es reconocer que el cristianismo científico ha alcanzado por completo ese resultado. Esa religión, al enseñar que el espíritu puede transformar las impresiones recibidas del mundo exterior, no sostiene nada contrario a la observación. Si llegara a destruir por completo el pesimismo en el mundo, sería inmenso el servicio prestado por ella a la humanidad. Desgraciadamente, el cristianismo científico no crea el optimismo más que en aquellos que naturalmente están dotados de él y sólo les proporciona nuevas razones para mantenerlo.

Los resultados de esa creencia contribuyen a justificar la acción de las aguas milagrosas, de las peregrinaciones, de las reliquias, de las plegarias, etcétera, comprobada en otro tiempo por la ciencia, pero que ella acepta hoy.

Fenómenos tan interesantes desde el punto de vista psicológico, deben proporcionar indulgencia con respecto a las promesas formuladas por los vendedores de ilusiones. Yo he recordado en otro lugar la historia de un vendedor de anillos mágicos que aseguraba, según él, el éxito a los poseedores de tales anillos. Llevado ante los tribunales, se le condenó. Teóricamente, el tribunal tenía razón; pero desde un punto de vista práctico, el hechicero no debió ser castigado. El no engañaba a nadie, pues que numerosos testigos afirmaron ha-

ber sido colmados de felicidad desde el día en que adquirieron el anillo mágico. Cierta costurera vió de pronto aumentar su clientela, un comerciante acrecentarse sus negocios. ¿Por qué esos resultados tan felices? Sencillamente porque la confianza en la ayuda mágica del anillo estimuló sus facultades. El hombre utiliza sólo una pequeña parte de las fuerzas que viven en él. La fe, como un apoyo sobrenatural, contribuye a hacerle obrar de tal forma, que llegue al éxito consiguiendo lo que desea.

Esa acción de la fe, sobre la que hemos insistido frecuentemente, constituye uno de los aspectos más importantes de la influencia de las religiones, influencia que, por misteriosa que parezca, ha sido harto atestiguada para que se la pueda hoy negar.

#### **4. Religiones nuevas que han tomado muy pocos elementos de las antiguas creencias.**

Las sectas protestantes representan sencillamente modificaciones de una misma creencia. Vamos a hablar ahora de religiones que no se relacionan con antiguas creencias y que si se relacionan lo hacen por lazos muy débiles.

Lo raro en la historia no es la fundación de religiones nuevas, sino el éxito de ellas. Sólo en el transcurso de un siglo Francia vió aparecer doce. Entre ellas, y para no citar más que las célebres, desde 1789 tenemos: el culto de la Razón, de éxito



efímero; después la religión del Ser Supremo, especie de deísmo imaginado por Robespierre. Vinieron luego la religión Svedenborgiana, que todavía recluta discípulos; después el Teofilantropismo, de Valentin Haüy; el Sansimonismo, del Padre Infantin; el culto de la Humanidad, de Augusto Comte; el espiritismo, el satanismo, etc. También fueron en esto fecundas otras comarcas.

Una de las más notables religiones recientes es el Mormonismo. Constituye actualmente una prueba más del poder que confiere al hombre una fe sólida, aunque sea absurda, y confirma también la afirmación hecha anteriormente de que una religión es capaz de exaltar las cualidades que posee un individuo, pero no puede crearlas. Por eso precisamente es por lo que la misma creencia produce resultados absolutamente distintos, según el pueblo que la adopta.

Por quimérica que sea una creencia, sus efectos serán muy prácticos en una raza vigorosa que persiga siempre los aspectos utilitarios de la vida. El Mormonismo es un buen ejemplo de eso.

Fundado por un visionario autor de una especie de Biblia impregnada de numerosas reminiscencias cristianas, la religión nueva juntó pronto algunos adeptos; pero hubiera caído, como muchas otras, muy pronto en el olvido, si no hubiera encontrado uno de esos grandes conductores de hombres como San Pablo, y sin los cuales no ha podido prosperar ninguna creencia.

Ese nuevo San Pablo, hombre extraordinaria-

mente seductor y enérgico, se llamaba José Smith. Muy pronto reunió varios centenares de discípulos.

Desgraciadamente, su doctrina predicaba la poligamia, considerada como un horrible escándalo por los puritanos de América. Se movilizaron ejércitos para combatir a los herejes. José Smith se salvó en Ohio con sus adeptos. Allí fundaron trescientas granjas que progresaron rápidamente. Los puritanos, exasperados, hicieron que los soldados las quemaran. Despojados de todo los fieles, se refugiaron en las orillas de Illinois. Allí fueron enviadas nuevas tropas para asesinarlos. Bajo la dirección de su profeta, Brigham Young, emigraron hacia el Oeste, y en 1844, después de haber recorrido cerca de quinientos kilómetros, llegaron a las orillas del lago Salado, región estéril y desolada adonde ningún enemigo podía pensar seguirles.

En este desierto ninguna colonización parecía posible. Gracias al ardor de su fe, los mormones triunfaron, sin embargo, de los obstáculos que parecían invencibles. En cincuenta años transformaron una región árida en otra fértil, llena de ciudades, de monumentos, de fábricas, de industrias varias. El número de mormones llegó a ser tal que fué preciso renunciar a perseguirlos. La poligamia favoreció su rápida multiplicación. Muchos de entre ellos tienen diez mujeres (1) y hasta diez y ocho

(1) Interrogada por M. Huret una dama mormona, acerca de lo que ella pensaba de la poligamia, respondió: «Prefiero ser la décima mujer de un hombre supe-



hijos. Gracias a las riquezas adquiridas con su trabajo pueden mantenerlos fácilmente.

El proselitismo religioso de los mormones está tan desarrollado como sus capacidades industriales. Su último Papa, padre de cuarenta y dos hijos y director de una gran banca, ha esparcido ya mil quinientos misioneros por el mundo. Propagarán quizás el mormonismo, pero no podrán dar a sus nuevos discípulos las cualidades de raza que determinaron el éxito de esa religión en América. Creo que el Papa mormón se ilusiona un poco si espera convertir el mundo entero a su religión.

Al lado de la religión que acabamos de citar podrían enumerarse las surgidas en Oriente desde hace un solo siglo, tales como el babismo y el bahaísmo, en Persia. He hablado ya de la primera en una de mis obras anteriores a propósito de los mártires que produjo.

La segunda se cita como religión universal, con el carácter particular de que no busca suprimir los otros cultos, sino considerarlos a todos como explicaciones varias de una misma verdad.

«El bahaísmo—escribe uno de sus discípulos—muestra que a través de la diversidad de dogmas y de símbolos, las religiones no son sino el resultado del esfuerzo de los distintos hombres para resolver el gran problema de lo Desconocido,

rior que la mujer única de un hombre mediocre.» Añadió luego que las mujeres de los polígamos son mucho más dichosas que las otras.

y que sus fundadores no son sino los emisarios de un mismo Dios que proporcionan a los hombres una misma enseñanza adaptada solamente a las exigencias de la época.»

Opino que esas concepciones son demasiado racionalistas para que puedan tener gran éxito. El pueblo no adorará nunca sino dioses personales. Los dioses impersonales son abstracciones del mismo orden que la naturaleza para el sabio, que la belleza para el artista, que lo incognoscible para el filósofo, que la justicia para el hombre público. Se las invoca y se las respeta, pero no se las adora.

Muy distintas de las religiones precedentes y sin parentesco inmediato con ellas, pueden ser citadas como creencias nuevas los desvarios de teósofos y espiritistas.

El espiritismo, que tiene por objeto entrar en relación con las almas de los muertos y con los espíritus del otro mundo, por medio de veladores y de mediums, constituye una especie de culto que cuenta actualmente muchos miles de adeptos.

Al lado del espiritismo se agrupan todas las creencias de un mismo orden: ocultismo, teosofismo, etc. Son todavía muy vagas, muy imprecisas, y repetir aquí las conclusiones del estudio que les he consagrado en mi libro *Las opiniones y las creencias*, no tendría interés. Hablamos de ellas, sin embargo, sólo para dar una prueba de la indestructibilidad de la mentalidad religiosa.

El hecho de que cierto número de sabios eminentes estén adheridos a las creencias espiritistas,



muestra claramente hasta qué punto le es imposible al espíritu pasar sin religión, y qué débiles argumentos bastan para contentar al hombre, aun al más sabio, cuando penetra en el campo de las creencias.

### 5. Las creencias políticas de forma religiosa.

Aplicada la mentalidad mística a objetos tan diversos como héroes, doctrinas o fórmulas, una religión no implica necesariamente la creencia en una divinidad. Se puede ser perfectamente ateo y, sin embargo, permanecer saturado de espíritu místico.

Los partidos políticos y las revoluciones no han triunfado nunca por medio de argumentos racionales, sino solamente por haber inspirado sentimientos de naturaleza religiosa. La revolución francesa es un magnífico ejemplo de eso. Yo he consagrado mi anterior volumen a demostrarlo.

Rusia abunda en sectas, la de los nihilistas especialmente, cuyos adeptos no adoran a ninguna divinidad, y, sin embargo, están siempre dispuestos a dar la vida por el triunfo de su fe.

El éxito del socialismo podría ser invocado igualmente en apoyo de esta tesis. Yo he explicado hace ya mucho tiempo, en *La psicología del socialismo*, cómo esa doctrina constituía una religión en vías de formación, con un próximo parentesco con el cristianismo en sus comienzos. Como

el culto a Moloch, forma parte, desgraciadamente, de las creencias funestas para los pueblos que las adoptaron.

### 6. Las tentativas de una religión científica.

Las tentativas hechas para fundar una religión sobre la ciencia fracasaron siempre. Verdad es que fueron bastante raras, y no se encuentra entre ellas más que la doctrina de Augusto Comte que merezca atención. Aunque olvidada hoy, se limitó en realidad a cambiar los nombres de los dogmas católicos. Una nueva trinidad, el Ser Supremo (la Humanidad), el Gran Fetiche (la Tierra), el Gran Medio (el Espacio), debían reemplazar a la Trinidad cristiana. Un nuevo clero, compuesto por sabios, substituiría al clero antiguo. Tal ensayo no se repetirá ya. Todo lo más, se podrá ver que la ciencia toma, en algunos espíritus, forma religiosa.

Es ilusorio, en efecto, suponer que las concepciones teológicas y morales, que se dirigen a la parte mística y afectiva de nuestra naturaleza y permanecen siempre personales, sean reemplazadas por verdades científicas de origen racional, cuyo carácter fundamental consiste en permanecer completamente impersonales.

Esas profundas razones se opusieron siempre a que una religión pudiera tener la ciencia como



base. Era preciso no poseer ninguna noción del mecanismo de la creencia, para fundar una fe sobre la ciencia. Una religión científica, como una moral científica, es imposible. Esas dos palabras, ciencia y religión, pugnan por juntarse.

## LIBRO II

### **EL CICLO DE LAS CERTEZAS AFECTIVAS Y COLECTIVAS.—LA MORAL**

#### CAPÍTULO PRIMERO

LAS DEFINICIONES DE LA MORAL.—EL BIEN Y EL MAL,  
EL VICIO Y LA VIRTUD

1. Las incertidumbres actuales sobre la moral.—2. Las definiciones de la moral. El bien y el mal. — La moral individual y la moral colectiva.

#### **1. Las incertidumbres actuales sobre la moral.**

Cuando los filósofos del porvenir escriban la historia de los errores del espíritu humano, encontrarán preciosos documentos en los tratados de teología, de hechicería y de moral. Su lectura, aunque produzca gran fastidio, es necesaria para mostrar hasta qué punto los hechos más sencillos



pueden dar lugar a interpretaciones erróneas y cuán difícil es discutir con argumentos racionales los fenómenos producidos por influencias místicas, afectivas o colectivas, independientes de la razón.

Desde hace dos mil años teólogos y filósofos, siguiendo a Aristóteles y a Platón, disertan sobre la moral sin haber podido edificar nada duradero, ya que todavía hoy reina sobre ese viejo tema la más completa anarquía.

Las dudas del momento presente se observan a través de una multitud de escritos, y mejor aún en los discursos de los grandes congresos de filosofía y de moral. Nada tan lamentable, por ejemplo, como la lectura de las actas (1) que reseñan los discursos pronunciados en el Congreso Internacional de Educación Moral, celebrado en La Haya en 1912. En esa reunión tomaron parte hombres tan eminentes como Boutroux y Buisson. Sus contradicciones, sus perplejidades sobre la mayoría de las cuestiones fundamentales, muestran la confusión que divide actualmente los espíritus.

Ese Congreso puso en evidencia, sobre todo, la pérdida, cada día mayor, de la esperanza de que la ciencia pudiera esclarecer esas cuestiones. «Un extraño sentimiento de malestar, de inquietud, se manifiesta en la nación. Alcanza a los fieles, hasta los más puros: la fe racionalista flaquea, la confianza y el entusiasmo han dejado paso a la duda, al

(1) Publicado por la *Revue Philosophique*.

titubeo... M. Boutroux está influido, como todos nosotros, por la anarquía moral contemporánea, pero no desespera.»

M. Boutroux tiene, sin duda, razón en no desear y persistir en su necesidad de conciliación. Desgraciadamente, para establecer esa conciliación, no propone más que principios muy vagos, tomados de una teología un poco anticuada. «La moral—dice—deriva de la religión, porque Dios es el Bien y la Perfección mismos.»

El redactor de las actas de dicho Congreso concluye diciendo: «M. Boutroux, no obstante su actitud conciliadora, no ha podido evitar que se manifestase la terrible confusión que reinó en el Congreso de La Haya. Ese Congreso no ha satisfecho a ninguno de los que a él asistieron con la esperanza de restablecer el equilibrio en sus almas atormentadas por el desorden moral de la vida moderna».

Esas discusiones académicas han acabado por franquear las puertas del Parlamento. El 21 de enero de 1910 algunos oradores analizaron allí los fundamentos de la moral, y comprobaron que los más eminentes filósofos renuncian a descubrir en ella fundamento alguno.

Probaron por la cita de textos de eminentes profesores de la Universidad, que nuestros mismos profesores de Filosofía, reunidos bajo la presidencia de M. Croiset, decano de la Facultad de Letras, con el fin de fijar las bases de la moral, llegaron a lamentables conclusiones.



«Cada uno aportó allí—dice M. J. Piou—su contingente de luces; son hombres de alta cultura intelectual, de gran rectitud. Después de haber buscado mucho y no encontrado nada, se han sentido dominados por el desaliento, y una misma palabra ha brotado de todos los labios: ¡Imposible!»

«Y bien, ha dicho uno de ellos, y no de los menores, M. Boutroux, ¿para qué mostrar a los ojos del público el desacuerdo que reina entre los doctos en lo relativo a los principios mismos de la conducta de la vida?» La confesión de la impotencia se escapa de todas las bocas. He aquí el mismo Payot: «Los hombres que debían alumbrar el camino están desamparados: han abandonado el catolicismo, pero no hace falta más que una hora para darse cuenta de que no lo han reemplazado por nada, y que su vida no está dirigida sino por los hábitos de sentir y pensar de otro tiempo. Más que el cochero, son los caballos los que dirigen el coche. Contad, si queréis, los sistemas de moral que el racionalismo ha sacado de la moral divina, y amontonad los unos sobre los otros. La moral de la solidaridad, creada por M. Bourgeois, es la que ha tenido su hora de apogeo, pero que cae, sin embargo, en desgracia, y que M. Jacob, citado el otro día como hombre de genio, ha declarado inaceptable. También está la moral científica; pero por desgracia, M. Poincaré ha afirmado que no existía una moral científica.

Quedan aún la moral del placer, la moral del interés, la moral socialista, la moral masónica de

M. Combes; hay más todavía, y las habrá siempre; es, como dice Montaigne, una «batahola de ideas».

La enseñanza de la moral preocupa tanto a los más eminentes profesores como a los políticos. Se hallará una nueva prueba de ello en una Memoria reciente sobre *El malestar moral*, publicada por el sabio decano de la Facultad de Letras, M. Alfred Croiset. Su redacción descubre una profunda incertidumbre.

«He aquí que la moral—dice—aparece en todos los programas. Primero en la escuela, después en el liceo, se enseña en todas las clases como cosa distinta de la religión. ¿Qué va a hacer el maestro en presencia de esa tarea nueva? ¿Qué pensará él por su propia cuenta, y qué dirá a sus discípulos? Se le mantiene en la neutralidad religiosa: ¿en nombre de qué principio no confesional enseñará el deber, la obligación moral? Interroga a los filósofos, y se encuentra en presencia de las respuestas más discordantes: espiritualismo ecléctico, kantismo, doctrinas ya más modernas de Guyau o de Nietzsche, ensayos de moral científica, teoría de la ciencia de las costumbres, etc. Y se encuentra turbado, incierto. Algunas de esas teorías descansan sobre ideas metafísicas que le parecen vanas; otras parecen descuidar los principios juzgados ordinariamente como más esenciales a la moral. ¿Qué hacer? Intenta pensar por sí mismo, y siente toda la dificultad de su papel. Se engaña muchas veces.»

Al estudiar los fundamentos imaginarios y los



fundamentos reales de la moral, investigaremos si las actuales incertidumbres de profesores y legisladores son hijas simplemente de la ilusión hoy frecuente que consiste en creer a la moral basada en la razón cuando en verdad se deriva de elementos independientes de ésta.

Como los actuales métodos para el estudio de la moral no han conducido más que a las incertidumbres antes señaladas, intentaremos utilizar otros.

## 2. Las definiciones de la moral. El bien y el mal.

Antes de examinar las bases de la moral, veamos en qué consiste. Preguntémonos qué sentido dar a esas palabras de uso tan corriente: el bien y el mal, el vicio y la virtud.

Los diccionarios definen ordinariamente la moral como una ciencia que indica las reglas de conducta que hay que observar para hacer el bien y evitar el mal. La virtud se caracteriza por una disposición del alma que la conduce a practicar el bien y a huir del mal, es decir, a obedecer las reglas morales. El vicio significa la disposición contraria.

Pero ¿en qué consisten el bien y el mal? Su definición, embarazosa hoy, hasta para espíritus muy perspicaces, pareció muy sencilla a los sabios del pasado siglo. He aquí, por ejemplo, cómo uno de los más ilustres de entre ellos, Berthelot, explica-

ba en algunas líneas el problema de la moral: «El sentimiento del bien y del mal es un hecho primordial de la naturaleza humana; se impone a nosotros fuera de todo razonamiento, de toda creencia dogmática, de toda idea de castigo o de recompensa. La noción del deber, es decir, la norma de la vida práctica, es por eso mismo reconocida como un hecho primitivo fuera y por encima de toda discusión.»

Como se ve, nada más sencillo. Apenas habría filósofo moderno que no juzgara estas afirmaciones enteramente desprovistas de pruebas y contrarias a las enseñanzas mismas de la observación.

Parece interesante comparar esa definición del bien y del mal que dió Berthelot hace cincuenta años, con la formulada recientemente por otro sabio, M. Perrier, director del Museo.

«La noción del bien y del mal—dice—es una noción que hemos creado para facilitar nuestras relaciones sociales. Llamamos bien a lo que es ventajoso para la sociedad, y llamamos mal a todo acto que sacrifica el interés social al interés particular.»

Virtud y vicio designarían, pues, sencillamente los actos útiles o nocivos para la sociedad. La abnegación en interés de la comunidad, el patriotismo, la lealtad, que tan necesarios son a la colectividad, son virtudes. El egoísmo, la violencia, el robo, que le son funestos, son vicios.

Pero esa teoría no se aplica más que a la moral colectiva, y en nada aclara la génesis de la moral



individual. Moral individual y moral colectiva deben ser, así vamos a demostrarlo, completamente diferenciadas.

### **3. Las virtudes intelectuales y las virtudes colectivas.**

La moral social mantenida por los códigos mira únicamente al interés general, es decir, a las reglas indispensables para la existencia de la sociedad. Prohíbe el robo, el asesinato, el fraude comercial, exige del individuo que contribuya a la defensa de la colectividad, y que sacrifique por ella, si es necesario, la vida en los campos de batalla. No va más allá, y no se preocupa de los intereses particulares sino cuando éstos entran en conflicto con el interés colectivo.

Sus códigos no han creado cualidades como el desinterés, la bondad, la equidad, el altruismo, etcétera. Tales virtudes, como demostraremos luego, tienen también una génesis, pero muy distinta de la de las virtudes colectivas.

Insisto en que es preciso, pues, cuando se estudie la moral, separar completamente la moral individual de la moral colectiva. Esa distinción, no obstante ser fundamental, se encuentra generalmente abandonada.

En la práctica, la separación entre las dos morales no es siempre bien notoria, porque aun la moral más individual se halla impregnada de esas influencias colectivas, a las cuales nadie pue-

de sustraerse. Ellas obligan, aun al individuo más egoísta, a sacrificarse un poco por los intereses generales.

Sobre su moral personal, el individuo tiene derecho a discutir, puesto que él elige o cree elegir sus reglas de conducta. En materia de moral colectiva, está obligado a someterse, porque la sociedad en que vive se lo impone.

Independientemente de nuestra voluntad social, la moral colectiva está creada por diversas necesidades inevitables. Por el solo hecho de querer vivir, una sociedad se ve obligada a aceptar y mantener ciertas reglas fijas. Poco importa que sean o no contrarias al interés individual si son indispensables a la existencia de la comunidad.

Sólo la sociedad es bastante fuerte para imponer en interés general, por medio de los códigos y sus castigos, muchas prescripciones colectivas que suponen una molestia, una violencia, una traba para los instintos naturales. Su poder se limita, naturalmente, como ya hemos dicho, al campo de los intereses colectivos.

Como las reglas morales colectivas tienen el privilegio de sustraerse a toda discusión, es inútil buscar si son racionales o equitativas, y basta comprobar que fueron necesarias. Los pueblos que, como los antiguos romanos, vivían casi exclusivamente del pillaje y de las conquistas, han considerado siempre como muy morales sus homicidios y sus robos, sencillamente porque eran necesarios al interés colectivo.



La moral social sigue naturalmente a las costumbres. No es otra cosa que la expresión de ellas. Se la ve, sin embargo, algunas veces sobrevivir un poco a sus cambios. Los antiguos preceptos morales, muy pronto considerados entonces como faltos de fundamento, dejan de ser respetados, a pesar de las leyes que intentaban mantenerlos. En vano los códigos, siempre en retraso con las costumbres, tratan de luchar contra los cambios de opinión. Los códigos son menos fuertes. La ley escrita acaba por no encontrar magistrados que la apliquen y acaba por ser una ineficaz supervivencia. Así se explica, por ejemplo, cómo actos considerados antes como crímenes severamente punibles, el duelo y el adulterio especialmente, son mirados hoy como delitos insignificantes que los tribunales renuncian a perseguir o castigan solamente con una pequeña multa.

Desde hace mucho tiempo han sido consideradas las necesidades sociales como las verdaderas generadoras de la moral. Platón ponía en boca de Protágoras que la justicia no había nacido de una concepción *a priori*, sino de las necesidades sociales. El mismo filósofo había ya comprobado que la inmensa mayoría de los hombres casi no tienen otra moral que la sustentada por la costumbre, la opinión y la ley.

Las leyes, aunque impotentes para cambiar las costumbres, y no haciendo más que sancionarlas sin crearlas, pueden, no obstante, intervenir útilmente cuando determinadas opiniones tienden a hacerse

generales, pero no lo son todavía. En los países escandinavos y en ciertos Estados de la América se han dictado leyes para intervenir la venta del alcohol y reducir así considerablemente el alcoholismo, origen de muchos crímenes y que ha llegado a ser un azote nacional. Pero esas medidas restrictivas no fueron posibles sino con el apoyo de una gran parte de la opinión. En otros países como Francia, donde las opiniones a ese respecto no son todavía bastante unánimes, las mismas leyes hubieran sido irrealizables. Se ha visto claramente cuando el Parlamento, después de haber votado la supresión del privilegio de los destiladores, una de las principales causas del alcoholismo, se ha visto obligado a restablecerlo inmediatamente.



## CAPÍTULO II

### LA MORAL DE LAS SOCIEDADES ANIMALES Y DE LAS SOCIEDADES HUMANAS

1. La moral de las sociedades animales.—2. La moral de las sociedades humanas, su variabilidad y su fijeza.

#### **1. La moral de las sociedades animales.**

Las discusiones metafísicas nos aclaran poco sobre la naturaleza de la moral, porque generalmente se estudia ésta fuera de las realidades. Para comprender su génesis es necesario estudiarla, no sólo en las sociedades humanas, sino también en las sociedades animales.

Teólogos y filósofos creyeron durante mucho tiempo, y algunos lo creen todavía, que el hombre es una cosa excepcional en la creación, y que posee facultades en nada semejantes a las de los otros seres. La ciencia ha mostrado hoy suficientemente que el hombre manifiesta sentimientos

## LA VIDA DE LAS VERDADES

muy parecidos a los de los animales, y que no difiere de éstos sino por la superioridad de su inteligencia.

Si se hubiera comenzado antes el estudio de la psicología animal, hoy apenas bosquejado, se hubieran evitado muchos errores. No hubiéramos visto a sabios como Descartes equiparar los animales a puras máquinas, y pensadores como Kant no atribuir a la moral otra base posible que la existencia de un Dios vengador.

El examen atento de las sociedades animales hubiera mostrado pronto que su moral es, como la del hombre, una necesidad dependiente de su género de vida y del medio en que ellos se desarrollan.

El estudio de la moralidad en las sociedades animales y el conocimiento de las formas de ésta en las diversas agrupaciones humanas, proporciona todos los elementos útiles para comprender la génesis real y la evolución de la noción del bien y del mal sin que haya que tenerse en cuenta ninguna abstracción metafísica.

Hemos llamado moral, como se hace generalmente, al conjunto de reglas que sirven de guía a la conducta de los seres reunidos en sociedad.

Esa definición es aplicable lo mismo a las sociedades animales que a las sociedades humanas. Las analogías entre las dos categorías de agrupaciones son numerosas. Se encuentran en los animales, no sólo instintos morales—escribe M. Fa-guet—, sino también virtudes. Las bestias saben



dominar sus impulsos, y sus cualidades individuales y sociales son muy constantes.

El altruismo está en ellas poderosamente desenvuelto. Si se considera con algunos autores esa cualidad como una de las grandes características de la moral, podría asegurarse que estaba muy avanzada en los animales. Estos forman sociedades para protegerse y ayudarse entre sí, ponen centinelas y se exponen al peligro sin vacilación. Darwin habla de viejas cornejas que, habiendo quedado ciegas, hubieran muerto de hambre si sus compañeras no les hubieran proporcionado alimentos. Lamarck ha visto gorriones reconstruir el nido de una pollada vecina que se había destrozado. Los hechos de esta clase son innumerables.

Los animales tienen sus criminales y sus héroes. Los actos absolutamente inmorales son raros en ellos. Se citan, sin embargo, algunos, tales como el del cuclillo, que deposita sus huevos en los nidos de otros para evitarse el trabajo de construir una vivienda y criar a los pequeños. Tal es también la costumbre observada por ciertas hormigas que reducen a esclavitud a otros insectos. Todos esos pequeños seres no se muestran, sin embargo, en sus guerras ni menos crueles que nosotros ni menos ingeniosos al variar su táctica según las circunstancias.

La moral de las sociedades animales es muy severa. El individuo que no observa las leyes de la comunidad se ve inmediatamente muerto, o expul-

sado. Podría decirse sin exageración que en muchas circunstancias la moral de los animales parece superior a la del hombre. Tiene por lo menos el mérito de mostrarse muy desinteresada, mientras que la moral de los teólogos y de los filósofos, la de Kant, por ejemplo, apoyada en un dios remunerador, no lo es por completo.

La moral de los animales evoluciona, como la del hombre, con las necesidades del medio y las circunstancias. Todas las razas de abejas, por ejemplo, no han llegado al mismo grado de moralidad y puede advertirse, observándolas, el paso gradual de la vida egoísta a la solidaridad colectiva.

Cuando comienzan a asociarse, sus reglas de moral permanecen todavía un poco vacilantes. No llegan a fijarse más que en el momento en que la raza llega a un grado superior de evolución. Las avispas, originariamente solitarias, no han alcanzado sino lentamente la organización de estados complicados.

En las abejas que han evolucionado mucho, el sentimiento del deber está enormemente desenvuelto. Tienen un gran respeto por su reina, la obedecen fielmente y la aman hasta el punto de perecer voluntariamente por defenderla. Ese respeto no les impide, sin embargo, maltratarla duramente cuando no cumple perfectamente sus funciones. Llegan hasta decidirse a matarla. Pero ese acto se considera tan grave, que se realiza de manera colectiva.

Entre las abejas la vida casi no significa más



que un deber. El individuo se sacrifica sin cesar por los intereses de la colectividad. Tal sentimiento de solidaridad está, sin embargo, limitado a cada colmena y sus habitantes no dudan en atacar a otras colmenas para aumentar sus provisiones. Lo mismo ocurría en los pueblos de la antigüedad, los Griegos especialmente. La solidaridad entre ellos no se extendía tampoco a los miembros de las otras ciudades. No se relacionaban nunca sino para apoderarse de sus riquezas.

En las sociedades de las abejas, donde el sentimiento del deber está tan desarrollado, no hay sitio para los perezosos, y por eso en momentos dados el consejo de la colmena decide matar a los machos que se han inutilizado y que pretenden vivir sin trabajar.

Todos esos hechos y aun otros, tales como los cambios introducidos en la arquitectura de sus moradas y en sus aprovisionamientos según las circunstancias, en una palabra, la facultad de variar de conducta con los cambios del fin a alcanzar, que es la característica fundamental del razonamiento, han llevado a varios autores, especialmente a un sabio profesor, M. Gaston Bonnier, a admitir la existencia del razonamiento en los insectos. Yo no creo, sin embargo, esos razonamientos comparables a los nuestros. He mostrado en varias obras en lo que la lógica racional difiere de la biológica y de la afectiva. Estas últimas formas de lógica dirigen (en último término muy bien) la evolución de los seres inferiores.

Y si la moral de los animales presenta a veces estrechas analogías con la del hombre, siendo así que sus aptitudes intelectuales respectivas difieren mucho, es precisamente porque esas dos morales reposan sobre dos formas de lógica no racionales, comunes a todos los seres desde el más elevado al más humilde. En el dominio de la razón el hombre se diferencia inmensamente de los animales; en el dominio afectivo y biológico está muy próximo a ellos.

La organización de la vida colectiva de los animales contribuye claramente a mostrar que las necesidades sociales constituyen las verdaderas generatrices de la moral y son indispensables para mantenerla.

Los hechos ya citados y los que siguen, permiten ver las ideas clásicas sobre el bien y el mal de modo bastante diferente al de los moralistas y filósofos. La moral no es en realidad cosa complicada más que en los libros.

## **2. La moral de las sociedades humanas. Su variabilidad y su fijeza.**

Siendo la moral consecuencia de las necesidades sociales, es preciso verla cambiar con estas últimas según los pueblos, las edades y también las diversas clases sociales de que se componen los pueblos.

Tal concepción no fué la de la mayoría de los



filósofos. Kant, especialmente, consideraba la moral como una ley física invariable.

«La ley moral—dice—es universal, es decir, que es admisible no sólo para el hombre, sino también para todo ser racional.»

Sin embargo, algunos pensadores habían ya comprobado, contrariamente a esta opinión, las transformaciones de la moral a través de los tiempos y de las razas, pero sin haber señalado bien las causas.

Es conocida la bella página de Pascal sobre las variaciones de las ideas que conciernen a la vida y la virtud, según los lugares y las razas.

«No existe casi nada en lo justo o lo injusto que no cambie de cualidad al cambiar de clima. Tres grados de elevación al polo trastornan toda la jurisprudencia. Un meridiano decide de la verdad; en pocos años de posesión las leyes fundamentales cambian; el derecho tiene sus épocas.»

«... El robo, el incesto, el asesinato de padres y niños, todo ha tenido su puesto entre las acciones virtuosas.»

Esas variaciones incontestables de la moral, que tanto sorprenden al ilustre pensador, no son de ningún modo debidas, según parece creer, al capricho de los hombres, sino que son resultado de las necesidades dependientes de las modificaciones de la vida social. Es, pues, muy natural que lo que fué crimen en unos sea considerado como virtuoso en otros.

Un pueblo exclusivamente cazador, y como

consecuencia siempre en marcha, se vela obligado a sacrificar a sus padres ancianos o abandonarlos cuando éstos no podrán seguir más los desplazamientos de la tribu. Esa necesidad llegó a ser forzosamente una ley moral. Degollar a una muchacha inocente para obtener de los dioses un viento favorable—tema de la Efigenia, hija de Agamenón—constituyó en la época un acto muy moral necesario al interés colectivo. La poliandria, crimen castigado severamente en la mayor parte de las naciones civilizadas, es juzgado como una institución social indispensable en ciertos pueblos del Asia, donde las mujeres están en número insuficiente. En la más grande epopeya de la India, el Mahabarata, puede verse a los cinco hijos del rey Pandawa casarse con la bella Draupadi.

Esos ejemplos de variación de la moral son innumerables. Se puede citar aún entre ellos la costumbre de casarse con su hermana, tan frecuente en muchos pueblos de la antigüedad, o también la costumbre de los antiguos babilonios de hacer desflorar a su hijas por un extranjero en los templos de Venus antes de casarlas.

Estando la moral ligada al estado social, cada pueblo posee forzosamente una moral proporcionada a su evolución y a veces incomprensible para aquellos que han pasado esa fase de evolución. Tal es, por ejemplo, la moral de los annamitas al juzgar dignos de castigo a todos los parientes de un asesino y, a falta de ellos, a todos los habitantes de su pueblo. Esa concepción se deduce, como lo



he hecho yo notar en otra obra, de que en las poblaciones primitivas, no estando el alma individual todavía desprendida del alma colectiva, los diversos miembros de la tribu poseen solamente una conciencia social. No podría, por tanto, existir entre ellos más que un derecho colectivo y no individual.

La moral no depende únicamente de las necesidades de la vida de los pueblos, sino que deriva también de su carácter. No pueden, por tanto, reaccionar de igual manera en las diversas circunstancias.

Un ruso, un español, un inglés, aun poseyendo una religión y unas reglas morales teóricas, poco más o menos semejantes, se conducen muy distintamente en idénticos casos.

Las variaciones de la moral no se comprueban sólo en la razas diferentes, sino que se observan también en el seno de los mismos pueblos, conforme a las diversas fases de su historia. Esa transformación, bastante lenta, porque los sentimientos evolucionan con menos rapidez que la inteligencia, es, sin embargo, indiscutible. La esclavitud, las matanzas en los circos y todas las manifestaciones de la ferocidad romana han desaparecido poco a poco. Príncipes como Enrique VIII, Alejandro VI, César Borgia, no serían hoy posibles. Es hoy muy raro que nuestros conquistadores quemen vivos a los prisioneros o les saquen los ojos, siguiendo la costumbre de algunos pueblos antiguos, y cuando ese hecho se reprodujo en las últi-

mas guerras balcánicas Europa entera se levantó indignada. Hasta en los momentos de revoluciones y guerras en que los frenos sociales han desaparecido, la ferocidad ancestral se ha atenuado y ningún conquistador se atrevería ya a pasar a cuchillo a todos los habitantes de una ciudad conquistada.

De la variabilidad de la moral a través de las razas y los tiempos, no podría, de ningún modo, concluirse su poca estabilidad. Ella es, por el contrario, muy fija para una época determinada. Se la puede comparar a esas especies vivas, inmutables durante la duración de nuestras observaciones, pero que el tiempo ha acabado, sin embargo, por transformar.

Siendo el imperativo categórico de los filósofos sencillamente la expresión de las necesidades de una época, éste permanece invariable, en tanto que sus necesidades no cambien; es decir, durante siglos. Para un momento dado la moral permanece, pues, absoluta. Mirada a través de los tiempos se transforma. Esto ocurre también, ya lo hemos visto, con la mayor parte de las verdades.

La exactitud de los principios generales que acaban de ser expuestos, aparecerá todavía más clara en los capítulos consagrados al estudio de los fundamentos imaginarios y reales de la moral.



### CAPÍTULO III

#### LOS FACTORES ILUSORIOS DE LA MORAL

1. Clasificación de los fundamentos de la moral.—
2. La religión y la moral.—3. Diferentes orígenes del sentimiento religioso y el sentimiento moral.—
3. Las concepciones metafísicas de la moral.—4. Las ilusiones de los moralistas sobre el mérito y el demérito.—5. Las relaciones entre la instrucción y la moral.—6. Débil valor de la moral fundada sobre la razón y la ciencia.

#### 1. Clasificación de los fundamentos de la moral.

Los filósofos y los teólogos, desde la antigüedad, no cesan de hablar sobre los fundamentos de la moral. La religión, la utilidad, la ciencia, la felicidad y muchos otros elementos se han citado sucesivamente como constitutivos de la base de la moral.

Algunos de esos factores son artificiales; otros, reales. Algunos de entre ellos, tales como las reli-

#### LA VIDA DE LAS VERDADES

giones, aun siendo artificiales, ejercieron a veces una acción eficaz. Nuestra división no podría, pues, considerarse como absoluta. Sólo puede servir como cualquier otra clasificación para facilitar las descripciones.

Este capítulo tratará únicamente de los fundamentos ilusorios de la moral, y el siguiente, de sus factores reales.

#### 2. La religión y la moral. Diferentes orígenes del sentimiento religioso y del sentimiento moral.

El más importante de los fundamentos atribuidos a la moral ha sido la religión, considerada hoy todavía por muchos como el principal regulador de la conducta.

Las religiones antiguas se ocupaban muy poco de las leyes morales. La conducta de los hombres entre sí tenía indiferentes a los dioses. El Egipto, sin embargo, fué una excepción en esto. En ellos, las acciones de los vivos eran rigurosamente pesadas después de su muerte. El juicio de Osiris recuerda el juicio final de los cristianos.

Los libros religiosos de los judíos contenían también prescripciones morales, por otra parte harto sencillas, puesto que se resumían en las reglas abreviadas del Decálogo, traducción de las necesidades de cualesquiera hombres reunidos en sociedad.

No fué, sino con el triunfo del cristianismo



cuando la religión pretendió formular reglas estrictas de moral, y regir en todos sus detalles la vida de los hombres. La concepción cristiana dió por resultado, según ya hemos dicho antes, desplazar la escala de los valores humanos, y cambiar el fin de la vida. Ya no era aquí abajo donde había que buscar una felicidad que forzosamente sería transitoria, sino en otra vida donde la dicha sería eterna.

La rigidez de las prescripciones religiosas, la dureza de las amenazas, la importancia de las recompensas se adaptaron perfectamente a la mentalidad de los pueblos semibárbaros entregados a todos los impulsos y a los que era necesario dominar fuertemente. La esperanza del paraíso y el miedo al infierno proporcionaron durante los tiempos de fe útiles sostenes a la moral. Durante muchos siglos, las sanciones y las promesas de la vida futura contribuyeron a civilizar un poco a los pueblos que invadieron Europa cuando el poder romano fué destruido. Ella ejerció una influencia que no hubieran podido alcanzar las divinidades dudosas e indiferentes del paganismo.

El lazo de la moral y la religión en el cristianismo hizo creer a muchos que la moral sólo podía fundarse sobre la religión. Este error, tan extendido aún hoy, conduce a confundir el sentimiento religioso con el sentimiento moral, cuando aun influyéndose completamente tienen orígenes muy distintos, es decir, corresponde cada uno a distintas necesidades del alma.

El sentimiento religioso representa, en efecto, una forma del espíritu místico; el sentimiento moral, una adaptación a las necesidades del medio. La religión está regida por la lógica mística; la moral, por la lógica afectiva.

El sentimiento religioso, sencilla manifestación del espíritu místico, cuya generalidad y fuerza ya ha demostrado anteriormente, no tiene, pues, ninguna relación con la moral, que es de origen afectivo. El espíritu místico, repito, no crea sólo las religiones, sino también el espiritismo, la creencia en las fórmulas políticas, en los milagros y otras manifestaciones muy extrañas a la moral.

Esas diferencias de origen del sentimiento religioso y del sentimiento moral explican claramente por qué individuos o pueblos pueden ser muy religiosos y no poseer sino una moralidad bastante débil. Las naciones más religiosas de Europa, Rusia y España, están lejos de aparecer como las más morales. Los hombres más inmorales que yo he tenido ocasión de conocer en mis viajes, son los habitantes del Nepal. Sin embargo, ninguna comarca del globo tiene tantos templos consagrados a la adoración de los dioses.

Algunos sabios, no obstante, muy creyentes, tales como Max Muller, han citado el budismo como ejemplo de la independencia entre la moral y la religión.

«La moral más elevada que se enseñó a la humanidad antes del advenimiento del cristianismo —dice— fué predicada por hombres para quienes



los dioses eran vanas sombras, por hombres que no elevaban altares, que no los elevaban ni aun a los dioses desconocidos.»

Creo que no se debe insistir sobre este ejemplo. El budismo fué, en efecto, una religión sin dioses para sus fundadores, pero ya he demostrado en otro capítulo que al penetrar en el alma popular cargó con numerosas divinidades.

Aunque la religión y la moral sean de orígenes diferentes, puede la primera, según hemos dicho, influenciar a la segunda durante los periodos de fe por el miedo a los castigos y la esperanza de recompensas. Las amenazas de los códigos religiosos obran entonces sencillamente como las de los códigos civiles.

No hay, por tanto, que contar demasiado con la influencia de las religiones. El individuo, a la vez inmoral y religioso, adapta fácilmente su fe a sus malos instintos, y hasta requiere a veces la ayuda del cielo en la ejecución de sus malas acciones. Fueron numerosos los devotos que, siguiendo el ejemplo de Luis VI, prometían a la Virgen y a los santos costosos presentes para obtener su ayuda aun en los negocios menos recomendables.

No debemos insistir demasiado sobre esa independencia de la religión y de la moral. Los criminólogos han notado, desde hace mucho tiempo, que existen feroces criminales muy devotos. Su mentalidad es idéntica a la de los bandoleros españoles que afilan sus puñales mientras rezan ante el altar de ciertos santos para obtener su ayuda.

Yo he tenido ocasión de visitar en Novy-Targ, en los montes Tatras, una pequeña iglesia construida para la Santa Virgen, según se dice, por los bandidos, para agradecerle la protección que les dispensó durante sus expediciones.

Aunque la mayor parte de los pensadores no hayan claramente notado la profunda distinción que separa el espíritu religioso del espíritu moral, algunos, sin embargo, han entrevisto y reconocido que una sociedad podía perfectamente mantenerse sin religión. Entre ellos interesa citar a Bos-suet.

«Es mucho más importante—dice—para conservar las buenas obras y hacer llegar las almas a la salvación, conservar la religión más que las dinastías; no obstante, la sociedad civil podría subsistir, y hasta sostenerse en estado de perfección, aun suponiendo aniquilada la verdadera religión.»

La religión y la moral, aun teniendo fuentes distintas, pueden, repito, influirse cuando la fe es fuerte, pero generalmente esa influencia es más aparente que real.

La ilusión relativa al papel ejercido sobre la moral por la religión nace frecuentemente del hecho de atribuir a esta última hechos que dependen sólo de la mentalidad misma de los pueblos. Así sucede cuando la religión traduce simplemente algunos de esos caracteres de raza que son sostenes de la conducta, mucho más seguros que las prescripciones de los libros. La mentalidad austera y religiosa de ciertos ingleses, por ejemplo, ha



influenciado más los dogmas teológicos que ella pudo ser influenciada por ellos. La frecuencia del pecado y el miedo al infierno sirvieron, ante todo, de sostén al puritanismo.

Debe admitirse, sin embargo, que este último fué ante todo producto de la mentalidad de sus adeptos, puesto que ha sobrevivido a su fe. De religioso ha pasado a ser social. Por causa del puritanismo el teatro y la novela ingleses apenas se atreven a hablar de amor y la venta de algunos libros franceses, por lo demás harto anodinos, está prohibida. Hasta los librepensadores, como lo son los protestantes liberales, muchos ingleses conservan, al menos exteriormente, una moral puritana. No es, repito, una moral religiosa, pero sí una moral de raza y la religión no ha sido en ella más que el pretexto.

Dada la diferencia de caracteres, las mismas religiones obrarán de manera diferente sobre los distintos pueblos. A pesar de los siglos de inquisición y de hogueras, no han adquirido los españoles esa moral rígida, enemiga de todo goce mundano, que es verdaderamente un producto de la raza inglesa.

Lo que se puede decir con más seguridad en favor de las morales de base religiosa, es que poseen la fuerza de los usos tradicionales, cuya acción persiste aun cuando la misma razón no sabría defenderlas. Los pueblos tienen, pues, perfecta razón en conservar sus Dioses ancestrales.

La influencia que puede ejercer una moral por el

solo hecho de ser tradicional, explica muy bien por qué ciertas naciones, Inglaterra y América por ejemplo, realizan grandes esfuerzos por conservar los antiguos dogmas aun tratando de modernizarlos un poco. Hemos visto que para poner de acuerdo los dogmas con las comprobaciones de la crítica científica, algunas sectas cristianas renunciaron a atribuir un origen divino al fundador de su fe. Otras, con el fin de evitar la discusión, creen preferible conservar toda la mitología religiosa y dan como razón que no se trata de saber si una religión es o no verdadera, sino sólo si es útil. Esta última opinión representa la tesis del pragmatismo, del que ya hemos hablado y sobre el que insistiremos muy pronto.

### 3. Las concepciones metafísicas de la moral.

Las razones metafísicas imaginadas por la filosofía como sostenes de la moral, no influyeron jamás en la conducta de los hombres y sirvieron sólo de pretexto a disertaciones para las gentes ilustradas. Bastará, pues, examinarlas sucintamente.

La más célebre de las morales con base metafísica, es la de Kant. Su estudio muy interesante nos enseña que el eminente filósofo, aplicando todo su genio a la investigación de las bases de la moral, volvió muy pronto a las antiguas especulaciones de los teólogos modificándolas muy poco.



Es sabido cuánto escepticismo manifestó Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Explica en ella cómo nuestro conocimiento de las cosas no es más que una interpretación, condicionada por la naturaleza de nuestro entendimiento, de los datos que proporcionan los sentidos, y como consecuencia de esto declara la realidad inaccesible. Cuando abordó el problema de la moral, todo ese escepticismo se desvaneció.

Reducida a sus elementos principales, la argumentación de Kant es de una absoluta sencillez. Su punto de partida reside en la antigua noción del bien y del mal. En virtud de disposiciones particulares que poseen todos los hombres, estarían obligados a obedecer a un imperativo categórico que les mandaba realizar el bien y evitar el mal. Tal elección exige que sean libres. Esa necesidad sería suficiente, según Kant, para probar la existencia del libre albedrío.

Pero la elección del mal parece casi siempre más agradable que la del bien. Es cosa, además, evidente que el vicio no es aquí bajo siempre castigado y que la virtud es frecuentemente poco recompensada. La existencia de otro mundo en donde serán distribuidos premios y castigos, viene a ser, por tanto, indispensable. Luego el alma es inmortal.

La necesidad de un mundo futuro supone igualmente la de un ser justiciero. Ese ser justiciero es Dios.

Por ese sencillo encadenamiento de argumentos

han sido demostrados en pocas líneas: el libre albedrío, la inmortalidad del alma, el paraíso, el infierno y la existencia de Dios.

Tales argumentos parecen hoy un poco cándidos y poco convincentes. Si a causa de una hipertrofia, no probable, de sus células cerebrales, un carnero llegara a razonar, lo haría poco más o menos como Kant, y no hallaría esfuerzo, siguiendo igual serie de proposiciones, para demostrar la necesaria inmortalidad del alma de los carneros y la existencia de un dios remunerador.

El destino de los carneros, diría, está lleno de iniquidades. Siendo Dios infinitamente bueno, seguramente que no ha creado sólo para que surta de chuletas, a un animal que por su dulzura y resignación ofrece el modelo de las más meritorias virtudes. La ley moral exige que se le indemnice más tarde de su injusto destino. El carnero posee, pues, evidentemente, un alma inmortal y hallará en la otra vida la compensación a las violencias de que es víctima aquí abajo.

Es difícil creer que un filósofo como Kant haya podido razonar de tan pobre manera; pero no hay que olvidar que vivió en la época en que el hombre era considerado todavía como un ser excepcional en la creación, que tenía como función principal prepararse una dichosa vida eterna sólo con seguir aquí en la tierra las prescripciones de su creador.

Para los metafísicos de esa época, la moral constituía una especie de *gran entidad* idéntica para



todos los pueblos, es decir, universal. El bien consistía en observar sus leyes y el mal en infringirlas.

En último término las prescripciones morales dictadas por la metafísica eran muy sencillas: Kant aseguraba que la ley moral podía resumirse en esta regla: «Obra siempre como si quisieras que tu acción fuera considerada como regla universal de conducta.» Ese consejo podría colocarse al lado de otros de que los libros religiosos abundan, tales como amar al prójimo como a si mismo, poner la mejilla derecha cuando se te ha abofeteado en la izquierda, etc., etc.

Sabios muy eminentes han juzgado, sin embargo, claras y definidas las ideas de Kant sobre la moral. He aquí de qué manera se expresaba a este respecto Berthelot en 1863: «Al establecer, a fines del siglo pasado, las verdades morales sobre el fundamento sólido de la razón práctica, es como Kant les ha dado su verdadera base y sus cimientos definitivos.»

En nuestros días se ha hecho imposible querer establecer como apoyo a la moral la teoría de un Dios vengador con poder para crear seres perfectos, y creándolos no obstante imperfectos, sólo por darse el gusto de hacerlos arder durante la eternidad. Esta concepción es seguramente uno de los más chocantes delirios del cerebro humano.

Emilio Faguet ha traducido muy justamente las ideas actuales sobre este punto en las siguientes líneas:

«Si Dios existe y es único y es todopoderoso y si el mal existe aquí abajo, no hay que decir: es que él lo ha permitido, que es frase falta de sentido, ya que se trata de un Todopoderoso; es preciso decir: *es que él lo ha querido*. Y un Dios que quiere el mal es inconcebible u odioso, lo que equivale a decir que no existe... Es cierto que no saldremos jamás de esto sino por subterfugios poco racionales. Decir que Dios ha querido el mal como una «prueba» puede sostenerse tratándose de hombres; pero los animales sufren también y no viéndose en ellos tal prueba es que es bueno o conveniente, o útil o razonable, que ellos sufran. Decir que el mal es el castigo de una falta primera, no hace sino llevar atrás la cuestión sin desplazarla, por así decirlo; no hace más que tomar la cuestión de atrás dejándola entera por completo. Si el hombre cometió una falta primera, fué porque Dios lo permitió, es decir, que Dios lo quiso. ¿Quién es ese Dios infinitamente poderoso, justo y bueno que quiere que el hombre sea culpable para poderlo castigar? De todas maneras Dios es el autor del mal sobre la tierra; del mal moral y del mal físico.

«... La creencia en un Dios remunerador y castigador, es quizás un postulado de la moral, pero destruye la moral, cosa que merece consideración. Verdaderamente, la creencia en las recompensas y en las penas de ultratumba destruye la moral, porque al creer en esas recompensas y esas penas no se hace el bien por el bien mismo, sino por el



premio y por el temor al castigo, y por tanto no se es moral del todo. «La peor inmoralidad—ha dicho alguien—es creer que la moralidad es aprovechable.»

#### **4. Las ilusiones de los moralistas sobre el mérito y el demérito.**

Las antiguas ideas sobre la moral hicieron entrar en su estructura la noción del mérito y del demérito. Pareció eso de tal modo esencial a Kant, que pretendía deducir de ello las pruebas de la existencia de Dios, el único capaz, en efecto, de retribuir el mérito y castigar el demérito.

Este punto de vista, tan parecido en el fondo al de los teólogos, simplificaba mucho el problema moral. Siendo el hombre libre de sus actos, el bien o el mal que él ejecutaba dependían únicamente de su voluntad.

Esas concepciones inocentes casi no se sostienen ya hoy. Al estudiar los fundamentos reales de la moral, veremos que quedó constituida solamente cuando llegó a ser inconsciente, y por consecuencia sustraída a toda deliberación e independiente de los sentimientos de temor o de esperanza suspendidos sobre la cabeza por los códigos religiosos y civiles.

Del mismo modo que ciertas influencias antiguas o educativas, examinadas en otro capítulo, se han fijado en lo inconsciente, la moral llega a

ser involuntaria, y entonces desaparece el mérito de obedecerla.

Cuando el imperativo moral no está completamente establecido en lo inconsciente, y por consecuencia el individuo duda entre impulsos contrarios, tendrá mucho mérito quizá el triunfar de esas tendencias malsanas, pero su duda prueba que su moral no ha adquirido todavía estabilidad.

Yo pregunté a personas que discutían esta argumentación si no preferirían un criado que jamás tuviera la idea de robarles a otro que estuviera constantemente luchando contra esa tentación. El primero no tendría mérito, porque nunca tendría la tentación, y el otro lo tendría, y mucho, porque precisaría de un grandes esfuerzos para resistir sus tentaciones. Habría que temer, sin embargo, que no las resistiera siempre, y por eso sería generalmente preferible el primero a pesar de su absoluta carencia de mérito.

Este ejemplo puede completarse con otro todavía más claro, aunque de naturaleza diferente. Es sabido que un ciclista llega, por medio de repetidos ejercicios, a guardar, sin esfuerzo alguno, el equilibrio sobre su máquina. Si empleáramos el lenguaje de los moralistas, asimilando el mérito al esfuerzo, diríamos que el ciclista tiene mucho mérito en conservar su equilibrio durante el periodo en el cual sólo marcha a cambio de grandes dificultades, y ningún mérito cuando se mantiene sin esfuerzo alguno. Sin embargo, sólo en ese último periodo, que en el caso anterior corresponde a la



moral constituida, es cuando se sabe montar en bicicleta.

Debemos, pues, habituarnos a separar completamente la idea de moralidad de la de mérito. Una regla moral no está sólidamente establecida en el espíritu, repitió, más que en el momento mismo en que desaparece el mérito de observarla. Podríamos decir finalmente que el hombre que razona su moral no tiene ninguna moral.

Como esa teoría habrá de parecer quizás paradójica, aunque su exactitud sea exacta, hubiera yo querido encontrar algunos autores para apoyarla. Pero no he acertado a descubrir más que uno, William James, cuyas ideas se aproximan un poco a las mías en este punto: «Hacer girar—dice—toda nuestra moral humana alrededor del mérito, es una lastimosa invención.»

Las anteriores consideraciones tienen un interés práctico incontestable, puesto que nos permitirán señalar dónde deben buscarse los verdaderos factores de educación de la moral, hoy tan comprendidos. Ellas nos descubren también los peligros terribles de la enseñanza de los nuevos teóricos. Siendo la moral no sólo una adquisición de la vida actual, sino sobre todo una herencia ancestral, éstos son más temibles en el porvenir que en el presente. El presente crea más la moral del porvenir que la del momento. Vivimos de la moral de nuestros padres, y nuestros hijos vivirán de la nuestra.

### 5. Las relaciones de la instrucción y de la moral.

Una de las más persistentes ilusiones de la democracia moderna es suponer a la instrucción capaz de desarrollar las virtudes morales. Muy recientemente aún, un antiguo ministro de la República escribía un voluminoso libro para tratar de probar que la instrucción es un medio infalible de perfeccionar la moralidad. Una débil dosis de observación muestra, sin embargo, que la cultura individual no tiene relación alguna con el sentido moral. Se puede ser muy ignorante y muy virtuoso, o, al contrario, extremadamente sabio y muy vicioso. Yo he suministrado muchos ejemplos de ello en otra obra, y me limitaré a señalar, sin embargo, que en la Academia Francesa los premios a la virtud son obtenidos generalmente por gentes iletradas.

La ilusoria teoría de la influencia de la instrucción sobre la moral es, por otra parte, muy antigua. Los griegos de la época de Sócrates ensayaron ya edificar racionalmente códigos de moral. Suponian, como muchos lo creen aún, que siendo nuestras faltas imputables a nuestra ignorancia, la instrucción las remediaría fácilmente. Bastaría para ello con aprender de memoria un tratado moral, del mismo modo que se aprende un libro de Derecho civil o de Física.

La moralidad y la instrucción son en realidad



muy independientes. Las facultades críticas desarrolladas por la instrucción servirían más bien para conmover los fundamentos afectivos y místicos, base de muchas virtudes.

No creo ciertamente necesario insistir más para mostrar que los conocimientos acumulados por la inteligencia no tienen ninguna influencia sobre la moral. Quien dudara de eso, todavía, no tenía más que comprobar cuán distintos son frecuentemente, por su moralidad, niños pertenecientes a la misma familia, que han recibido una instrucción idéntica en el mismo establecimiento de enseñanza.

## 6. La moral fundada sobre la razón y la ciencia.

Cuando la hipótesis de un Dios justiciero que recompensa el bien y castiga el mal pareció indefendible, los filósofos se preguntaron si no se llegaría a fundar la moral sobre bases racionales. La razón había permitido construir un imponente edificio de conocimientos. Se esperaba, pues, establecer fácilmente con él una moral. Esa fué una de las últimas ilusiones de la filosofía.

La creencia de que el hombre puede encontrar en la razón todos los móviles de su conducta, deriva del error psicológico sobre el cual hemos insistido muchas veces: que sólo la lógica racional debe servir de guía a las sociedades y a los individuos.

Muchos filósofos, educadores y políticos modernos están, sin embargo, persuadidos de que la moral procede exclusivamente de la razón. Ellos la definen desde luego con el sabio profesor Boutroux: «El conjunto de reglas racionales de la conducta humana.»

Puede uno darse perfecta cuenta de cuán esparcida está la creencia en una moral con base racional, examinando la encuesta hecha hace algunos años por una gran publicación, *La Revista*, entre los profesores, sabios y escritores más distinguidos: Leroy-Beaulieu, Anatole France, Aular, Durkheim, Charles Richet, Foullée, Boutroux, Séailles, Charles Gide, etc. Casi todos estuvieron de acuerdo en afirmar que la moral debía estar basada en la razón.

Aunque muy acreditado, ese error no es, sin embargo, general. El ilustre Enrique Poincaré ha mostrado, en páginas notables, que no podría existir moral científica y que la ciencia se muestra impotente para determinar las reglas de conducta de los hombres.

Veremos, en el curso de esta obra, que entre los factores susceptibles de entrar en la génesis de una moral real, es decir, de una moral práctica, la razón no podría figurar. Los únicos sostenes reales de la moral son los elementos afectivos, independientes de la razón. Se puede hablar de ciencia racional, pero no de moral racional.

Inútil, pues, discutir aquí los diversos sistemas de moral racional. No tuvieron jamás influencia,



y no constituyen sino ilusorias especulaciones (1).

Los que tuvieron más éxito un instante, están hoy olvidados.

Todos esos sistemas metafísicos serían defendibles hoy si sus autores hubieran descubierto los medios de hacer aceptar las reglas morales que pretendían instituir. De igual manera la enumeración de las leyes teóricas no tiene importancia: la dificultad consiste en imponerlas. Kant tuvo éxito en ello gracias a la asistencia de un Dios temible; pero, privado de esa asistencia, la cosa hubiera

(1) Todos los creadores de moral racional se han imaginado que la razón bastaría al hombre para guiarse en la vida. El siguiente pasaje de Kant, reproducido por M. Lachlier, muestra cómo el ilustre filósofo acabó por entrever que las reglas morales fundadas sobre la razón no constituyen un principio director muy seguro:

«Yo tengo una fogosa carta del excelente Sulzer, donde él me pregunta: ¿cuál puede ser la causa por la cual las doctrinas morales, por convincentes que sean para la razón, tienen tan poca acción práctica? Yo retardé mi respuesta, a fin de ponerme en condiciones de darla más completa. Pero no hay para ello otra que ésta, y es que los maestros no ponen en claro sus conceptos, y que queriéndolo hacer muy bien, acumulan por todos lados móviles capaces de excitarnos al bien, y estropean el remedio, que quisieran hacer más enérgico.»

La respuesta, bastante confusa, de Kant, prueba hasta qué punto fué confundido por la justa pregunta de su corresponsal.

sido difícil. Un imperativo moral puramente racional no será nunca un imperativo categórico.

Si fuera preciso emprender la tarea de construir un sistema de moral, se podría fundar sobre el interés, el placer, el altruismo, la necesidad u otros elementos aún, pero nunca sobre la lógica racional. El hombre que obedeciera solamente a argumentos reflexivos y racionales, siguiendo el ideal de tantos filósofos, no poseería ninguna estabilidad moral. Al primer soplo del interés su moral se desvanecería. En los seres que pretenden tener la razón por solo guía, se advierte generalmente que es preciso atribuir, como dice Nietzsche, «las pequeñas acciones al miedo, las medianas al hábito y las grandes a la vanidad».

El papel de la razón en moral no es evidentemente nulo, pero sí muy débil. A lo sumo, la lógica racional servirá algunas veces para oponer un sentimiento a otro, examinar las causas y evitar los actos demasiado peligrosos. Ella utiliza nuestras fuerzas latentes, pero no reemplazará nunca el carácter y las influencias inconscientes que nos hacen obrar.

Busquemos ahora sobre qué bases reales, muy distintas de las enumeradas en este capítulo, se ha edificado la moral.



## CAPÍTULO IV

### LOS FACTORES REALES DE LA MORAL COLECTIVA

1. La costumbre y la opinión como factores de la moral colectiva.—2. Necesidad de la fusión del egoísmo individual con el interés social.—3. Formación de la moralidad de los distintos grupos de una misma sociedad.

#### **1. La costumbre y la opinión como factores de la moral colectiva.**

Las necesidades impuestas por el medio, es decir, las condiciones de existencia de las sociedades, crean la moral de éstas. Se mantiene, desde luego, por la autoridad de los códigos, pero no adquiere fuerza duradera más que una vez se ha transformado en costumbres hereditarias que tengan la fuerza de la opinión como sostén. La opinión y la costumbre son los únicos factores de moral en la mayor parte de los hombres.

«Este soberbio poder, enemigo de la razón—dice Pascal—, que se complace en dominarla para

## LA VIDA DE LAS VERDADES

mostrar lo mucho que puede en todas las cosas, ha establecido en el hombre una segunda naturaleza. ¿Quién dispensa hoy la fama? ¿Quién da el respeto y la veneración a las personas, a las obras, a los grandes, sino la opinión?... La opinión dispone de todo. Ella hace la belleza, la justicia y la felicidad, que lo es todo en el mundo.»

Como la vida de las sociedades representa una adaptación constante a su medio, la moral colectiva, y por consecuencia la opinión, evolucionan grandemente, a medida que ese medio se transforma. Como esa transformación es bastante lenta, las variaciones de la moral colectiva lo son también. Pasan, por el contrario, a ser rápidas, cuando el ambiente social cambia bruscamente, en tiempos de revoluciones y de grandes trastornos, por ejemplo. Se ve entonces a los principios racionales desvanecerse, y los primitivos instintos, a los cuales servían de freno, adquirir de nuevo importancia.

Como la moral colectiva descansa principalmente en la opinión, se disgrega en los momentos de fuertes sacudidas sociales, durante las cuales la influencia de la opinión cesa de obrar. La historia registra frecuentemente hechos análogos a los relatados por Tucídides, a propósito de una peste, bajo la acción de la cual se desvanecieron todas las reglas morales.

«Se quería gozar sin perder tiempo, y no se vivía más que por el placer del momento, pensando que la vida y los bienes eran entonces igualmente



efimeros. Ninguno quería esforzarse por perseguir un fin honesto, porque creía tener la seguridad de morir antes de haberlo alcanzado. El goce del momento y todo lo que pudiera conducir a él, de cualquier forma que fuese, he aquí lo que llegó a ser entonces *bello* y *útil*. Ni el temor a los dioses, ni ninguna ley humana, contenían a nadie.»

Igual ha sucedido en la mayor parte de las epidemias. Boccacio hace notar que durante la peste de Florencia casi todas las virtudes morales desaparecieron rápidamente. Si se quisiera valuar el poder de las costumbres y las religiones en la génesis de la moral colectiva, sería preciso reconocer la acción de las primeras como la más fuerte. Los dioses están lejos, el grupo social próximo, y parece generalmente menos fácil resistir al segundo que a los primeros. Los reformadores, al pretender destruir las costumbres sociales en nombre de la razón, no ejercieron nunca acción duradera. Pueden, gracias a amontonamientos de ruinas, trastornar una sociedad, pero el pasado recupera bien pronto su poder. Todas las revoluciones inútiles que nosotros hemos acumulado durante un siglo, nos proporcionan la prueba de ello.

¿Por qué en la génesis de la moral social la influencia de la razón es tan débil y la de la costumbre tan grande? Ante todo, porque la costumbre deriva, generalmente, de las necesidades afectivas y místicas, más fuertes que todas las razones; después, porque la costumbre se ha fijado ya

en la inconsciencia, donde se elaboran los factores de la conducta.

Nietzsche es uno de los pocos filósofos que han visto hasta qué punto la moral social no es otra cosa que expresión de la costumbre:

«En todas partes—dice—donde las costumbres no mandan, no hay moralidad; cuanto menos está la existencia determinada por la costumbre, menor es el círculo de la moralidad. El hombre libre es inmoral, puesto que en todas las cosas puede depender de sí mismo y no de una costumbre establecida...»

»Ser moral, tener costumbres, tener virtud, eso quiere decir practicar la obediencia con respecto a una ley y una tradición fundadas desde hace mucho tiempo.»

La costumbre sola es bastante fuerte para dominarnos, y el mismo autor insiste acertadamente en ello:

«Toda moral—dice—es por oposición al dejar hacer una especie de tiranía, contra la «naturaleza» y también contra la «razón»... Lo que hay de esencial y de inapreciable en toda moral, es que es una sujeción prolongada.»

Hemos demostrado en este capítulo y los precedentes que la moral no era una elección arbitraria o la consecuencia de voluntades divinas, sino el resultado de necesidades creadas por el medio social y transformadas poco a poco en costumbres, más o menos fijadas luego por medio de leyes.

Bien establecida en las almas, toma parte en



las obligaciones que nos envuelven desde la cuna a la tumba, y que muy frecuentemente nosotros no percibimos.

Raros son los hombres que se atreven a obrar y hasta pensar de otra manera que a su alrededor. El número de individuos que poseen ideas originales es siempre por eso infinitamente reducido. No se pueden poseer ideas originales más que a condición de vivir solitario.

Si hemos tenido acierto al señalar bien el poder de la influencia social, habremos hecho comprender al mismo tiempo que el imperativo categórico de Kant existe realmente, pero que en lugar de reconocerle un origen divino es preciso reconocerle un origen social.

## **2. La fusión del egoísmo individual con el interés social.**

El hombre civilizado está sometido a reglas de conducta de diversos orígenes: moral personal, moral de su grupo, moral de la sociedad. El mismo individuo posee también una serie de modalidades superpuestas que funcionan cada una según las circunstancias, pero que, no estando siempre de acuerdo, entran muchas veces en conflicto. El patriotismo, por ejemplo, podrá encontrarse en oposición con la moral religiosa; la moral de los intereses familiares, con la de los intereses de clase, como en los huelguistas especialmente. La moral tradicional entrará a veces en lucha con la

moral constituida bajo la acción de las teorías nuevas.

A todas las sollicitaciones de esas fuerzas viene aún a añadirse la influencia de las pasiones y de los sentimientos. El hombre estaría excesivamente embarazado si tuviera que procurar el equilibrio de tantos factores.

En verdad, se preocupa bien poco de su armonía y deja, generalmente, que se establezca por sí misma.

La ley, la costumbre y la opinión mantienen una especie de moral media que representa el equilibrio de las diversas fuerzas individuales y sociales.

Es casi únicamente en el teatro y en las novelas donde se manifiestan los grandes conflictos morales, a veces insolubles, tales como la situación de Edipo aterrorizado al saber que había muerto a su padre y se había después casado con su madre; o también la de Hamlet, obligado para vengar a su padre a desesperar a su madre. Si tales perplejidades se multiplicaran, las sociedades casi no durarían.

Felizmente, los conflictos morales de cada día no tienen tal importancia. La vida, que empuja a los hombres siguiendo su curso, les condena a obrar sin demasiada reflexión. La mayor parte de los hombres se resignan bastante fácilmente a ello y se dejan guiar por las sugerencias de la hora presente.

El único conflicto moral que se encuentra ordi-



nariamente en la existencia es la contradicción que pueda existir entre el interés individual y el interés social. El individuo no posee, evidentemente, más que razones lejanas, y, por consiguiente, poco activas, que le muevan a consagrarse al interés general. Sin embargo, una sociedad no tiene duración posible más que por la identificación de esos dos intereses. Para conocer el grado de estabilidad de un pueblo y, por consecuencia, prever su destino, es preciso, ante todo, determinar en qué límites se confunden en él el interés individual y el interés colectivo.

Esta fusión no es completa más que en las razas cuya mentalidad ha sido fijada por una larga vida anterior. En la época del poderío romano, el último de los legionarios creía encarnar toda la grandeza de Roma. Los bárbaros que combatían, desprovistos, por el contrario, de orgullo colectivo, y ejerciendo un papel de simples mercenarios, no perseguían más que sus intereses personales, o todo lo más los de sus jefes.

Aún en nuestros días, los ingleses tienen un concepto semejante al de los romanos. Los intereses colectivos de su país están siempre presentes en el corazón de un ciudadano británico. Cree siempre hablar en nombre de la Gran Bretaña, y en todas partes se considera como un representante de su nación. Cuando el capitán Scott en el momento de llegar al Polo se sintió morir y escribió su testamento, se identificaba completamente con el pueblo inglés al escribir las siguientes líneas:

«Yo no estoy arrepentido de esta empresa, que muestra cómo los ingleses pueden atravesar las más penosas pruebas, ayudarse entre sí y aguardar de cara a la muerte con tanto valor como en el pasado... Si hemos dado voluntariamente la vida en esta empresa, ha sido para gloria de nuestro país.» El sacrificio fué consumado sin esfuerzo, porque el valiente explorador asociaba el honor de su país a su propio honor.

Es preciso considerar, en efecto, que si una sociedad puede por sus códigos imponer ciertas restricciones, no logra hacerlas respetar por mucho tiempo cuando el egoísmo personal se desarrolla a expensas del interés general, es decir, cuando la moral individual de sus miembros obra en sentido distinto que el interés colectivo. Cuando la unión es imperfecta, el altruismo para con las necesidades generales se debilita cada día.

La fusión de los intereses individuales y colectivos da a los pueblos, insisto en ello, una gran fuerza. Puede ésta establecerse como entre los bárbaros, bajo la influencia de violentos odios colectivos, pero en tal caso de manera momentánea. Los regimientos búlgaros, al precipitarse a la bayoneta sobre los cañones turcos que vomitaban metralla, y perdiendo a veces la mitad de sus efectivos, estaban animados de un ardiente odio, consecuencia de siglos de opresión. No eran soldados los que defendían sólo en nombre de la disciplina, como los rusos en Manchuria, necesidades políticas incomprendidas contra un enemigo



harto desconocido para ser detestado, sino hombres que encarnaban una maldición secular y querían vengar injurias personales.

En nuestros días, el patriotismo, es decir, el conjunto de sentimientos y de intereses encerrados en esa palabra, constituye, en favor del pueblo que está impregnado de él, una fuerza moral considerable. Representa para Inglaterra, Alemania y América un factor de poder más útil que sus cañones. Una nación que hubiera perdido el culto a su patria lo hubiera pronto perdido todo.

### **3. Formación de la moralidad de los distintos grupos de una misma sociedad.**

Hemos visto las necesidades que resultan de un medio social llegar a ser creadoras de ciertas reglas morales indispensables para la vida de esa sociedad.

Pero una sociedad no es un medio homogéneo. Se compone, sobre todo en los tiempos modernos, de grupos distintos que tienen intereses particulares, de los que resultarán morales, independientes a veces, en desacuerdo con el interés general.

Los principios de moral indispensables al mantenimiento de los distintos grupos sociales: militares, sacerdotes, magistrados, financieros, comerciantes, obreros, etc., son tan fuertes que imponen a veces al individuo la abdicación completa de su personalidad. Cuanto más cerrado y circunscrito

es el grupo, más intolerante se muestra para con las infracciones morales de sus miembros.

Ese mecanismo de la creación de las formas particulares de moral, aparece claramente cuando se ve a individuos de moralidad habitualmente bastante débil comportarse de manera muy estricta cuando se trata de cuestiones relativas a su grupo. En la Bolsa, por ejemplo, algunos agentes, frecuentemente poco escrupulosos en su vida ordinaria, realizan negocios simplemente verbales, y que pueden ser negados en el momento de la liquidación de sus cuentas, puesto que no queda de esas jugadas más que la orden dada de viva voz por ellos al agente de cambio. El cumplimiento de esas obligaciones les cuesta a veces, sin embargo, sumas considerables.

Ese caso típico permite conocer claramente el papel de la necesidad en la génesis de la moral. Siendo imposible en la Bolsa, por falta de tiempo, formular órdenes por escrito, un individuo que negara sus operaciones imposibilitaría toda operación, y pronto se vería expulsado de su grupo. La ruina le parecería preferible. Precisamente porque las morales de los grupos nacen de imperiosas necesidades, poseen a veces un poder y una estabilidad superiores a las de las reglas de conducta impuestas por la ley, aunque los códigos no intervienen para hacerlas observar. Aunque generalmente muy duras, las obligaciones de los grupos son muy respetadas. Es sabido, por numerosos ejemplos, con qué deferente temor los obre-



ros más indisciplinados obedecen las órdenes tiránicas de sus sindicatos, hasta cuando les privan de todo salario.

Hemos visto que el poder de un país reposa sobre la fusión del interés general con el interés privado, es decir, del ideal colectivo con cada ideal particular. La gran fuerza de una creencia, sea religiosa, política o moral, es que lleva al individuo a confundir esos dos ideales, y, por consecuencia, a tener confianza en el éxito de su colectividad, como si fuera un éxito personal. Un legionario romano, un soldado de Napoleón, no podían esperar otra cosa que fatigas, heridas o la muerte, y, sin embargo, se identificaban de tal modo con la gloria de Roma o del Emperador, que llegaba a ser la suya propia. Pensando así, en realidad no se sacrificaban por otros, sino por ellos mismos.

Tan pronto como desapareció el ideal colectivo, el individuo, no viendo más que su interés y su provecho personales, no encontró ninguna razón para sacrificarse por un interés contrario al suyo. Ese fué precisamente el caso de los romanos cuando sus ejércitos se componían de mercenarios reclutados entre los bárbaros.

Semejante disposición de espíritu engendra, naturalmente, la indiferencia hacia el bien general. Se traduce hoy por el pacifismo y el antimilitarismo, sentimientos manifestados siempre cuando el ideal del individuo no va más allá de su propio interés, o todo lo más, al pequeño grupo de que forma parte.

En este último caso se comprueba un fenómeno característico. El individuo no se sacrifica jamás al grupo, pero recibe de él, a cambio de ligeras prohibiciones, ventajas personales que él solo no obtendría jamás. Tal es el religioso que se encierra en el convento para preparar allí su salvación. La dura existencia que lleva allí, no tiene por fin el interés de la colectividad, sino el suyo propio. Tales también los grupos de sindicalistas modernos, cuyos miembros no piden más que ventajas personales, y se preocupan poco de los intereses generales de la sociedad.

Es preciso, pues, considerar, cuando se habla de la moralidad de los grupos, dos categorías muy distintas: 1.<sup>a</sup>, los grupos sacrificados al interés general, porque ese interés general se confunde con su interés particular; 2.<sup>a</sup>, los grupos considerados por el individuo sólo como medio de obtener ventajas personales.

Esta distinción es importante, porque la división progresiva del trabajo multiplica cada día más los grupos sociales que cada uno de ellos posee intereses particulares frecuentemente opuestos al interés general. No se ve todavía cómo las civilizaciones futuras podrán mantenerse en medio de peticiones tan distintas. Una sociedad, siempre poderosa contra un individuo aislado, es muy débil contra las agrupaciones. Hemos visto ya a los gobiernos capitular ante los sindicatos de empleados de correos, de ferrocarriles y de maestros. Estamos evidentemente sólo al comienzo de esas ca-



pitulaciones que se extenderán pronto porque los grupos de todas clases se asociarán momentáneamente contra los detentadores del poder y de la riqueza, a fin de expropiarlos por medio de leyes votadas por políticos que vivan de sus sufragios.

Quizás en las sociedades futuras el individuo se desligará completamente de los intereses generales de su país para ocuparse únicamente de los de su colectividad. Un código moral universal sería entonces imposible, y en tal caso no existirían sino numerosos pequeños códigos adaptados a las necesidades de cada grupo.

Acabamos de demostrar que la necesidad constituye uno de los mayores factores de la moral social, pero muchos otros hay junto a ella que, aun siendo menos importantes, ejercen también su acción.

En las sociedades animales, la moral permanece exclusivamente hija de las necesidades, mientras que en el hombre intervienen ciertas influencias debidas a su imaginación y a asociaciones erróneas de fenómenos sin relación que le conduce hacia costumbres que ninguna necesidad justifica. No proporcionaba, por ejemplo, ninguna utilidad social el quemar, durante algunos siglos, a los individuos de quienes se suponía haber hecho pacto con el diablo, o inmolarse niños sobre los altares de Moloch. El hombre no ha vivido jamás sin un cortejo de ilusiones, que han influenciado grandemente su conducta. Es consecuencia de que la moral no es hija sólo de las necesidades sociales, sino también de nuestras ilusiones.

## CAPÍTULO V

### LOS FACTORES REALES DE LA MORAL INDIVIDUAL

1. Génesis de la moral individual. Papel del carácter.—
2. La moralidad primitiva.—3. Papel de la utilidad en la formación de la moral individual.—4. Papel de lo inconsciente.—5. El sentimiento de honor como expresión definitiva de la moral individual.

#### 1. Génesis de la moral individual. Papel del carácter.

Siendo los códigos encargados de proteger la moral colectiva resultado de las necesidades de la existencia en común, no tienen, ya lo hemos visto, que ocuparse de la moral individual.

Diversos factores independientes de las obligaciones sociales contribuyen a formar la moral personal. Entre los más importantes figura el carácter que el hombre trae al nacer. Muchas cualidades morales, como la bondad, la dulzura, la honestidad, etc., constituyen una herencia ancestral muy difícil de adquirir artificialmente. «De un padre



virtuoso nacen niños virtuosos—escribía Horacio—; por raza, los toros y los corceles están vigorosos, y el águila guerrera no engendra jamás la tímida paloma.» Se define frecuentemente el carácter: «el conjunto de disposiciones intelectuales y afectivas del individuo». Tal definición es poco aceptable porque no separa la inteligencia del carácter.

Este último pertenece, en efecto, al dominio de lo afectivo. Está constituido por un conjunto de sentimientos traídos al nacer. Si la inteligencia hace pensar, el carácter hace obrar. El papel de éste se muestra, pues, preponderante en la conducta (1) y, por consecuencia, en la moral individual. Pero en razón de su fijeza es muy difícil

(1) Son, sobre todo, los hombres de acción los que han comprendido mejor la diferencia entre la inteligencia y el carácter:

«Cuando el carácter domina al espíritu—escribía el general Marmont—y el espíritu tiene cierta potencia, se camina hacia un fin determinado y se tiene la fortuna de alcanzarlo. Cuando el espíritu domina al carácter, se cambia sin cesar de opiniones, de proyectos, de dirección, porque una vasta inteligencia considera a cada instante las cuestiones bajo un nuevo aspecto. Si la fuerza de la voluntad no viene a protegerla contra esos cambios, se fluctúa entre diversos caminos, no se toma ninguno con firmeza y, lo que es peor en lugar de aproximarse hacia el fin, una marcha incierta nos aleja frecuentemente de él y nos extravía.» (*Del espíritu de las instituciones militares*, por el general Marmont.)

obrar profundamente sobre él. Esta observación ha sido ya hecha por los más célebres moralistas.

«¿Puede la moral—escribe Schopenhauer—hacer de un hombre de corazón duro un hombre misericordioso y a la vez justo y caritativo?» Ciertamente que no: las diferencias de carácter son innatas e inmutables. El malo tiene su maldad de nacimiento, como la serpiente tiene sus dientes y sus bolsas con veneno. Tanto el uno como la otra no pueden desprenderse de ellos.»

La opinión del célebre pensador fué igualmente profesada por los más grandes filósofos de la antigüedad. Platón decía: «La virtud no es ni un fruto natural ni un efecto de la educación; pero cuando un hombre tiene la dicha de poseerla es sin reflexión, por un favor divino.» Sócrates y Aristóteles aseguran también «que no está en nuestro poder ser virtuoso o despreciable. Los caracteres parecen ser lo que ellos son por natura: que si nosotros somos justos, prudentes, etc., es desde nuestro nacimiento».

Creo difícil sustentar otra opinión. Puede observarse, sin embargo, que existe una categoría de individuos, probablemente la más numerosa, que no ha sido tenida en cuenta por estos filósofos. Es la inmensa multitud citada más arriba de los caracteres neutros que no tienen fuertes disposiciones ni para el bien ni para el mal, y que se dejan orientar fácilmente.

Los seres con carácter enérgico reaccionan contra las variaciones del medio y su mentalidad



conserva cierta fijeza; pero los que acabamos de llamar neutros poseen aptitudes tan inestables, que sufren todas las influencias exteriores. Su personalidad varia sin cesar.

El mismo fenómeno se observa en los pueblos cuya alma no está bastante fijada para que el carácter nacional venga a limitar las oscilaciones creadas por las circunstancias.

Es evidente que ningún método podrá transformar individuos neutros en héroes, pero una educación apropiada es susceptible de proporcionarles, al menos, un bosquejo de armadura moral que les sostendrá un poco en la vida.

En los caracteres fuertes, la educación desarrollará las cualidades naturales. A los débiles les dará solamente un poco de la energía que les falta. Los seres exteriorizan muy raramente el máximo de lo que podrían proporcionar. Ellos encierran posibilidades de acción desconocidas por ellos mismos y que la educación o las circunstancias hacen surgir. Napoleón ha mostrado la altura a que puede llegar el heroísmo de los hombres cuando se les sabe entusiasmar.

Sin duda el medio social obra sobre las disposiciones individuales, como consecuencia de la consideración unida a la práctica de ciertas virtudes y del menosprecio que acompaña a ciertos actos; pero esas influencias triunfarán difícilmente de las inclinaciones naturales. Ellas no obrarán más que sobre las naturalezas neutras, sobre esos caracteres amorfos que se dan indiferentemente al mal o

al bien, según el camino en que las circunstancias le coloquen.

La acción del carácter sobre la moral de los individuos se manifiesta también en la de los pueblos. Es sabido que aparte de rasgos distintivos especiales a ciertas naturalezas, existen disposiciones generales justamente consideradas como caracteres de raza. Tales la tenacidad de los ingleses, la movilidad de los franceses y el orgullo de los españoles. Variando esos caracteres generales de un pueblo a otro, dictarán una conducta diferente aun en circunstancias idénticas. Ellos engendrarán por consecuencia morales diversas, aunque los principios consignados en los libros sean en todos los mismos.

Semejantes consideraciones serán suficientes para probar que las enseñanzas teóricas de la moral deben permanecer frecuentemente impotentes para vencer las disposiciones naturales; ¿qué podrían ellas, por ejemplo, contra el egoísmo, la ligereza, la pereza y la lujuria del negro?

El medio social, muy fuerte para crear una moral colectiva mantenida por los códigos, ejerce, según veremos, una acción harto débil sobre la moral individual.

Sólo el poder de la opinión le impide ser mala. La admiración general hacia ciertas cualidades las desenvuelve en los individuos que las poseen un poco.

Las luchas guerreras y la estimación profesada a causa del valor, fueron por el mismo mecanismo



generatrices de diversas cualidades individuales: espíritu de iniciativa, sacrificio del interés personal a los de la comunidad y muchos otros aún. Las pacifistas, gimiendo contra las guerras y considerando el pasado como una fase de barbarie, no sospechan que los combatos feroces de los antiguos, las matanzas sin piedad de las primeras edades, han creado ciertas cualidades de iniciativa, de resistencia, de tenacidad, de audacia, utilizadas por los hombres modernos en sus empresas científicas, industriales y comerciales. Un pacifismo ancestral sólo hubiera engendrado egoísmo, sobre los cuales no hubiera podido edificarse ninguna gran civilización.

## 2. La moral individual primitiva.

La moral individual no se forma en un día. Deriva, como la moral colectiva, de un largo pasado y varía con el estado de la civilización.

En los comienzos de la humanidad debió ser muy rudimentaria. Hasta la época cantada por Homero apenas existía. Era precisa una extraña ceguera para considerar al glorioso poeta como un moralista. Todos sus guerreros están dominados por codicias inmediatas y se muestran constantemente furiosos. Jamás se les vió retroceder ante las perfidias, las violencias y los crímenes. Ellos practicaban, sin embargo, las virtudes necesarias a las condiciones de su existencia, tales

como el valor, el amor al suelo natal y a la familia, la hospitalidad y el temor a los dioses.

El defecto principal de los guerreros homéricos, así como también del resto de todos los primitivos, fué mostrarse exageradamente impulsivos, es decir, incapaces de resistir a las sugerencias instintivas del momento.

La utilidad del dominio de sí mismo aparece demasiado evidente, para no haber sido siempre muy estimada, aunque pocos hombres hayan, antes como hoy, poseído la fuerza de practicarla. Los griegos de Homero, aunque no ejerciendo casi ese dominio de sí mismos, reconocían perfectamente su valor. Minerva, queriendo agradar a Ulises, a quien encontró en Ithaque, le dijo: «Tú eres siempre ese jefe prudente dueño de los movimientos de su propia alma».

Si esa virtud moral se generalizó muy lentamente en la mayor parte de los pueblos, fué, lo repito, extremadamente apreciada en todos ellos. Los romanos en la antigüedad, los ingleses de nuestros días, estuvieron de acuerdo para repetir con Horacio: «Es mejor reinar sobre su propia alma que reinar bajo el dominio de ella en la Libia y la España».

La moral de los dioses de Homero no sobrepasaba la de los humanos. Ellos se mostraban egoístas, vengativos y ávidos de placer. Esa moralidad era, naturalmente, la de su época.

Se les considera como muy sensibles a las ofrendas. La Odisea nos dice que Ulises consumía una



gran parte de su tiempo en sacrificios. Platón, que estimaba bastante poco las divinidades paganas, les reprochaba el dejarse corromper fácilmente por presentes. Sus sucesores pudieron comprobar que los creyentes de todas las edades y de todos los cultos no emplearon jamás otros procedimientos para conciliarse la protección de los dueños del cielo. Cuando el hombre es inmoral, los dioses lo son igualmente.

### 3. Papel de la utilidad en la génesis de la moral individual.

Las consideraciones que acabamos de hacer conducen a examinar sumariamente el papel de la utilidad tan frecuentemente invocada en la génesis de la moral.

Decir de la moral social que se funda sobre la utilidad, parece un *truismo*, porque es evidentemente útil al individuo respetar las leyes, puesto que infringiéndolas se expone a castigos. Pero pretender que la moral individual pueda tener la misma base utilitaria, nos parece un error.

La moral llamada utilitaria, enseñada ya en tiempos de Sócrates, recomienda al individuo ser virtuoso a causa de las ventajas que la virtud proporciona o las penas que evita. Es poco más o menos eso lo que opinan los antiguos filósofos ingleses y los modernos pragmatistas. «Lo justo—escribe W. James—consiste sencillamente en lo que es ventajoso para nuestra conducta. Yo llamo venta-

joso poco más o menos a eso; no importa cómo».

Según esa definición, lo justo consistiría en lo que es ventajoso, es decir, en lo útil; pero ¿quién juzgará lo que es ventajoso? ¿El individuo o la sociedad?

El robo, el asesinato, etc., se consideran muy ventajosos por los criminales que encuentran un provecho en ellos. La sociedad prohíbe esos actos, porque los considera desventajosos para ella.

Estando el individuo subordinado a la sociedad, sólo ella, evidentemente, podrá establecer un criterio. Y entonces la utilidad será sencillamente la obediencia a las prescripciones sociales, lo que, por otra parte, no ha sido nunca discutido.

Pero en materia de moral individual la presión social desaparece, y si el individuo toma por su única guía su utilidad, poseerá una moral muy pobre, o, mejor, no tendrá ninguna. En vano se dirá que debe practicar la virtud, porque es útil a la felicidad. Cada uno sabe que la virtud no da siempre la felicidad, y hasta constituye frecuentemente una lucha contra la felicidad.

El criterio de la utilidad pura engendra fácilmente un estrecho egoísmo, y no podría crear ninguna moral sólida. No es tomando como guía la moral individual como tantos hombres han sacrificado su tiempo, su fortuna y frecuentemente su vida por nobles causas, aclarado los campos inexplorados del pensamiento, abordando empresas peligrosas, salvado de la muerte a sus semejantes, exponiéndose a perecer ellos mismos, etc.



Puede decirse, en honor de la humanidad, que la utilidad, es decir, el egoísmo, no ha sido nunca su principal factor de conducta.

Es fácil, pues, comprender que el utilitarismo ha sido siempre para ciertos filósofos, Kant especialmente, «la negación de la moral».

El lado débil de las morales religiosas, es precisamente el no poseer como móvil más que la utilidad. ¿Qué de más utilidad para un individuo que ganar el cielo y evitar el infierno? La sola diferencia que separa la moral utilitaria de los filósofos, de la de los teólogos, es que la primera coloca el cielo aquí abajo, y la segunda en una vida futura.

#### **4. Papel de lo inconsciente en la creación de la moral individual.**

La moral de los primeros hombres es, según hemos dicho, muy rudimentaria. El bien consistía en matar a su enemigo, y el mal en ser muerto por él.

Con las necesidades que trajo la existencia en común, ciertas reglas necesarias al interés general se impusieron, y la moral social se perfeccionó lentamente. Los códigos civiles y religiosos tuvieron éxito en fijarla por medio de severas reprensiones, cuya acción inhibitoria, repetida durante siglos, hizo la observancia de las reglas sociales cada vez más inconsciente, y, por consecuencia, cada vez más fácil.

Los grandes progresos del hombre social, aque-

llos sin los cuales jamás se hubiera elevado a la civilización, resultaron precisamente de substituir por una moral inconsciente, aceptada sin esfuerzo, otra moral consciente que sólo con castigos muy duros llegaba a hacerse respetar.

Justa para la moral social tal evolución, lo es también para la moral social, que no se halla constituida sino después de haber pasado a lo inconsciente. Siendo ese inconsciente nuestro verdadero dominador, importa formarlo por una conveniente educación. La disciplina interna, aceptada sin esfuerzo, acaba entonces por reemplazar a la disciplina externa impuesta.

Muy superior a las sugerencias de ciertos métodos racionales modernos, la experiencia ha demostrado desde hace mucho tiempo por qué mecanismo llega a establecerse la disciplina inconsciente.

El principio de su formación es el mismo que el que preside a la formación de todas las artes y de todos los oficios, donde lo inconsciente juega un papel preponderante. No consiste en aprender teóricamente lo que se debe hacer, sino en hacerlo. El acto a ejecutar es repetido hasta que, automatizado por lo inconsciente, se realice sin esfuerzo. El pianista adquiere así la práctica de su arte; el militar, el manejo de sus armas.

Los observadores no experimentados se rien de las minucias, consideradas como superfluas por su corto razonamiento, que figuran en la educación del soldado. ¿Por qué en el cuartel o sobre el te-



reno esos movimientos acompasados ejecutados en un orden determinado? ¿Por qué la marcha con paso cadencioso? ¿Por qué la obligación de colocar cada objeto del equipo de manera invariable, etc.? Todas esas maniobras, inútiles en apariencia, tienen como resultado final inculcar en el hombre hábitos de precisión, de corrección, de método, que la repetición hará pasar a su inconsciencia, y que obtenidos primero con esfuerzo, lo serán bien pronto sin él (1).

Los principios que anteceden pueden resumirse diciendo que toda moral individual o social constituye primero una tortura, un mandato que no se soporta fácilmente hasta que se hace inconsciente. Sólo cuando se crea esa disciplina inconsciente es cuando el hombre deja de ser juguete de sus

(1) Las siguientes líneas, que yo extracto de la decimaquinta edición de mi *Psicología de la educación*, harán comprender mejor la utilidad del principio que acabo de exponer.

En un notabilísimo estudio publicado por el periódico inglés *The naval and military Gazette* de 8 de mayo de 1909, el autor se expresa así: «No se ha dado nunca mejor definición de la educación que la expuesta por Gustavo Le Bon. La educación es el arte de hacer pasar lo consciente a inconsciente. Los jefes del Estado Mayor General inglés han aceptado ese principio como la base fundamental del establecimiento de una unidad de doctrina y de acción en la educación militar de que estábamos tan necesitados».

El autor de esas líneas muestra muy bien la aplica-

impulsos, y puede decirse verdaderamente dueño de sí mismo. El anarquista, creyéndose libre porque rechaza todo mandato y obedece simplemente a sus impulsos, no tiene realmente más libertad que la que tiene la hoja del árbol, arrastrada en remolinos por el viento.

### 5. El sentimiento del honor como expresión definitiva de la moral individual.

Cualesquiera que sean los factores de la moral individual, su expresión definitiva se traduce muy claramente por lo que es conocido con el nombre de sentimiento del honor.

Puede definirse: una necesidad de dignidad personal que nos hace omitir ciertos actos y cumplir otros aun contrarios a nuestros intereses, con el único fin de conservar la propia estimación y la de nuestros semejantes.

Una de las características de los actos cumplidos en nombre del honor, es la de que muy frecuentemente permanecen independientes de las

ción de nuestros principios en las nuevas instrucciones del Estado Mayor inglés. Este ha comprendido que el instinto, y no la razón, hacen obrar en el campo de batalla; de donde la necesidad de transformar lo racional en instintivo, por una educación especial. De lo inconsciente surgen las decisiones rápidas. La habilidad y la unidad de doctrina deben, por una educación apropiada, hacerse instintivas. No se podría decir mejor,



prescripciones del Código. El sentimiento del honor se halla mantenido simplemente por la obligación moral. Una vez fijado en las almas, llega a ser mucho más poderoso que las amenazas de las leyes. En materia de honor es donde en verdad se puede hablar de imperativo categórico.

La opinión constituye un gran sostén del honor; pero puede ser demasiado fuerte para hacer obrar fuera de toda esperanza de aprobación, y hasta cuando el acto realizado ha de ser seguramente ignorado.

El sentimiento del honor varía mucho con las razas. Mientras que entre los japoneses, por ejemplo, el honor militar se halla muy desarrollado y el honor comercial muy poco, se observa lo contrario entre los chinos. El honor comercial está tan desarrollado en estos últimos, que los banqueros americanos, no obstante ser tan desconfiados, les prestan dinero sin ninguna garantía, seguros de que si el prestatario muere antes del vencimiento, su familia, y en caso de necesidad los amigos, devolverán la cantidad prestada.

El sentimiento del honor, fuertemente desarrollado en ese pueblo, basta para crearle una moral muy firme. El Japón proporciona un excelente ejemplo de ello. He aquí cómo el profesor Kaneto describe el *Bushido*, verdadero código moral del Japón:

«El *Bushido* no enseña ninguna revelación del más allá, ni se vanagloria de ningún fundador. Su acción suprema reside en un sentimiento inna-

to de vergüenza para todo lo que es malo, y de honor para todo lo que es bueno. Nuestro primer deber es el de ser dueños de nosotros mismos. La conciencia es el solo criterio del bien o del mal. El valor es la suprema virtud. La audacia y la fortaleza son los deberes del hombre. La rectitud o la justicia es inseparable del verdadero valor, y la benevolencia es el atributo que pone el sello al espíritu noble.»

Tal descripción no bastaría de modo alguno para mostrar el poder de ese código. Es tan grande ese poder, que los individuos que creen su honor ofendido, aun no estándolo por nada, no dudan en suicidarse. Yo he oído a japoneses, no obstante, muy instruidos, sostener que el capitán de un barco mercante tomado por un acorazado estaba deshonorado si no se suicidaba.

El honor, que nosotros acabamos de ver cómo se transforma con los pueblos, varía igualmente según las clases y las profesiones. El soldado, el magistrado, el banquero, el médico, tienen cada uno su honor especial, que no se atreverían a violar. Muchos individuos no poseen otra moral que el honor del grupo a que pertenecen.

Si de esas generalidades queremos descender a los casos particulares, no bastaría para ello un libro voluminoso. Las guías clásicas de teología moral que sirven de regla al clero, tales como la de San Alfonso de Liguori, constituyen voluminosas compilaciones. Son, por otra parte, sólo casos de delicadeza, hechos célebres por las famosas



*Provinciales* de Pascal. Casi no ofrecen interés más que para los confesores encargados de calmar los espíritus enfermizos de viejas devotas.

Esos casuistas emplean, por otra parte, métodos de razonamiento verdaderamente muy especiales.

«Los teólogos distinguen—escribe M. Bayet—el *tutorismo* absoluto o rigorismo, que exige para que se pueda adoptar una opinión que ésta sea absolutamente cierta; el laxismo, que se contenta con que sea ligeramente probable; el *tutorismo* mitigado, que exige que sea muy probable; el probabilismo, que quiere que sea más probable que la opinión contraria; el equiprobabilismo, que quiere que sea tan probable, y el simple probabilismo, que exige solamente que sea verdaderamente y sólidamente probable, y no menos probable que la opinión contraria. San Alfonso es probabilista o equiprobabilista. La *Teología de Clermont* es probabilista. Admite que en caso de conflicto se pueda seguir la opinión menos cierta.»

Tales citas bastarán para mostrar que la moral fundada sobre la teología no es mucho más sólida que la edificada sobre la razón. La moral no queda constituida, insisto aún, más que cuando, llegada a ser inconsciente y, por consecuencia, instintiva, se halla fuera de la esfera del razonamiento. Sólo entonces es cuando se practica sin esfuerzo.

## LIBRO III

### EL CICLO DE LAS CERTEZAS INTELECTUALES. — LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### LOS FILÓSOFOS RACIONALISTAS

1. Las concepciones de la verdad en los filósofos racionalistas de la antigüedad.—2. Las concepciones de la verdad en los filósofos racionalistas modernos.

#### 1. Las concepciones de la verdad en los filósofos racionalistas de la antigüedad.

Las ideas emitidas por los filósofos sobre la noción de la verdad son poco numerosas. Desde hace tres mil años no hicieron frecuentemente otra cosa que repetir las mismas teorías. El resumen de sus concepciones lo muestra fácilmente.



Puede parecer temerario querer exponer en algunas páginas la historia de los diversos sistemas filosóficos; pero si su arquitectura es con frecuencia complicada, los principios formulados son siempre muy breves. Esos sistemas son comparables a los templos gigantescos de la India, que constan de una serie de inmensos recintos concéntricos. En el medio se encuentra un pequeñísimo santuario que alberga la imagen del Dios temible. Los grandes recintos que le rodean no sirven más que para envolver en prestigio a la divinidad.

Despreciando los recintos que sirven de ornamentos a los templos del pensamiento filosófico, pocas páginas nos han de ser necesarias para explicar las concepciones que de la verdad se han formado en el curso de las edades.

Varios siglos antes de Jesucristo, Heráclito de Epheso enseñaba que los fenómenos se presentan en una sucesión perpetua (1), un eterno transformarse.

Para él las cosas no son, se forman constantemente. Es lo mismo que más tarde había de repetir Hegel y otros filósofos contemporáneos.

Anaximandro sostenía que todos los seres proceden de animales más antiguos, por sucesivas

(1) La célebre cita de Heráclito *παντα ῥεει* (todo corre) resume bien su pensamiento; pero yo no he podido encontrarla entre los fragmentos que nos han quedado de ese filósofo.

transformaciones. La actual teoría de la evolución no enseña otra cosa.

Parménides declaraba que nosotros no conocemos la realidad, sino solamente apariencias. Protagoras decía: «Lo que el hombre llama verdad es siempre su verdad, es decir, el aspecto bajo el cual las cosas se le aparecen. Fuera de esa concepción personal, no existe ninguna verdad.» Kant no hizo otra cosa que desenvolver esas proposiciones.

Demócrito creía, como más tarde Leibniz, que nada existe en nuestra inteligencia que no haya estado antes en nuestros sentidos. La realidad se encuentra así constituida para cada individuo sólo por lo que sus sentidos le revelan.

Los pensadores modernos añadieron evidentemente importantes desarrollos a los principios que preceden, pero sin modificar las ideas fundamentales. Hasta es extraordinario que, privado del curso de la experiencia, el espíritu humano haya podido llegar tan lejos.

## **2. Las concepciones de la verdad de los filósofos racionalistas modernos.**

Nuestra clasificación de las distintas clases de lógica permite presentir que las concepciones de los grandes filósofos sobre la verdad, tuvieron dos fuentes distintas: una, racional; otra, afectiva y mística.

Las teorías racionales reinaron desde el Renaci-



miento hasta el siglo xix. Los sistemas, faltos de origen intelectual, acabaron por ser completamente abandonados. Reaparecen en nuestros días, como luego veremos, pero bajo nombres diversos, el de *intuicionismo* especialmente.

Esa división en filosofías racionalistas y no racionalistas, no tiene, sin embargo, nada de absoluta. Las más racionalistas contienen muchos elementos místicos. La de Kant está saturada de ellos. En cuanto a los intuicionistas modernos, su intuición se compone frecuentemente de razonamientos muy sutiles.

Dejando a un lado la distinción entre las diversas fuentes de las filosofías formuladas desde el Renacimiento, vamos a examinar brevemente las concepciones de sus principales representantes.

Bacon, Descartes y Kant pueden ser citados entre los filósofos racionalistas que más influencia han tenido en el pensamiento de los hombres, pero ellos obraron mucho más por sus métodos que por verdades formuladas.

Bacon comenzó la reacción contra el principio de autoridad de los antiguos, y por consecuencia contra toda la filosofía de la Edad Media, que se limitaba a repetir las teorías de Aristóteles. Mostró que observar es más instructivo que comentar libros, y enseñó la desconfianza de las ideas *a priori*, tales como atribuir intenciones a la naturaleza e imaginar, por ejemplo, que si el sol alumbraba es porque fué creado ex profeso para darnos luz. Recomienda también no pasar demasiado rá-

pidamente de lo particular a lo general. En cuanto a la Metafísica, que según él se mueve siempre en el mismo círculo, el gran filósofo la relega al dominio de la fe, de donde, además, no ha salido nunca.

Esa antipatía de Bacon para con la metafísica se generalizó muy pronto en Inglaterra, y ha continuado hasta nuestros días. Repitiendo una opinión antigua, recordada anteriormente, Hobbes decía que las cosas nos son conocidas sólo por las sensaciones. Lo que no es sensible, alma, Dios, etcétera, no puede existir, según él, sino solamente ser creído. El espíritu humano consiste en un compuesto de sensaciones, y para pensar, nosotros asociamos sensaciones, es decir, ilusiones que en nosotros deja el mundo exterior por medio de nuestros sentidos. El universo real permanecerá eternamente desconocido. Las ideas son producto de la sensación, sacadas de él. La moral tiene por base la utilidad.

Esas breves indicaciones muestran que las grandes líneas de filosofía moderna comenzaban ya a dibujarse claramente. Descartes fué en el siglo xvii su más ilustre representante. Ejerció una influencia considerable, más aún por su método que por su filosofía. Su racionalismo, según el cual nosotros debemos creer sólo lo que es evidente, le debía haber hecho rechazar lo milagroso y lo misterioso, que él trata, sin embargo, de justificar. El eminente filósofo trabajó mucho por defender la creencia en el Creador y su bondad. Sus pruebas



de la existencia de Dios, fundadas sobre la idea de un ser perfecto e infinito y sobre la necesidad de una causa primera, parecerían hoy bastante débiles.

El lado místico de la filosofía de Descartes justifica lo que decíamos anteriormente sobre sistemas considerados como puramente racionalistas, aun conteniendo muchos elementos místicos.

Las partes místicas de la filosofía de Descartes no son, por otra parte, las únicas hoy admisibles. La creencia de ese filósofo en el automatismo de los animales, sus ideas sobre la libertad, su clasificación de las pasiones, su confusión del pensamiento con la voluntad, etc., no son defendibles.

Su teoría de la evidencia como criterio de la certeza, no podría sostenerse por más tiempo. La claridad de una idea en nada garantiza su verdad.

En los tiempos de Descartes, en que la tradición reinaba como dueña, varias de sus ideas fueron muy atrevidas. Ellas llevaron, en efecto, a desechár por completo el principio de autoridad entonces soberano. Descartes fué así el padre de la duda y del racionalismo moderno.

Poco importa que, como ha hecho notar Faguet, se haya mostrado infiel a su método al tomar las sugerencias de su imaginación por evidencias de su razón. Se ha dicho justamente: «Que después de haber comenzado por dudar de todo, acabó por creerlo todo». Eso es cierto, pero él dudó, y en una época en que la teología no admitía la duda, representaba un progreso enorme y cuya impor-

tancia, nosotros que tenemos el pensamiento libre del yugo de la autoridad religiosa, difícilmente podemos comprender.

La importancia del papel de Descartes se ve claramente al observar cómo sus sucesores continuaron caminando por la vía ampliamente abierta por él.

Kant representa el más ilustre de entre ellos. Ya hemos dicho que no fué el primero en revelarnos la relatividad de nuestros conocimientos. Su originalidad consistió en haberla demostrado con una lógica superior a la de sus antecesores. Jamás se había demostrado con tanta energía el que nuestras más importantes concepciones, las de espacio y tiempo especialmente, están condicionadas por las formas del entendimiento. El mundo que nosotros conocemos se crea en nuestro pensamiento. Pasar los datos de la experiencia sistematizados por medio del entendimiento, es imposible. El hombre no concebirá jamás la naturaleza más que según las impresiones que reciba de ella, transformadas por su espíritu (1).

(1) He aquí un resumen de la filosofía de Kant, hecho por un profesor de filosofía, M. Lachelier:

«Kant ha establecido en su obra capital:

»1.º Que el mundo que nosotros conocemos, es decir, el mundo exterior o naturaleza, y el mundo interior de nuestra conciencia no son más que sistemas de fenómenos, es decir, de cosas que nos aparecen y de cosas que existen en ella misma.

»2.º Que las formas gracias a las cuales esos fenó-



Si Kant se hubiera detenido en la doctrina formulada en su *Crítica de la Razón Pura*, hubiera sido un perfecto racionalista. Pero el célebre pensador había heredado, como todos los hombres de su tiempo, una mentalidad mística, a la que había de dar satisfacción. Ella le condujo a escribir la *Crítica de la Razón Práctica*. Esta obra contribuye a probar que en el mismo espíritu pueden suponerse, como yo he demostrado antes, formas de lógica muy diferentes, la lógica racional y la lógica mística especialmente. En esta circunstancia, habían de engendrar teorías completamente contradictorias.

menos se hacen representables, es decir, el *espacio* y el *tiempo*, tienen su origen en nosotros mismos, y que es el espíritu el que los impone a la materia que los sentidos nos proporcionan.

»3.º Que las leyes (Categorías) gracias a las cuales esos fenómenos, después de haberse hecho representables, se hacen capaces de ser pensados, la ley de causalidad, por ejemplo, tienen igualmente su origen *a priori* en nuestro espíritu. Es nuestro *entendimiento* quien obliga a los fenómenos que se sucedan en el tiempo a someterse al orden regular de la causalidad. Gracias a esas leyes es posible expresar las relaciones de los fenómenos en verdades universales y necesarias.

»4.º Finalmente, después de haber establecido de esta manera la posibilidad de una ciencia de los fenómenos, Kant demuestra en la parte más importante de la *Crítica*, en la *Dialéctica Transcendental*, la imposibilidad de un conocimiento dogmático de lo que es fenómeno.»

En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant abandona el racionalismo y hace obra de teólogo. Diserta sobre el fundamento de la moral, suponiéndonos libres, sencillamente porque esa libertad es necesaria para poder elegir el bien o el mal. La recompensa y el castigo son indispensables, según él, y como no siempre se dan en este mundo, es preciso que tengan realidad en otro. Nuestra alma es, pues, inmortal para que pueda someterse al juicio de un ser justiciero.

Esa necesidad de las recompensas y los castigos es para Kant una prueba indiscutible de la existencia de Dios.

Esas concepciones místicas, ya recordadas en otro capítulo, no tienen hoy muchos defensores. Sólo los teólogos pueden sostener que Dios debe existir para que el mundo sea moral.

Los sucesores de Kant se alistaron más aún en el campo racionalista, aunque permaneciendo generalmente deístas. Buscaron también sacar consecuencias prácticas de su filosofía. Hegel afirmaba que el hombre acabará por substituir en él la voluntad general a la voluntad particular. Para ser más fuertes los grandes estados deben anexionarse los pequeños. Los éxitos guerreros de un pueblo prueban su superioridad. El grado de su fuerza determina su derecho. La guerra, según ese filósofo, será eterna.

Sus ideas, como ya se sabe, influyeron mucho en la política alemana y también las teorías de sus sucesores. Schopenhauer consideraba el mun-



do como un teatro de matanza, pero su natural pasivo le movía a enseñar el renunciamiento y el apartamiento. Nietzsche, su discípulo, profesa, al contrario, una moral de violencia, y llama a la antigua moral cristiana de renunciamiento, de que es partidario Schopenhauer, una moral de esclavo. En él, la poesía mística y la filosofía se confunden.

Los filósofos que acabamos de citar estuvieron, como puede verse frecuentemente, animados de tendencias místicas, pero emplearon siempre argumentos racionalistas.

Esa marcha constante hacia el racionalismo tuvo por consecuencia el hacer prevalecer las interpretaciones puramente intelectuales, sin tener en cuenta elementos místicos y afectivos inherentes a nuestra naturaleza. Voltaire, Diderot, Holbach, Helvetius, Condillac y todos los filósofos del siglo XVIII, permanecieron exclusivamente racionalistas. Rousseau fué uno de los raros escritores que constituían excepciones.

Como se sabe, las teorías racionalistas condujeron en el momento de la revolución a la tentativa de reconstruir la sociedad sobre una base nueva.

No obstante los fracasos de ese ensayo, la filosofía racionalista dominó aún la mayor parte del siglo XIX. Comte, Taine, Renan, compartieron la confianza de sus predecesores en las luces de la razón.

Pero a medida que se desarrollaba el desorden

manifiesto del racionalismo filosófico para los más importantes elementos de nuestra naturaleza, aparecía mejor su impotencia para interpretar algunas cuestiones psicológicas. Ese fué el origen de la expansión de las filosofías llamadas anti-intelectuales, cuyo estudio vamos a abordar en seguida.



## CAPÍTULO II

### LAS FILOSOFÍAS INTUICIONISTAS

1. Las antiguas filosofías sentimentales y místicas.—
2. El renacimiento del intuicionismo.—
3. Las dos formas de la intuición. La intuición afectiva y la intuición individual.

#### **1. Las antiguas filosofías sentimentales y místicas.**

La filosofía no tuvo siempre por base la razón. Como la teología, se apoyó durante mucho tiempo sobre elementos afectivos y místicos. El intuicionismo moderno no aporta al mundo nada nuevo.

La oposición entre la intuición y la razón preocupó ya a los pensadores en tiempo de Sócrates. Este demostró el papel de lo que más tarde había de llamarse lo inconsciente, mostrando a los artistas y a los poetas inspirados, no por la sabiduría, sino por un fuego muy semejante al de los adivinos, que les hace decir cosas que ellos no comprenden.

Esta teoría, expuesta por Platón en su apología de Sócrates, es muy parecida a la moderna teoría de la intuición. Algunos pensadores, entre ellos el matemático Cardan y el médico Paracelso, la abrazaron en la Edad Media. De igual manera que muchos filósofos actuales, ellos consideraron la intuición como superior a la razón.

De hecho el sentimiento y la razón, que expresan necesidades diferentes del espíritu, tuvieron siempre sus defensores. El sentimiento fué preferido por los poetas y los artistas; la razón, por los sabios. Los primeros viven, sobre todo, en el dominio de la creencia; los segundos, en el conocimiento.

Con los progresos de las ciencias, la filosofía acabó, especialmente desde Descartes, por hacerse, ya lo he dicho antes, casi exclusivamente racionalista. Substituyendo cada vez más la experiencia y la observación a la autoridad y rechazando todo lo que era teología y creencia, la razón amplió considerablemente los horizontes del conocimiento. Considerado como de orden inferior el dominio de los sentimientos, se veía abandonado a los literatos y a los poetas. El antagonismo aparecía completo entre el mundo de la creencia y el del conocimiento. Vistos los resultados obtenidos por la ciencia, era preciso doblegarse ante ella. Pero los grandes filósofos racionalistas, aunque muy respetados, no habían sido nunca populares. Literatos y artistas pensaban con razón que no podían darles inspiración ninguna.



El racionalismo duró, no obstante su insuficiencia, hasta el día en que se entrevió la posibilidad de una reacción contra él. La más importante quizás fué iniciada por J. J. Rousseau, sin casi él darse cuenta de ello. Pretendiendo apoyar su filosofía sobre elementos racionales, no le dió, en realidad, más que sostenes afectivos y místicos.

Esa confusión fué causa de su éxito. El célebre escritor no se hizo popular por sus discursos filosóficos, por otra parte muy débiles, sino por exaltaciones sentimentales, discursos sobre la vuelta a la naturaleza y delirios humanitarios. Fué el padre del lirismo romántico y un poco también del intuicionismo actual. Su filosofía, o al menos sus novelas, ejercieron una gran influencia hasta en la política, y si no cambiaron, como se ha dicho, la manera de sentir de muchos hombres, expresaron, exaltándolos, los sentimientos de su época.

Rousseau, más que nadie, preparó el estado de espíritu de donde había de surgir la Revolución. Sólo después de haber pasado por el entusiasmo sentimental, cayó ésta en la ferocidad.

Los políticos que celebraron recientemente la memoria de ese filósofo, no tuvieron acierto para probar que se pudo aprender algo en sus libros. La riqueza de estilo encubre en ellos un formidable amontonamiento de ilusiones, de banalidades y de errores. Su obra bastaría para justificar la desconfianza que manifiestan a veces los racionalistas contra la intuición sentimental.

Si las circunstancias históricas en medio de las cuales apareció Rousseau no le hubieran hecho tan popular, dudo que jamás se hubiera pensado en clasificarle entre los filósofos. Pero cuando un hombre o una doctrina responden a las necesidades sentimentales de una época, pronto se encuentran espíritus ingeniosos para fabricar con ella una filosofía.

Así es como, según M. Boutroux, de las obras de Rousseau se puede deducir, sin artificio, una verdadera filosofía de verdadera consistencia y unidad.

¿En qué consiste esa «verdadera filosofía»? El sabio académico que la ha descubierto va a decirnoslo: «Esa filosofía no es un sistema estático, sino la historia teórica y mística de la humanidad. Rousseau distingue en esa historia tres fases principales, que pueden simbólicamente caracterizarse por estas palabras: inocencia, pecado y redención.»

Siendo esa doctrina la de los cristianos desde hace dos mil años, parece muy difícil que se la pueda calificar de nueva filosofía. Se sabe, además, hasta qué punto las elucubraciones sentimentales de Rousseau sobre el estado de naturaleza fueron desmentidas por los descubrimientos de la antropología moderna.

¿Cómo, además, admitir con M. Boutroux que «la influencia prodigiosa de los escritos de Rousseau prueba bastante el valor de sus doctrinas»? Si el éxito fuera el criterio del valor de una doc-



trina, podría decirse que el éxito inmenso del Corán estableció el valor de su contenido. Dudo bastante, además, que muchos sabios acepten la historia de la humanidad que hace Rousseau, según la resume M. Boutroux.

«Se reduce a estos tres momentos: 1.º, estado de naturaleza o régimen del instinto; 2.º, estado social o de corrupción, caracterizado por la sumisión del sentimiento a la inteligencia; 3.º, estado político y moral o regeneración; es el restablecimiento del orden natural en las condiciones, en ciertos aspectos indelebles y provechosas, que siguen a la caída; es la subordinación de la inteligencia al sentimiento, el cual, después de la caída, no es simplemente el instinto, sino que ha llegado a ser propiamente lo que se llama el corazón.»

Algunos escritores, muy pocos, continuaron después de Rousseau ensalzando la superioridad de la intuición sobre la razón. Schopenhauer, por ejemplo, gran defensor de la intuición, juzgaba las verdades del sentimiento más cercanas de la realidad que las verdades racionales.

Siendo eterno el conflicto entre la razón y el sentimiento, no hay por qué asombrarse de ver de tiempo en tiempo a la filosofía sentimental lanzarse contra la filosofía racionalista.

Una de las fases más acentuadas de la lucha es esta a la que hoy asistimos, y que vamos a estudiar ahora.

## 2. El renacimiento del intuicionismo.

El intuicionismo moderno representa una reacción muy clara contra el racionalismo, o, por ser más exacto, contra la impotencia del racionalismo. La antigua filosofía no pudo, en efecto, traspasar ciertos límites, ni explicar ninguno de los problemas de nuestro destino.

No habiendo ni el racionalismo de Descartes, el escepticismo de Kant, el estrecho positivismo de Comte, la eterna ironía de Renán, proyectado ninguna luz sobre ciertos fenómenos de la vida y del sentimiento, era permitido pensar, con Pascal, que «el último paso dado por la razón es conocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan».

¿Sobre qué elementos, pues, fundar una filosofía? ¿Cómo responder a los anhelos indestructibles ante los cuales la ciencia permanecía muda?

Diversos descubrimientos recientes hicieron esperar que el dominio de la intuición, ya tan explorado, no había, sin embargo, producido todavía todos sus secretos. La biología y la patología penetraron un poco en el terreno de lo inconsciente, y por consecuencia, en la vida intuitiva. Cada día se entreveían más en esta última las fuentes profundas de nuestros sentimientos y de la vida consciente. La inconsciencia afectiva no tenía, seguramente, la claridad de la consciencia intelectual; pero, sin embargo, la dominaba, por-



que las inspiraciones de la razón germinan frecuentemente en el fondo de lo inconsciente.

Lo inconsciente, lo subconsciente, como se llama hoy, semeja un modo de actividad mental, de la que proceden todas las otras. Constituye la fuente misma, tanto de la vida orgánica, como de la actividad psíquica, y se encuentra, por consecuencia, en la base de los diversos problemas filosóficos. De él derivan los elementos del carácter que constituyen la personalidad. Representa una especie de estanque nutrido por el pensamiento de todos nuestros antepasados, en el cual el alma consciente bebe constantemente. Los hombres se diferencian sobre todo por él. El civilizado no se distingue del salvaje sino gracias a la superioridad de su alma inconsciente. Lo inconsciente podría ser definido como la condensación del alma de los antepasados.

Su estudio, apenas comenzado, se ha abordado por medio de diversos métodos.

La patología nerviosa, al examinar los desdoblamientos de la personalidad y la disociación de los elementos psíquicos, ha permitido aclarar un poco esa región tanto tiempo y tan profundamente ignorada.

Todas las filosofías derivadas de su estudio permanecen forzosamente aún muy incompletas, y actualmente es todavía muy difícil afirmar lo que podrá derivarse de ella algún día.

El representante más eminente del intuicionismo moderno es M. Bergson.

«Cuando se va de lo físico a lo vital y a lo psíquico—dice—, el conocimiento se hace cada vez menos preciso, y entonces interviene la intuición.»

Según él, la Naturaleza nos habría dado la inteligencia para la vida y no para la explicación de las cosas, y nosotros sobrepasamos ese fin tratando de interpretarlas. El mundo material de la ciencia es estático y sin duración, mientras que el mundo de la vida y el del alma se continúan en una perpetua sucesión, según la antigua imagen de Heráclito:

«Percibir significa inmovilizar.» Las cosas para M. Bergson suceden como si el nudo luminoso llamado inteligencia estuviera rodeado de una especie de nebulosidad, donde se elaboraran fuerzas desconocidas.

Esta concepción de la movilidad de las cosas había sido ya adoptada por filósofos antiguos, discípulos de Demócrito y de Protágoras. Ellos consideraban también que las cosas fijas lo son sólo artificialmente, y que, en realidad, constituyen un momento de una vida continua.

M. Bergson establece muy justamente una profunda separación entre el instinto y la inteligencia. Yo no he cesado de considerar, en mis distintas obras, al inexplicable instinto con la vida, de la que es una forma, como uno de los grandes obstáculos impuestos de la filosofía y de la ciencia. En el camino del conocimiento levanta una infranqueable muralla, que ninguna investigación ha podido salvar.



No soy de los que reprochan a la nueva teoría intuicionista su imprecisión. En materia de filosofía es útil no fijar demasiado los contornos, a fin de permitir interpretaciones susceptibles de discusión. Una filosofía demasiado clara viene pronto a dar una filosofía muerta. Los dioses constituidos dejan pronto de serlo.

Hasta aquí he usado varias veces la palabra intuición, pero sin intentar definirla. He aquí la explicación que de ella da M. Bergson:

«Se llama intuición esa especie de simpatía intelectual por la que nos introducimos en el interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único, y por consecuencia, de inexplicable.»

Pero ¿cómo transportarse así hasta el seno de los objetos? He aquí lo que hubiera debido decir.

M. Bergson no se contenta con la busca de las relaciones de las cosas. El eminente filósofo quiere profundizar las realidades y penetrar en lo absoluto. Siendo la inteligencia incapaz de ello, quiere alcanzarlo por la intuición, que sería una nueva fuente de conocimientos. Sin embargo, gracias a la inteligencia, como cree ese enemigo del intelectualismo haber establecido sus principios.

¿Podemos nosotros, en verdad, tener la esperanza de obtener por la intuición la revelación de las nuevas verdades, cuando hasta hoy no ha descubierto ninguna? M. Bergson, a quien verbalmente hice esta objeción, me respondió, y con razón, «que antes de Galileo se hubiera podido dirigir igual reproche al método experimental,

acusándole de no haber producido nada tampoco».

La teoría de la intuición permanece en la categoría de las hipótesis, que quizás sean fecundas algún día, pero que hasta hoy no lo han sido. Continuemos, pues, explorando el mundo de la intuición inconsciente, sin olvidar, sin embargo, que la humanidad no realizó sus progresos sino después de haberse evadido de ella. Sólo la razón, y no la intuición, llega a dominar la Naturaleza.

Si el sentimiento, el instinto y todo lo que pertenece al dominio de la intuición constituyen poderosos motores de la voluntad, son también guías peligrosos cuando la razón no los domina. Desconfiemos siempre un poco de esas fuerzas irracionales que hoy se intentan divinizar.

Cualesquiera que sean las objeciones que puedan hacerse a las teorías de M. Bergson, debemos reconocer que ha intentado un vigoroso esfuerzo para sacar la filosofía del círculo en que se movía en vano desde tanto tiempo. El pensamiento moderno se ha orientado así por él hacia problemas que el pesado racionalismo universitario se esfuerza sin cesar por arrojar en la sombra, no obstante ser el objeto de las preocupaciones de la humanidad desde sus orígenes, y seguirán, sin duda, siéndolo hasta su última hora.

M. Bergson ha llegado en el momento preciso en que la filosofía, cansada de chocar siempre contra el mismo muro, renunciaba ya a crear inútiles sistemas. Ese pensador eminente ha hecho renacer en el corazón de los hombres, ávidos de



fe, las esperanzas, que parecían haber perdido definitivamente. Él les permite esperar la supervivencia del alma. Él les dice que este mundo no es un inmenso engranaje de fuerzas ciegas, y que la inteligencia no representa la sola fórmula del conocimiento. Les dice, además, que el hombre posee, con un poco de libre albedrío, medios de insinuarse en lo incognoscible, y que no debe considerarse la presa resignada de los poderes fatales que la empujan en las tinieblas sin límites. Asegurando todas esas cosas, el ilustre filósofo se ha limitado quizás a resucitar antiguas ilusiones, pero las ha despertado de manera que pudieran entenderse, y en el momento preciso en que ellas podían preparar los elementos de una nueva religión, cuya necesidad experimentaban muchos hombres.

### **3. Las dos formas de la intuición: La intuición afectiva y la intuición intelectual.**

Queriendo separar la intuición de la inteligencia y hacerla derivar del sentimiento puro, los filósofos intuicionistas actuales cometen, creo yo, una confusión que me parece necesario aclarar.

Como es sabido, ellos oponen la intuición a la inteligencia y traducen esa tendencia con el nombre de filosofía anti-intelectualista. Yo no encuentro justificada esa separación. Sin duda, el dominio de la inteligencia es distinto del del sentimiento,

pero la intuición reina lo mismo en el primero que en el segundo.

Existen, a mi modo de ver, dos formas de la intuición por completo diferentes: 1.<sup>a</sup>, la intuición intelectual; 2.<sup>a</sup>, la intuición de origen afectivo.

La intuición intelectual determina el nacimiento de esas ideas espontáneas, a veces geniales, madres de los grandes descubrimientos, que iluminan en ciertos momentos el pensamiento del sabio. Un Galileo, un Newton, un Poincaré, fueron intuicionistas intelectuales. Este último lo ha proclamado él mismo.

Las intuiciones intelectuales difieren de las intuiciones sentimentales, en que las primeras pertenecen al mundo de las ideas y las segundas al de los sentimientos. La intuición de origen afectivo o místico se traduce por impulsos inconscientes que guían a la mayor parte de los seres y contra las cuales, hasta en los espíritus superiores, la razón lucha con tanta dificultad. Los niños, las mujeres, los primitivos, los salvajes, los locos, no salen casi del dominio de las intuiciones inconscientes, de origen afectivo o místico.

Siendo las intuiciones intelectuales el privilegio de un pequeño número de hombres, mientras que las intuiciones de origen afectivo o místico se encuentran en todos, se comprende fácilmente por qué las filosofías con base sentimental son siempre populares. Cada cual ve allí la justificación de impulsos que la antigua razón y la vieja moral se esforzaban por refrenar.



El intuicionismo sentimental es frecuentemente uno de esos términos complicados cuyo nombre varía según las épocas. El romántico de tiempos pasados se inspiró en la misma filosofía intuitiva que los sindicalistas revolucionarios o los nihilistas de hoy.

La intuición sentimental puede ser útil cuando no traspasa ciertos límites, pero una sociedad que no tuviera otra guía volvería rápidamente a la barbarie ancestral.

Si se miran las consecuencias del progreso de esos dos órdenes de intuición, afectiva e intelectual, se advierte pronto cómo la marcha ascendente de la civilización tiende al desenvolvimiento de la última y a la disminución de la primera. El papel de la educación es favorecer el desenvolvimiento de la intuición intelectual, el de los Códigos civiles y religiosos, refrenar las intuiciones de origen afectivo, vestigios siempre vivos de la animalidad primitiva. El ideal sería mantener en equilibrio esas dos formas de intuición. «El espíritu—dice Pascal—tiene su orden, que consiste en el principio y la demostración; el corazón tiene otro distinto.»

La breve exposición que precede no puede pretender evidentemente ser la reconstrucción de una historia de la filosofía, sino marcar solamente la evolución de las ideas que ella ha dejado en el pensamiento humano, y mostrar brevemente cómo fué concebida por los distintos filósofos la noción de verdad.

### CAPÍTULO III

#### LA EVOLUCIÓN UTILITARIA DE LA FILOSOFÍA. EL PRAGMATISMO

1. La filosofía pragmatista.—2. El papel del instinto en la filosofía pragmatista.

#### 1. La filosofía pragmatista.

La filosofía utilitaria, a la que se ha dado el nombre de pragmatismo (1), no se propone buscar la verdad de las cosas, sino su utilidad. Una ficción útil es considerada como una verdad. La noción de verdad pasa a ser, pues, sinónima de la de utilidad.

(1) El término pragmatismo parece muy antiguo. Ya fué utilizado por Kant: «Kant—escribe M. Goblot—llama creencia pragmática a una creencia imposible de justificar por razones especulativas, y que se admiten, no obstante, al menos provisionalmente, a título de principio de acción con vistas a un fin determinado. El valor de tal principio se decidirá según el éxito o el fracaso de la empresa.»



El pragmatismo ha sido formulado desde hace mucho tiempo por los sofistas griegos, especialmente por Protágoras, citado ya en un capítulo anterior.

Para ese discípulo de Heráclito la verdad representa simplemente la idea que nosotros nos formamos de las cosas; ninguna verdad existe fuera de nosotros. Lo que nosotros llamamos verdad es sencillamente nuestra verdad. No existen verdades absolutas, sino solamente opiniones individuales, consideradas como verdades por el que las cree. La realidad no está fija, sino en movimiento, y nosotros no la apreciamos más que por sensaciones, variables según cada individuo.

Para Protágoras no existe ningún criterio de verdad. La verdad no se prueba, se persuade. Este filósofo no confunde nunca, sin embargo, la verdad y la utilidad; las distingue, pero considera que se puede elegir las opiniones más útiles. La justicia debe estar fundada sobre la utilidad y no sobre la verdad.

Los pragmatistas modernos casi no se alejan de su antecesor Protágoras. Para ellos no hay ni verdad ni error, sino solamente resultados prácticos. El principal apóstol de esta doctrina, William James, escribe:

«La verdad de una idea no depende más que de sus efectos... No hay necesidad de acogerse a las verdades concretas sino cuando sea provechoso hacerlo... Una idea es verdadera en tanto que nosotros tenemos un vital interés en creerla así.»

En términos poco diferentes, Nietzsche había formulado proposiciones análogas.

«La falsedad de un juicio—dice—no es para nosotros una objeción contra ese juicio... Se trata de saber en qué medida ese juicio acelera y conserva la vida, mantiene y hasta desarrolla la especie. Y por principio nos inclinamos a pretender que aun los juicios más falsos son para nosotros los más indispensables, que el hombre no podría existir sin el curso forzado de los valores lógicos, sin una falsificación constante del mundo por el número. Pretender renunciar a juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Confesar que la mentira es una condición vital es ciertamente oponerse de manera peligrosa a las evaluaciones habituales; bastaría a una filosofía atreverse a ello para situarse más allá del bien y del mal.»

Para el pragmatista la solución de los problemas religiosos y morales parece fácil. Las religiones son verdaderas si hacen al hombre dichoso. La ilusión útil debe ser considerada como una verdad. La fe es necesaria. La duda de Hamlet no conduce más que a la inacción.

Se ve que los pragmatistas razonan exactamente como si dependiera de la voluntad del hombre elegir sus creencias. La psicología enseña justamente lo contrario.

El pragmatista consecuente con sus principios será, pues, creyente o incrédulo, materialista o espiritualista, virtuoso o vicioso, según su interés



personal. Tal concepción es, evidentemente, poco recomendable.

Si en lugar de considerar el pragmatismo desde el punto de vista individual se le estudia desde el punto de vista social, puede decirse que ha constituido la más antigua filosofía de la humanidad. Desde que algunas docenas de hombres se agruparon para formar una tribu, se vieron obligados a tomar la utilidad como ley de su asociación y, por consecuencia, a practicar la filosofía pragmática. Tiene W. James aún más razón de lo que él cree, al definir el pragmatismo como una cosa muy vieja con un nombre nuevo. Los libros de derecho consuetudinario, de donde proceden todos los códigos, pueden ser considerados como verdaderos tratados de pragmatismo.

Pero si el pragmatismo es la base necesaria de la moral social, no podría, sin peligro, constituir también la de la moral individual. La utilidad se confunde fácilmente con el interés personal. M. Bourdeau ha dicho muy justamente que el pragmatismo es «una filosofía de comerciantes, financieros y agentes de Bolsa». Un ejército compuesto de soldados pragmatistas no sería nunca temible para sus enemigos.

## **2. Papel del instinto en la filosofía pragmática.**

Hemos tenido necesidad de simplificar las teorías del pragmatismo para mostrar claramente los

puntos principales de la doctrina y sus consecuencias.

El pragmatismo comprende, en realidad, ideas diversas cuya exposición sería muy larga. Muchos de sus discípulos no la juzgan sólo un empirismo utilitario, sino un método de adquisición del conocimiento. A ese respecto, sin embargo, ellos varían mucho. De una manera general, en lugar de considerar la verdad como independiente de nosotros, la suponen creada por nuestras necesidades con fragmentos de lo real, elegidos según su utilidad.

Esta concepción es evidentemente defendible, puesto que nosotros no hacemos otra cosa que arrancar de la realidad nociones accesibles a los sentidos y a los instrumentos que los completan.

Pero si las voluntades nacidas de nuestras necesidades dirigen nuestras experiencias, no ejercen ninguna influencia sobre las verdades que esas experiencias hacen surgir y que a veces son muy contrarias a nuestros deseos. Aunque las verdades así comprobadas pueden no estar de acuerdo con nuestras necesidades, es preciso aceptarlas. El sabio en sus indagaciones se parece un poco a los magos de las viejas leyendas, que sabían evocar las sombras, pero que eran incapaces de someterlas a su voluntad cuando se aparecían.

El pragmatismo, desdeñoso con las ideas racionales sin utilidad práctica, es, como todas las filosofías intuicionistas, muy deferente para con el



instinto y la intuición, a las que juzga casi como sinónimas.

«El instinto—escribe uno de los más eminentes defensores de esas doctrinas—es un hecho, un dato preciso y positivo. Cualesquiera que sean sus orígenes, representa la tendencia y el interés de la especie. *Seguirlo es evidentemente el primer deber de aquel que desee, como la razón manda, marchar con la Naturaleza.*»

Me parece que la razón manda, precisamente, lo contrario. Los progresos de la civilización consistieron en hacer que el hombre sometiera los impulsos de su instinto, dominara sus reflejos, como diría un fisiólogo. El hombre moderno no posee más que excesivas tendencias a dejarse dominar por los instintos de salvajismo ancestral, difícilmente refrenados por medio de las barreras sociales, que por otra parte son cada día más estériles.

Entre los aspectos nocivos del pragmatismo se puede citar aún su notoria antipatía hacia todas las investigaciones teóricas.

«El pragmatismo—escribe W. James—se separa de la abstracción... para volverse hacia el pensamiento concreto o adecuado, hacia los hechos, hacia la acción eficaz.»

Ocuparse de los hechos concretos, de la acción eficaz, es en verdad muy prudente; pero si esa conducta se hiciera universal la humanidad habría de renunciar a todo progreso. Son las especulaciones sin interés práctico las que dieron origen a los más grandes descubrimientos.

Mucho antes que los modernos pragmatistas ya Augusto Comte había formulado consejos análogos sobre la dirección práctica que había que dar a los estudios científicos. Hasta quería que un areópago de sabios prohibiera las investigaciones inútiles, tales como el estudio de la composición química de los astros, considerada como imposible. Si ese areópago hubiera actuado, no se hubiera descubierto el análisis espectral, que precisamente vino a revelar la composición química del sol y de todos los astros. Es cosa frecuente que persiguiendo quimeras, han sido realizados los más útiles descubrimientos. Sin las investigaciones de los alquimistas sobre la piedra filosofal, la química moderna no hubiera nacido. Sin las aventuradas especulaciones de Maxwell, la telegrafía sin hilos permanecería desconocida.

En cuanto una filosofía nueva adquiere difusión se intenta aplicarla a las cuestiones que apasionan los espíritus. El pragmatismo escapó tanto menos a esa ley cuanto que su noción de utilidad, considerada como sinónima de verdad, permite justificar las peores doctrinas. Nosotros lo hemos visto, en efecto, utilizado por el sindicalismo revolucionario, imposible de defender de manera racional.

En todo tiempo, además, los políticos, habituados a confundir la verdad con la utilidad, se mostraron fieles sectarios del pragmatismo. Robespierre empleó en un discurso una de las fórmulas más simpáticas a los pragmatistas modernos. Después de haber mostrado cierto desdén para con las



hipótesis filosóficas, añadió: «A los ojos del legislador, todo lo que es útil al mundo y bueno en la práctica es verdad» (1).

El juicio emitido sobre el pragmatismo en las páginas precedentes, permanece independiente de los pueblos y del lugar en que han nacido. Pueden justificarse algunas partes de esa doctrina considerando que ha sido desarrollada principalmente entre americanos utilitarios que, disponiendo de poco tiempo que perder en discusiones, no querían retener de los principios más que sus aspectos utilizables en la vida diaria. Mirado por ese lado, el pragmatismo aparece como una doctrina perfectamente adaptada a las necesidades de los Estados Unidos. Tuvo el gran mérito de contribuir a fortalecer en ellos la paz religiosa. Colocándose en este último punto de vista, puede, de grado, suscribirse el siguiente juicio emitido por el historiador Ferrero: «El pragmatismo americano es, ante todo, una doctrina conciliadora. Quiere dar a los hombres el medio de conciliar las ideas y las doctrinas contrarias, probando que todas las ideas, hasta las que parecen excluirse, pueden ayudarnos a hacernos más fuertes, más sabios y mejores. ¿A qué, pues, entonces luchar por el triunfo de una en detrimento de la otra, en vez de dejar a los hombres que saquen libremente de cada una

(1) Información hecha en nombre del Comité de Salud pública por Maximiliano Robespierre. Sesión del 18 Floreal, año II. Impreso por orden de la Convención.

todo el bien que ella puede dar? Los que conozcan la América del Norte dirán que si hay alguna doctrina verdaderamente americana, es ésta.»

Con este capítulo termina el estudio de las concepciones religiosas y filosóficas sucesivamente consideradas por el espíritu humano como verdades. Después de haber visto a las religiones exteriorizar bajo forma de divinidades nuestras necesidades, nuestros sueños y nuestras esperanzas, hemos comprobado que las filosofías vivieron, sobre todo, de negaciones, sin construir nada duradero. Pretenden actualmente divinizar, unas la intuición, otras la utilidad; pero esos ídolos nuevos poseen muy poca fuerza y prestigio para imponerse por mucho tiempo.

Al lado de las religiones antiguas y de las filosofías modernas que se proponen transformar en verdades las ilusiones nacidas de nuestros deseos, la ciencia ha edificado lentamente verdades independientes de esos deseos. Pronto estudiaremos su génesis.



## CAPÍTULO IV

### LAS IDEAS MODERNAS SOBRE EL VALOR DE LA FILOSOFÍA

1. Fundamentos psicológicos de la filosofía. Opinión de los sabios sobre ella.—2. Valor real de la filosofía. El espíritu filosófico.

#### **1. Fundamentos psicológicos de la filosofía. Opinión de los sabios sobre ella.**

Las verdades religiosas que hemos examinado poseían fuentes afectivas, místicas y colectivas, pero muy pocas fuentes racionales. Las concepciones filosóficas, cuyo estudio acabamos de terminar, son de origen exclusivamente racional y místico. Los elementos colectivos y afectivos no tuvieron más que una débil parte en su génesis.

La filosofía actual no es fácil de definir porque su sentido se transformó notablemente. Creía en otros tiempos poder explicar los fenómenos y de-

## LA VIDA DE LAS VERDADES

terminar sus causas primeras. Confundida a veces con la teología, fué separándose de ella progresivamente, y acabó por combatirla.

La mayor parte de los filósofos modernos pretendieron siempre fundarse sobre la ciencia, pero difirieron de ella por un punto fundamental. Siendo la filosofía la imaginación interpretada por medio de la razón, representa el máximo de lo que puede esta última sin el recurso de los métodos experimentales. La ciencia contiene también hipótesis creadas por la imaginación, pero las somete al control de la experiencia y de la observación.

Esa diferencia constituye uno de los motivos principales de la inferioridad de los filósofos sobre los sabios. Los primeros no tienen para observar el mundo más que el testimonio de sus sentidos, mientras que los segundos amplían los límites de sus sentidos con multitud de aparatos. Gracias a su empleo, las concepciones del universo sufren transformaciones que ninguna filosofía hubiera podido presentir. Las ideas sobre nuestro globo, considerado como centro del universo, fueron por completo cambiadas con el descubrimiento de instrumentos que mostraban a nuestro planeta como un astro ínfimo perdido en el espacio entre millones de ellos. Las teorías relativas a la creación fueron igualmente destruidas cuando la observación enseñó que los seres actuales derivan de especies anteriores por la acumulación de lentas modificaciones hereditarias.

Precisamente porque los datos de la filosofía no



pueden comprobarse por medio de la experiencia, es por lo que los elementos místicos entran frecuentemente en su formación. Los grandes filósofos racionalistas, Descartes, Kant y Augusto Comte, acabaron todos por caer en el misticismo. Las concepciones teológicas de la *Crítica de la razón práctica*, y más tarde la formación de una religión llamada positiva, son excelentes ejemplos de ello.

A causa de sus pobres medios de investigación, la filosofía se ve obligada, cada vez más, a ceder a la ciencia los problemas que ella antes pretendía resolver. Finalmente, su dominio se restringió casi exclusivamente a la metafísica pura.

Por esos diversos motivos, la filosofía, considerada antes como la primera de las ciencias, se juzga hoy por muchos espíritus muy secundariamente.

Un sabio presidente de la Academia de las Ciencias, Emilio Picard, ha resumido muy bien la opinión general de los sabios actuales sobre la filosofía, en los términos siguientes:

«Creo—dice—que raramente se encuentran entre los sabios dedicados a las ciencias de la naturaleza espíritus que se interesen algo por lo que es verdaderamente la filosofía... Las discusiones habidas en las escuelas filosóficas de todos los tiempos sobre lo real y sobre la verdad, parecen inútiles a los que observan y experimentan... El sabio desconfía de las críticas sutiles que jamás han conducido a descubrimientos efectivos... Tiene la impresión general de que el filósofo habla un len-

guaje distinto al suyo, y no se esfuerza por comprenderlo... La filosofía trata frecuentemente de cuestiones sin respuesta.»

Y en una carta que me dirigió a este propósito mi sabio amigo, confirmaba su opinión de este modo:

«Sospecho que será preciso reservar la palabra filosofía para los poemas y para las reflexiones metafísicas; éstas son plantas que no se cultivan en los laboratorios.»

Los mismos filósofos profesionales han acabado por emitir opiniones semejantes. Uno de los más célebres de entre ellos, W. James, escribe:

«Entrar en una clase de filosofía es entrar en relaciones con un mundo completamente distinto del que se ha dejado tras de sí en la calle. Esos dos mundos son tan distintos el uno del otro, que es absolutamente imposible pensar en el uno y en el otro al mismo tiempo... En el mundo donde el profesor os hace penetrar, todo es sencillo y claro, todo limpio, todo noble. No se encuentran en él nunca las contradicciones de la vida real. Ese mundo es de una arquitectura completamente clásica; los principios de la razón trazan en él las grandes líneas; las necesidades lógicas cimentan en él las diferentes partes... De hecho es, más que una realización, una descripción de nuestro mundo real, un proyecto muy hermoso que se eleva y le sobrepasa... No se adquiere allí ninguna explicación de nuestro universo concreto: en lugar de



explicarlo se le sustituye por algo que difiere de él en absoluto.»

Análogos apreciaciones sobre el débil valor de la filosofía se encuentran hasta en los mismos profesores encargados de enseñarla. Su indiferencia con respecto a ella es hoy absoluta. Yo remito a las personas que dudaren de esto a la curiosa encuesta hecha por M. Binet entre los profesores oficiales de la Universidad, para saber a qué escuela filosófica pertenecían y lo que ellos enseñaban.

La mayoría renuncia a defender ninguna doctrina. Pero como es preciso, no obstante, decir algo, y como los jefes de la Universidad se manifiestan en direcciones distintas, se limitan a citar las teorías que sustentan esos jefes. El intuicionismo y el pragmatismo utilitario parecen ser en el momento actual las doctrinas más aceptadas.

La indiferencia de los sabios y de los profesores para con los sistemas filosóficos está igualmente extendida entre el público instruido. Las antiguas elucubraciones sobre lo verdadero, lo bello, el bien, las facultades del alma, etc., les parecen despreciable palabrería que es preciso reservar a los teólogos.

Desprovistos de toda influencia, los filósofos oficiales continúan discutiendo en un lenguaje difuso cuestiones rebatidas desde más de veinte siglos sin añadirles ningún nuevo elemento. La obscuridad del lenguaje les es, por otra parte, ne-

cesaria para saborear un poco la vida del pensamiento (1).

La antigua filosofía se transforma hoy en un simple resumen de las generalidades de cada ciencia. Las tesis filosóficas sostenidas ante las Facultades van siendo, cada vez más, trabajos de ciencia pura.

(1) En filosofía, como en la mayor parte de las cosas, el estilo obscuro corresponde, casi siempre, a un pensamiento obscuro. Puede excepcionalmente suceder, sin embargo, que la obscuridad sea la consecuencia de la novedad de una doctrina. Explica esto muy juiciosamente M. Bergson en una carta que ha tenido a bien escribirme a este propósito, y de la que copio aquí un fragmento:

«En lo que respecta a las observaciones que usted hace en su última carta (y también en una carta anterior) sobre la claridad en materia de filosofía, he de decirle que una idea filosófica que se comprende desde el primer momento, es una idea que existía ya en los espíritus o que ha sido obtenida por un ensamblaje de ideas ya existentes. Exigir de un filósofo ese género de claridad, es suponer que todos los elementos de la verdad filosófica existen ya en nuestro espíritu y que la filosofía es incapaz de progreso. Creo, por el contrario, que la filosofía tiene enormes progresos que hacer, y siendo cada progreso verdadero la *creación* de ideas nuevas destinadas a vencer antiguas dificultades, exige necesariamente del lector un esfuerzo muy grande, y por eso mismo le da una impresión de obscuridad. Pero una vez que se ha entrado de lleno en esa nueva idea, entonces son las antiguas ideas las



Si nos atuviéramos únicamente a los juicios antes expuestos, el papel actual de la filosofía resultaría bien escaso. Vamos a mostrar, sin embargo, que su influencia, aunque mucho menor que antes, es todavía considerable.

## 2. Valor real de la filosofía.—El espíritu filosófico.

Acabo de resumir las opiniones de gran número de sabios y filósofos modernos sobre la filosofía. Fundadas en un punto de vista racional, cesan de serlo fuera de ese ciclo.

Hay que considerar, ante todo, que la filosofía respondió en otro tiempo a necesidades de expli-

que aparecen oscuras porque conducían a multitud de dificultades que la nueva (si es verdadera) es capaz de resolver. No hay una sola idea teórica importante, hoy clara, que no haya sido juzgada oscura en su origen. El valor de una idea filosófica no debe medirse por la facilidad con que se adquiera, sino por el mayor o menor poder de resolver los problemas y de aclararse progresivamente a sí misma.

«Las objeciones que se lanzan contra una doctrina filosófica a nombre de esa exigencia de claridad inmediata, tienen exactamente el mismo origen que las que a usted mismo se han opuesto en el campo físico: proceden del mismo principio de la creencia (muy natural a nuestro espíritu) de que poseemos toda la esencia de la verdad, y que toda novedad, para ser aceptable, debe no ser más que una variación sobre cualquiera de los temas ya conocidos.»

cación, que la ciencia no podía entonces satisfacer. Por eso fué durante mucho tiempo la religión de los espíritus cultivados.

Hasta la Edad Moderna, los filósofos fueron los únicos detentadores de algunas ideas que la ciencia no proporcionaba. Esas ideas eran muchas veces poco claras, pero su misma obscuridad motivó con frecuencia su éxito. Se ha dicho con razón que un principio, cuando llega a ser claro, deja de ser fecundo.

Los filósofos jugaron en la historia del pensamiento humano un papel algunas veces superior al de los artistas, de los literatos y de los poetas. Aristóteles dominó la enseñanza de la Edad Media. Descartes reinó sobre el siglo xvii. La acción de Kant fué tanta, que puede afirmarse justamente que «la mitad lo menos de la filosofía europea del siglo xix ha salido de él y con él se relaciona íntimamente».

Sus sucesores, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche y muchos otros, también ejercieron un ascendiente considerable. Únicamente ciertas teorías científicas como el transformismo, que mostraba la posibilidad de eliminar la idea de creación de la historia del mundo y desterrar la finalidad, tuvieron una repercusión más amplia.

Para apreciar exactamente el papel de la filosofía no hay que estudiarla sólo en el presente, sino también en un pasado próximo. Se comprueba entonces que su influencia se ha extendido a través de todos los dominios.



Ella ha proporcionado a las religiones y hasta a la política principios semirracionales, seguramente un poco imaginarios, pero que les eran útiles.

En nuestros días mismo la filosofía constituye un arsenal donde los políticos, que son los teólogos de los tiempos modernos, vienen a apoyarse. Algunas disertaciones de Carlos Marx sobre el proletariado y el socialismo, están impregnadas de las concepciones filosóficas de Hegel. Durante mucho tiempo los principios de Augusto Comte inspiraron el radicalismo. Los sindicalistas revolucionarios se apoyan en la filosofía de la intuición y el modernismo católico se fundamenta en el pragmatismo.

Aparte de esa influencia incontestable, pero derivada frecuentemente de ilusiones iguales a las de los teólogos, puede decirse que la filosofía ha proyectado claridades muy grandes sobre multitud de asuntos. Fué la primera en mostrar que, limitándose el conocimiento del mundo exterior a las interpretaciones de los sentidos, la realidad nos es inaccesible. Así se evidenció el aspecto relativo de las concepciones humanas.

«Son los filósofos—dice Nietzsche—los que han descubierto las causas, la sucesión, la finalidad, la relatividad, la precisión, el número, la ley, la libertad, la modalidad, el fin.»

Este periodo de descubrimientos filosóficos representa, por otra parte, una fase desaparecida. En la nueva era en que ha entrado, la filosofía no

podría proporcionar medios de explicación, sino simplemente de generalización.

No obstante, si su papel como agente de descubrimientos ha cesado, habrá al menos dejado un modo de pensar constitutivo de lo que puede llamarse el espíritu filosófico. Consiste en extraer lo general de lo particular y construir síntesis con los pequeños materiales acumulados por millares de investigadores.

La ciencia moderna tiene derecho a desdeniar a la filosofía, de la que se ha distanciado gracias a sus investigaciones, pero no podrá jamás pasarse sin espíritu filosófico. Sólo éste libra en cada época a los principios generales del polvo de los hechos de donde ellos emanan. Esos principios orientan luego—aunque de manera inconsciente muchas veces—las investigaciones de innumerables trabajadores. Cada generación se alimenta así con dos o tres principios tenidos por dogmas hasta el día en que son derribados.



## CAPÍTULO V

### LA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA DEL CONOCIMIENTO

1. La explicación científica de los fenómenos.—2. El conocimiento cualitativo de los fenómenos.—3. El paso de lo cualitativo a lo cuantitativo. Medida de las relaciones entre los fenómenos.—4. Papel de la experiencia y de la observación.—5. Los métodos científicos de razonamiento.

#### **1. La explicación científica de los fenómenos.**

Al penetrar en el ciclo del conocimiento científico de los fenómenos, vamos a abordar a un mundo completamente nuevo. Métodos de estudio, interpretaciones, resultados, todo va a cambiar. Veremos en fin al hombre, saliendo de sí mismo, adquirir un poder inmenso sobre la naturaleza que durante tantos siglos lo había estrechamente esclavizado.

Las certezas religiosas filosóficas y morales anteriormente estudiadas, eran personales. Fundadas

### LA VIDA DE LAS VERDADES

en nuestra adhesión, casi no poseían como sostenes más que elementos afectivos y místicos. Dependientes de las ideas del momento, seguían sus variaciones.

Los métodos científicos sustituyeron esas verdades personales por verdades impersonales de todos comprobables y que escapaban así a toda oposición. El control científico permite al espíritu humano pasar de lo subjetivo a lo objetivo.

La explicación de los fenómenos por los filósofos pertenece, como la de la ciencia, al ciclo de lo racional. Pero su razón al ejercerse sobre caminos del espíritu deducidos de observaciones que ninguna experiencia controlaba, sus concepciones fueron siempre subjetivas. Sólo la ciencia hizo penetrar al hombre en una esfera puramente objetiva cuya existencia había sido ignorada por la filosofía y la teología.

El conocimiento real del mundo no se inició sino con la adquisición de rigurosos métodos de observación y de experimentación. Los comienzos de esa evolución se remontan a la época del renacimiento. Los primeros estudios científicos de los fenómenos dieron un serio golpe a las explicaciones teológicas al mostrar que el mundo estaba regido por leyes fijas en las que jamás intervenía el capricho de las voluntades superiores.

El desarrollo progresivo de esta noción condujo a la ciencia a nuevas concepciones. Renunciando a obtener de esos dioses explicaciones que no le daban el hombre se agrupó cada vez más alrede-



dor de la ciencia, que llegó a ser considerada por muchos como un idolo del que se podía esperar lo todo.

Sin embargo, no hay que pedirle más que lo que ella puede dar. La ciencia presenta, en efecto el doble carácter un poco desconcertante de resolver problemas complicados y permanecer, sin embargo, impotente ante cuestiones aparentemente muy sencillas. Descubre el vapor y la electricidad, somete a nuestras necesidades las fuerzas de la naturaleza; pero todavía no puede decir por qué la bellota se hace encina, por qué la piedra abandonada en el aire cae, por qué la barra de lacre, frotada, atrae los cuerpos ligeros. El campo de la ciencia está lleno de interrogaciones que permanecen todavía sin respuesta.

Esa contradicción entre el extremo poder y la extrema impotencia queda desvanecida cuando se conocen los métodos de la ciencia, su fin, sus límites, en una palabra, el mecanismo de construcción del conocimiento.

## **2. El conocimiento cualitativo de los fenómenos.**

Todos los fenómenos cuyo conjunto constituye el universo, nos son revelados solamente por las impresiones que producen sobre nuestros sentidos. Estos están siempre interpuestos entre el universo real y nosotros.

Interpretando esas impresiones, la inteligencia

nos proporciona una imagen que se acepta como una copia fiel del mundo exterior, pero que en verdad no se le parece.

La verdadera naturaleza de las cosas no se nos escapa sólo porque el mundo exterior es conocido sólo a través de nuestros sentidos. Aun cuando éstos nos mostraran el universo real y el ruido no fuera una creación de nuestros oídos y la luz una consecuencia de la estructura de nuestra retina, nosotros no conoceríamos las cosas sino muy incompletamente todavía, ya que nuestros sentidos y los instrumentos que los amplifican nos revelan sólo mínimos fragmentos del mundo real. El ojo, por ejemplo, no percibe ni la décima parte del espectro luminoso; si pudiera distinguir las radiaciones emanadas de todos los seres vivos en razón de su temperatura, los vería claramente durante la noche. El ser que nosotros percibimos es una forma ficticia creada por nuestros sentidos. Si pudiéramos verle tal como realmente existe, rodeado del vapor de agua que exhala, de las radiaciones que su temperatura engendra ese mismo ser se nos aparecería bajo el aspecto de una nube de cambiantes contornos.

Como nuestros sentidos extraen solamente de la realidad sólo lo que les es accesible, las formas que pueden sacar de ella, son necesariamente muy ficticias. Nosotros construimos apariencias al establecer lo discontinuo en lo continuo, lo limitado en lo ilimitado. Si se admitiera que los contornos reales de un cuerpo no se fijan sino en el pun-



to en que ese cuerpo cesa de obrar, habría que decir que no se fijan nunca. El pedazo de metal que se tiene en la mano, obra por su atracción sobre los astros más lejanos y cambia radiaciones con ellos. No hay, pues, otros límites en el espacio que los asignados por la sensibilidad de nuestros sentidos o de nuestros instrumentos. Nosotros no fijamos esos límites en aquellos puntos en que el cuerpo ya no actúa, sino en el sitio en que deja de impresionar a nuestros imperfectos sentidos.

Los seres vivos crean, pues, o, si se quiere mejor, delimitan artificialmente los elementos del universo según sus posibilidades perceptivas.

Criaturas dotadas de otros sentidos tendrían del universo una idea muy diferente a la nuestra. Los sentidos de ciertos animales les permiten seguramente percibir cualidades por nosotros ignoradas. Algunos de entre ellos, en efecto, ven en la obscuridad; otros poseen el sentido de la orientación, el de la previsión del tiempo etc. Si tuvieran bastante inteligencia para intentar comunicarnos sus impresiones, no comprenderíamos de su lenguaje más que un ciego de nacimiento conoce los colores, ya que su lenguaje correspondería a cualidades desconocidas para nosotros.

La ciencia no tiene, por otra parte, que ocuparse de las realidades en sí mismas o *nómenos* de los filósofos, ni oponerlas a las apariencias, es decir, a los fenómenos revelados por nuestras sensaciones. Estas constituyen equivalentes accesibles de cosas inaccesibles. Como las imágenes creadas

por medio de nuestros sentidos, son casi idénticas para todos los seres contruidos sobre el mismo tipo, la ciencia puede considerarlas como realidades y construir con ellas su edificio. Si no alcanzamos la realidad, adquirimos de ella una imagen que es semejante para todos los seres contruidos como nosotros.

La ciencia no podría, finalmente, en sus investigaciones preocuparse de todas esas consideraciones. Poco le importa saber si el mundo, tal como nosotros lo percibimos, es real o irreal. Ella lo acepta como aparece y trata de adaptarse a él sin buscar qué ideas puedan tener de él un insecto, un habitante de Sirio u otro ser superior que poseyera otros sentidos. Nuestros conocimientos son a nuestra medida y no nos interesan sino porque están hechos a esa medida. Sabemos del universo lo que llegamos a descubrir de él, y como cada día descubrimos más cosas y las percibimos de manera más precisa, el edificio de nuestro conocimiento crece constantemente.

### **3. El tránsito de lo cualitativo a lo cuantitativo.—La medida de las relaciones entre los fenómenos.**

El verdadero conocimiento de los fenómenos se remonta sólo a la época en que la ciencia adquirió un lenguaje que expresaba las relaciones numéricas derivadas de toda apreciación personal.



La ciencia tuvo éxito cuando pasó de lo cualitativo a lo cuantitativo.

Una ciencia no queda constituida sino después de esa evolución. La psicología y la historia que no han podido todavía verificar esa evolución, permanecen vagas, imprecisas y sujetas a interpretaciones contradictorias.

La más sencilla observación muestra inmediatamente el abismo que separa en un fenómeno las valoraciones cualitativas de las cuantitativas. Decir que un cuerpo es pesado, frío o caliente es enunciar una impresión que puede variar con los individuos, o según el estado fisiológico de un mismo individuo. Traducir por una cifra el peso o la temperatura de ese cuerpo, es sustraer la observación a toda interpretación personal.

El sabio acrecienta su conocimiento del mundo o, más bien, de las relaciones entre las cosas, a fuerza de multiplicar sus medidas o las definiciones precisas que, en las ciencias biológicas, son algo equivalentes a las medidas. Prevé el curso de los astros, descubre la composición de éstos, lee en los restos de los seres su pasada historia y hace así inmensamente grande el ciclo de sus representaciones mentales, que tan mezquino era para los hombres que nos han precedido.

El fin esencial de la ciencia, el que ella persigue con más empeño, es, pues, establecer relaciones cuantitativas entre los fenómenos. El cuantitativo representa la edad de la sensación razonada; el cualitativo, el período del [oscuro] instinto. El

cuantitativo rige el universo y contiene su explicación.

#### 4. Papel de la experiencia y de la observación.

¿Cómo consigue la ciencia determinar las relaciones numéricas entre los fenómenos?

Llega a ello por medio de la observación y la experiencia, pero al precio de grandes dificultades, porque los fenómenos no son accesibles sino cuando se exteriorizan en movimiento, es decir, en cambios. El calor, la electricidad y todas las formas de la energía, se nos revelan únicamente gracias a los desplazamientos de las masas. Las cualidades que aprecian nuestros sentidos son siempre resultado de modificaciones materiales visibles u ocultas. Todos los instrumentos de medida: termómetros, galvanómetros, etc., muestran tales desplazamientos. Para conocer bien un fenómeno es preciso, pues, someterlo a experiencias capaces de hacerle producir movimientos.

Es muy posible, y hasta muy probable, que la Naturaleza contenga algo más que movimiento, y sin duda que no todos los fenómenos sean de origen cinético, pero la estructura de nuestros sentidos o de los instrumentos que los completan, nos impide conocer aquellos que no tengan tal origen.

La ciencia experimental se basa, pues, sobre medidas. Obtener esas medidas de modo preciso presenta tal dificultad, que ninguna magnitud fisi-



ca es conocida con rigurosa exactitud. Es imposible hallar dos metros iguales, y todo lo más que puede conseguirse es valuar a cambio de enorme trabajo en cuánto un metro difiere de otro, tomado como tipo. Todavía se ignora el peso exacto del kilogramo, a pesar de los repetidos esfuerzos hechos por varias generaciones de físicos desde hace un siglo (1).

La precisión en las medidas, que constituye uno de los principales fines de las ciencias, es, pues, muy difícil de conseguir. La precisión absoluta puede que no se obtenga nunca, ya que, como acabamos de decir, no se conoce con certeza el valor real de ninguna magnitud física o química. Sabemos solamente medir con cierta precisión el grado de nuestra imprecisión, es decir, indicar dentro de qué límites están comprendidos los errores.

Por incompleto que sea ese resultado, no se obtiene sino muy difícilmente. He aquí el por qué algunas ciencias fundamentales, como la astronomía, la física y la química, tardaron tanto tiempo en realizar sus progresos.

Las personas ajenas a la ciencia comprenden

(1) He aquí, según Chwolson, las cifras obtenidas por los principales físicos que han intentado establecer el peso del kilogramo, es decir, de un decímetro cúbico de agua:

999,847 gr., 999,890 gr., 999,978 gr., 999,955 gr.

Comparando la mayor con la menor de esas cifras se ve que la incertidumbre es aproximadamente de un decigramo.

con dificultad la importancia de tales medidas, y, sobre todo, la utilidad de los inciertos decimales a la busca de los cuales consagran los sabios tantos trabajos. Sólo los sabios tienen la evidencia de que los decimales, tan difícilmente accesibles, contienen los secretos de las cosas. Gracias a su examen profundo han sido descubiertos el argón y los diversos gases que le acompañan. Un progreso en las medidas es bien pronto seguido de importantes progresos científicos y hasta industriales. Toda la artillería moderna se ha transformado desde que la décima de milímetro ha llegado a ser una medida corriente en el calibrado de fusiles y cañones. Si en lugar de medir difícilmente la 1/10 de segundo de arco pudiéramos medir la cienmilésima, nuestra astronomía cambiaría completamente y descubriríamos las leyes de los movimientos de los astros lejanos supuestos inmóviles en el espacio a causa de los antiguos procedimientos de medida, cuando se desplazan con una inmensa velocidad. Si la balanza hubiera podido revelar la cienmilésima de milímetro, la desmaterialización de la materia sería conocida desde hace mucho tiempo.

El termómetro, fundado en los cambios de volumen de la materia provocados por el calor, no revela sino difícilmente la centésima de grado. El descubrimiento de otro instrumento, el bolómetro, basado en la resistencia eléctrica de los metales bajo la acción de la temperatura, permitió medir la cienmillonésima de grado y mostrarnos, además, que el espectro solar es mucho más extenso



de lo que se suponía. Esta observación tendrá sin duda una gran influencia sobre nuestros conocimientos meteorológicos, tan rudimentarios todavía.

Cada orden de fenómenos posee un reactivo que permite su comprobación y su medida. El descubrimiento de un reactivo sensible a gran distancia a las ondas etéreas, que acompañan a toda descarga eléctrica, hizo posible la telegrafía sin hilos. Las fuerzas de la Naturaleza son quizás excesivamente numerosas, pero para conocerlas es preciso ante todo descubrir sus reactivos.

### 5. Los métodos científicos de razonamiento.

No puede hacerse ningún razonamiento útil sin apoyarlo en hechos imaginarios o reales. Nada puede crearse por el razonamiento puro. El pensamiento que se apoya en sí mismo, sin materiales venidos de fuera, permanece siendo una especulación vacía. Una noción abstracta, desprovista de soporte concreto, ni siquiera puede ser concebida.

El razonamiento sirve, sobre todo, para interpretar las observaciones hechas por los sentidos. Sus dos formas esenciales son, como se sabe, la inducción y la deducción. La inducción generaliza el caso particular y saca de él conclusiones generales. La deducción concluye de lo general a lo particular. El espíritu humano oscila siempre entre la inducción y la deducción.

La generalización es una operación intelectual normal, que se produce hasta en los seres más primitivos. Las representaciones mentales de un caso particular tienden siempre a generalizarse y a engendrar consecuencias. Lo mismo el espíritu inferior que el cerebro superior, generalizan. El segundo difiere del primero en que sabe verificar el valor de sus generalizaciones. Puede afirmarse de la generalización que, según el uso que de ella se haga, constituye la facultad más alta o la más baja del espíritu humano.

Cualesquiera que sean los métodos de razonamiento, nuestras adquisiciones van siempre de lo conocido a lo desconocido. Lo desconocido no es perceptible sino a través de lo conocido.

Estando todos los fenómenos de la Naturaleza en estrecha dependencia recíproca, muchos factores pueden contribuir a la producción de cada uno de ellos.

Según esto, importa saber determinar el papel real o aparente de esos diversos factores, y sobre todo, su grado de importancia. Eso es lo que permite el método comparativo, del que Claudio Bernard hizo tan juicioso uso en sus investigaciones. Consiste en repetir una experiencia, cuando ésta parece depender de varias condiciones, haciendo variar a su vez cada una de esas condiciones. Tal método, extremadamente fecundo, aunque frecuentemente olvidado, se aplica lo mismo a las cuestiones industriales que a los problemas científicos. El sabio ingeniero americano Taylor trans-



formó la industria del acero consagrando veinticinco años de investigaciones a determinar la influencia de los diversos factores que pueden intervenir en el trabajo de los metales. Después de haber descubierto una docena de variables independientes, hacía variar una sola de ellas cada vez en el curso de sus experiencias.

Siendo innumerables las relaciones de las cosas entre sí, nuestras observaciones, y, por consecuencia, nuestras explicaciones de los fenómenos, no pueden jamás ser completas. Un astro, por ejemplo, no sigue exactamente la marcha que la teoría le asigna; un cuerpo no cae por completo verticalmente. Quedan, pues, en cada explicación residuos cuyo origen debe investigar una ciencia más adelantada. La interpretación de esos residuos condujo siempre a algún descubrimiento. Estudiando las causas de las pequeñas perturbaciones inexplicadas de un planeta, Leverrier descubrió la existencia de un astro desconocido, que llamó Neptuno. Buscando los orígenes de las pequeñísimas diferencias percibidas en la composición del aire, el ilustre Ramsay pudo comprobar la presencia en la atmósfera del argón y otros gases hasta entonces ignorados.

Según se ve por las notas anteriores, la interpretación es aún mucho más difícil que la simple observación. No es nunca hija del azar, sino sólo de largas reflexiones. Muchos hechos científicos cuya interpretación se ignoraba, fueron luego muy fecundos desde que se comprendió su significa-

ción. La descarga de cuerpos electrizados por medio de chispas, fué conocida durante cerca de un siglo, sin que nadie supusiera que la explicación de ese hecho pudiera—como yo lo he señalado antes—conducir a la teoría de la desmaterialización de la materia, antes considerada como eterna.

Constituyendo todos nuestros conocimientos sencillas relaciones frecuentemente puestas en evidencia por comparaciones, la analogía ofrece en la investigación un guía precioso. Ella incita a relacionar fenómenos más o menos semejantes y a buscar sus semejanzas y diferencias. Reconocer las analogías ocultas y eliminar las semejanzas engañosas, es muy difícil.

Cuando Fourier descubrió las leyes de la propagación del calor a través de un muro, y demostró que la cantidad de calor que lo atraviesa es proporcional a la diferencia de temperatura e inversamente proporcional a la separación de las caras del muro, no había más que sustituir la palabra *temperatura* por la de *tensión*, y *muro* por *hilo*, para tener la ley de la propagación de la corriente eléctrica. Esta analogía era, sin embargo, tan difícil de adivinar, que cuando Ohm la descubrió necesitó más de diez años para poder convencerles de su exactitud. El principio de Carnot, que transformó la física moderna, basado en la analogía de la caída del calor con la del agua, pasó igualmente desapercibido cuando fué enunciado. Los mismos físicos, aun después de haber



comprobado su importancia, necesitaron más de veinticinco años para comprender que ese principio era aplicable a todas las formas de la energía, y no al calor solamente. Esta analogía, aunque evidente, es aún hoy muy difícil de percibir.

La determinación de esas remotas analogías conduce frecuentemente a grandes descubrimientos; pero exige mucho tiempo. Costó esperar durante miles de años, para que los naturalistas fueran capaces de reconocer que el cráneo es una vértebra modificada, y que el embrión reproduce ciertas formas antiguas de las especies de que se deriva.

Las analogías ocultas bajo diferencias, si bien son muy difíciles de descubrir, encuentran frecuentemente más dificultades todavía para hacerse aceptar. Vivimos por completo en una atmósfera de ideas establecidas, y consideramos desde luego como enemigo al que nos obligue a cambiarlas. Por eso la interpretación de hechos muy claros es frecuentemente muy larga. Fueron precisos varios siglos de esfuerzos para probar que las plantas tenían sexo. Todavía en 1850, la Academia de las Ciencias de Amsterdam concedía un premio a un sabio alemán que negaba la sexualidad de las flores. Sobre este punto, hoy tan elemental, la ciencia no estuvo de acuerdo hasta época muy reciente (1).

(1) Puede decirse de manera general que, cuanto más difíciles de observar e interpretar son los hechos,

Generalmente se consideran los hechos como fenómenos simples e irreducibles, y no hay nada de eso. Un hecho, lo mismo que una sensación o una idea, representa siempre una síntesis de elementos más o menos numerosos. Por abstracción o por defectos de conocimiento, nosotros descuidamos esos juicios accesorios. Un cuerpo combustible arde cuando se le mete en una llama: he aquí un hecho que el ignorante supone elemental. Sin embargo, constituye una síntesis tan complicada, que ha permanecido incomprendida durante algunos siglos. Fué necesario el genio de un Lavoisier para que pudiéramos conocer algunos de los elementos que entran en ese fenómeno. Aún hoy estamos muy lejos de conocerlos todos.

más fácilmente se les encuentran explicaciones. Yo he citado a este propósito las obras de ciencia del siglo XVII. En medicina las explicaciones eran entonces tremendamente absurdas. Puede juzgarse de ello por la consulta de un médico distinguido de la época, Guénault, sobre la enfermedad de Pascal: «M. Pascal sufre un embarazo de las vísceras, que proviene de un humor melancólico; mientras ese humor fermenta emite vapores que producen distintos síntomas, según la diversidad de partes que alcanzan; fermentan porque hierven, y esa ebullición proviene del calor. Será preciso, por tanto, sangrar al enfermo en los dos brazos, y después purgarle.»

Se purgó, pues, al gran hombre; se le sangró, volvió a sangrarse y a purgarse, y como «la ebullición de los vapores» no cesaba, se le administraron fuertes dosis de antimonio, y murió rápidamente.



Un hecho comprobado representa, pues, una operación en la cual ha intervenido ya una abstracción involuntaria o reflexiva.

No existen hechos simples, puesto que ningún fenómeno puede ser completamente aislable en la Naturaleza. Somos nosotros los que por abstracción creamos su simplicidad, dejando a un lado todo lo que con ellos se relaciona. Un hecho aislado se presenta, pues, necesariamente deformado.

Basta considerar el fenómeno más conocido, la verticalidad de la caída de una piedra, por ejemplo, para ver cuán numerosos son los elementos abandonados en su observación. Cuando decimos que un cuerpo abandonado a sí mismo cae verticalmente, enunciamos un hecho supuesto muy sencillo. No lo es, sin embargo, sólo que lo parece, porque nuestros medios de medida no permiten registrar todos los factores: movimiento de rotación de la tierra, atracción de la luna y del sol, etcétera, cuya influencia impone necesariamente al cuerpo que cae una trayectoria muy próxima a una vertical, pero que no es una vertical.

Los matemáticos tratan de introducir en sus cálculos esas influencias extrañas, añadiendo a la fórmula general de cada fenómeno correcciones sucesivas destinadas a representar las irregularidades debidas a causas accesorias. Sería preciso introducir indefinidamente estas correcciones, si se quisiera alcanzar una exactitud absoluta, por lo demás inaccesible. La ciencia sólo puede, por tanto, estar hecha de aproximaciones.

Como todos los fenómenos se encadenan, el conocimiento de uno de ellos permite frecuentemente descubrir muchos otros. «La huella que deja un pie hendido—escribía Cuvier—proporciona al que lo observa la forma de los dientes, de las mandíbulas, de las vértebras, de todos los huesos de las piernas, de los muslos, de la espalda y hasta de la pelvis del animal que al pasar la ha dejado.»

Gracias a ese encadenamiento de fenómenos, podemos frecuentemente producirlos no solamente sin comprenderlos, sino hasta sin suponer siquiera su mecanismo.

«Nuestro poder—escribe Berthelot—va más lejos que nuestro conocimiento. En efecto, dadas cierto número de condiciones de un fenómeno imperfectamente conocido, es suficiente, a menudo, realizar esas condiciones para que el fenómeno se produzca al instante en toda su intensidad. El juego espontáneo de las leyes naturales continúa desarrollándose y completa los efectos con tal que se haya comenzado a ponerlo en marcha convenientemente... Si las fuerzas, una vez puestas en juego, no prosiguieran por sí mismas la obra comenzada, nosotros no podríamos imitar y reproducir anticipadamente ningún fenómeno natural, porque no conocemos ninguno de manera completa, suponiendo que el conocimiento perfecto de cada uno de ellos exigiría el de todas las leyes, de todas las fuerzas que concurren a reproducirlo; es decir, el conocimiento perfecto del universo.»



## CAPÍTULO VI

### LAS LEYES CIENTÍFICAS Y LAS TEORÍAS DE LOS FENÓMENOS

1. Las leyes científicas y su grado de exactitud.—2. Las grandes teorías científicas y su papel.—3. Las concepciones científicas del universo.—4. Los límites supuestos de lo cognoscible.

#### 1. Las leyes científicas y su grado de exactitud.

Las leyes científicas representan sencillamente relaciones cuantitativas constantes entre ciertos fenómenos.

Constituyen para muchos espíritus el tipo de la certeza absoluta. Esta idea fué abandonada cuando las medidas científicas llegaron a ser más exactas.

«Si estudiamos de cerca los fenómenos físicos—escribe el profesor Chwolson—, podemos convencernos de que no existe casi ninguna ley física que se verifique exactamente. En casi todos los casos observamos desviaciones más o menos grandes, relacionadas con esas leyes.»

## LA VIDA DE LAS VERDADES

Esas desviaciones muestran que nosotros sólo conocemos algunas de las condiciones de los fenómenos. Para establecer una ley es preciso, debemos insistir en ello, eliminar, en razón de su número o de la dificultad de descubrirlos, los factores secundarios. Todos los fenómenos de la naturaleza se hallan en recíproca dependencia, y obran los unos sobre los otros. Nuestra inteligencia no es lo bastante vasta para abarcar su conjunto, y nosotros creamos discontinuidades al no tener en cuenta más que los factores más importantes. La ley se encuentra entonces muy próxima a la exactitud entre ciertos límites; es decir, mientras que los factores abandonados no ejercen más que una débil influencia. Si esa influencia crece, la ley pierde su exactitud y hasta puede desaparecer. La ley de Mariotte, por ejemplo, casi verdadera para los gases muy alejados de su punto de liquefacción, deja de serlo en el momento en que se aproxima el gas a ese punto crítico.

La ley parece algunas veces exacta cuando la insuficiencia de los instrumentos no permite mostrar sus inexactitudes. Así ocurrió en astronomía con las leyes de Kepler, quien no podía tener en cuenta perturbaciones inaccesibles a los medios de observación que poseía cuando las formuló.

Las leyes científicas son, pues, únicamente especies de verdades medias. Suficientes en la práctica, no constituyen nunca verdades absolutas.

Los mismos teoremas matemáticos no merecen con mayor justicia ese calificativo de absoluto. De



sobra lo ha demostrado Poincaré para que sea necesario insistir sobre ello; pero sin querer examinar con él las formas posibles de la geometría en mundos constituidos de manera distinta al nuestro, bastará notar que los fundamentos mismos de nuestra geometría euclidiana son imaginarios. Ella nos habla, en efecto, de cuerpos de una o dos dimensiones, que jamás han existido y hasta son imposibles de concebir. En nuestro universo no hay más que cuerpos con tres dimensiones. El más infimo punto, aun siendo más pequeño que el último de los microbios, posee tres dimensiones; la línea más fina tiene siempre un espesor, una anchura y una longitud, y por consecuencia tres dimensiones. Puede hacerse abstracción de ellas en los cálculos, pero eso no les priva de la existencia. Si consideramos el punto como el límite de una estera, la recta como el límite de un cilindro, etc., las figuras no pierden nunca por eso sus propiedades y conservan, por consecuencia, sus tres dimensiones.

No se debe buscar, pues, lo absoluto más en las matemáticas que en las otras ciencias. Lo absoluto se refugió durante largo tiempo en el mundo de las verdades estáticas constituido por las especulaciones de geometría, pero ese mundo parecía no tener frecuentemente por base más que hipótesis un tanto inciertas (1).

(1) Para dar con exactitud las definiciones clásicas de punto, línea recta y plano, sería preciso, según nosotros, completarlas de la manera siguiente:

«Estudiando los más recientes trabajos sobre los principios de la geometría—escribe el eminente matemático Emilio Picard—, asusta ver el enorme número de postulados que hay que asentar para que la geometría tenga todo el rigor lógico que generalmente se le atribuye.»

Yo confieso no participar de ese asombro. Los postulados permiten el establecimiento de fórmulas matemáticas rigurosas, y todo el mundo conoce la autoridad que ejercen en las almas sencillas las proposiciones revestidas de tal forma. Es bueno poder elaborar de cuando en cuando verdades consideradas como absolutas. Su posesión es muy

Punto.—Figura geométrica de tres dimensiones, pero todas tan sumamente pequeñas que pueden ser despreciadas en los cálculos.

Línea recta.—Figura geométrica de tres dimensiones, de las que dos son tan sumamente pequeñas que pueden ser despreciadas en los cálculos.

Plano.—Figura geométrica de tres dimensiones, de las que una es tan sumamente pequeña que puede ser despreciada en los cálculos.

Volumen.—Figura geométrica de tres dimensiones, ninguna de las cuales puede ser despreciada en los cálculos.

Tan exactas definiciones conducirían, además, a derribar ciertos axiomas fundamentales de la geometría. Ellas implicarían especialmente que por un punto pueden hacerse pasar varias paralelas a una recta dada, que es exactamente lo contrario del célebre postulado de Euclides, que tantas generaciones de matemáticos han intentado en vano demostrar.



reconfortante para el espíritu. Aunque la ciencia nos reduzca cada vez más a lo relativo y a lo aproximado, nosotros perseguiremos siempre lo absoluto.

## 2. Las grandes teorías científicas y su papel.

Acabamos de ver que el edificio de la ciencia se constituye con hechos convenientemente interpretados. Pero observar e interpretar no es todo el papel del sabio. Cuando éste posee cierto número de hechos cuyas leyes son bien explicadas, es arrastrado a construir teorías generales que abarquen la interpretación de un gran número de fenómenos.

Este aspecto de su trabajo es tan difícil que por eso los principios directrices de cada época son muy poco numerosos, mientras que los hechos de los cuales se deducen son innumerables.

Los hechos representan los materiales indispensables de las grandes teorías. Numerosos obreros deben emplearse en su descubrimiento antes de encontrar los espíritus superiores capaces de edificar las síntesis que son el alma de la ciencia.

«Una acumulación de hechos no es una ciencia—escribe Poincaré—, como un montón de piedras no es una casa.»

Puede suceder que el que observe los hechos llegue a establecer con ellos las síntesis, pero generalmente las aptitudes para el análisis y las sín-

tesis raramente se encuentran en un mismo sabio. Los hombres, como Lamarck y Darwin, por ejemplo, que desde hace un siglo han transformado muy profundamente el pensamiento científico, no son los que han descubierto más hechos, sino los que han sabido ver los lazos que relacionan hechos ya conocidos.

Como toda teoría viene obligada a apoyarse sobre hechos, es decir, sobre fragmentos de cosas, y como los hechos permanecen siempre incompletos, toda teoría encierra necesariamente partes hipotéticas. Se parece un poco a esas restauraciones realizadas por los arqueólogos en los edificios antiguos. Al lado de indicaciones casi ciertas las hay siempre problemáticas.

La historia entera de la ciencia muestra cuán fecundas fueron las grandes teorías científicas a pesar de sus partes inciertas. Esas mismas incertidumbres pueden ser muy útiles por las comprobaciones que provocan. Las concepciones de Darwin son muy hipotéticas y, aunque poco, han jugado un papel también fundamental sobre el pensamiento científico de toda una generación y suscitado muchas investigaciones. Ellas introdujeron la idea de continuidad en las ciencias naturales, mostraron la posibilidad de explicaciones científicas donde no se las veía, y permitieron la síntesis de hechos que nada mostraba poder alcanzar. No está demostrado que la transformación de los seres se haga por selección, y es muy posible que los caracteres específicos de las especies se ad-



quieran por otro medio que por el de pequeñas acumulaciones hereditarias. Pero todo eso importa poco. El mundo edificado por Darwin permanece en pie. La posibilidad del transformismo gracias a medios naturales quedó establecida; la teoría de las creaciones sucesivas de los seres fué destruída para siempre, y el pensamiento de los sabios ha evolucionado profundamente. Lo mismo ocurrió con la mayor parte de las grandes teorías. Las de Pasteur han modificado la ciencia tan completamente como las de Darwin. Renovaron industrias importantes, crearon la medicina moderna, dieron a conocer un mundo ignorado, y sin embargo, algunas de las primeras ideas de ese eminente espíritu, las importantes, han desaparecido ya.

No debemos, pues, juzgar las teorías según la parte de verdad que contienen, sino, sobre todo, en razón de las investigaciones que sugieren. Hasta desde el solo punto de vista práctico de la utilidad pura se las puede considerar como instrumentos de investigación de incomparable poder. Ellas orientan los trabajos de los mejores investigadores. Si las teorías fuesen vanas, no habría ni ciencia ni descubrimientos posibles.

«Las ideas teóricas—escribe justamente Emilio Picard—aparecen cada día más como el germen fecundo de donde salen la mayor parte de los progresos.»

Todas nuestras teorías científicas están destinadas a transformarse, pero enunciar esa proposición

es como decir sencillamente que la ciencia progresará todavía. Las teorías no cambian porque sean falsas, sino porque la adquisición de nuevos hechos las fuerzan a adaptarse a esos hechos. Son verdades en el momento mismo en que se emiten, porque explican los hechos entonces conocidos. Gracias a ellas se descubren otros y la teoría que produjo los nuevos hechos se ve luego transformada por ellos.

El papel de las teorías generales en la ciencia es, pues, inmenso. El investigador que no las posea como guía será siempre un modesto obrero que espera su inspiración del puro azar o de la dirección de un maestro.

Al lado de sus manifestadas ventajas, las grandes teorías tienen también sus inconvenientes. Para los espíritus sencillos constituyen pronto dogmas, y sus secuaces se encuentran así reducidos al ciclo de las creencias. El dogma científico es tratado por ellos como un dogma religioso que debe aceptarse sin discusión. El finalismo de Aristóteles, las creaciones sucesivas de Cuvier, la selección de Darwin, y muchas otras teorías que los siglos han visto nacer y morir, tuvieron durante su reinado el poder de las certezas religiosas. Nadie se atrevía, por tanto, a tratar de escrutar los fundamentos de ellas.



### 3. Las concepciones científicas del universo.

La ciencia no ha permanecido siempre en el terreno sólido del estudio de las relaciones de los fenómenos y de la utilización de las fuerzas de la naturaleza. Como las religiones y las filosofías, ensayó penetrar los grandes misterios del universo y establecer las síntesis de ellos.

Para realizar esa tarea, los sabios no pudieron utilizar, naturalmente, más que los fragmentos, ya conocidos, de las cosas. Siendo estos fragmentos muy poco numerosos, las construcciones edificadas aparecieron con los nuevos progresos de la ciencia muy poco satisfactorias.

Las actuales concepciones científicas del Universo no son, por otra parte, numerosas, puesto que se reducen a dos: la teoría mecánica y la teoría energética.

La primera, que se remonta a Descartes y sirvió de base a los cálculos de Laplace, considera en la naturaleza dos elementos fundamentales: los átomos y el movimiento. La masa del átomo es la constante universal. De las combinaciones de sus movimientos resultarían todos los fenómenos.

Hacia la segunda mitad del último siglo se descubrió o se creyó descubrir otra constante, la energía, que pareció poder sustituir a la primera, para la concepción de los fenómenos. De su estudio deriva la teoría llamada energética.

Según esa teoría, todos los fenómenos se consideran como engendrados por las mutaciones de una gran entidad indestructible: la energía. Dejando a un lado las nociones de masa, de átomo, de fuerzas cualesquiera, se limita a medir las variaciones de energía que acompañan a los fenómenos.

Y pareciendo todas las energías ser transformables, por lo menos en el sentido de que con una de ellas se producen fácilmente las otras, se hace posible expresar por medio de una misma unidad las diversas manifestaciones de la energía. Para ello se elige, según el caso, aquella unidad cuya medida es fácil: el calor, por ejemplo.

La concepción energética hizo más fácil la substitución del cuantitativo al cualitativo en el estudio de los fenómenos, pero no aportó ninguna explicación nueva de ellos. Aunque midiendo sin dificultad los efectos de la energía, no sabemos nada de su naturaleza. Las operaciones de medida realizadas en ella son de la misma clase que las del factor de la estación que pesa baúles, cuyo contenido ignora.

La posibilidad de cambiar a voluntad una forma cualquiera de energía en otra forma equivalente, posibilidad que es la base de toda nuestra industria, justifica la realidad de esa noción filosófica, a la cual hemos aludido, de que estando los fenómenos de la naturaleza ligados entre sí íntimamente, la modificación de los unos entraña necesariamente la de los otros. Las cosas suceden como si



el Universo fuera una especie de sistema articulado, cuyo equilibrio no puede modificarse en un punto, sin serlo también luego en otros de manera equivalente (1).

Hay que ver solamente en esas teorías métodos de trabajo y renunciar a deducir de ellas explicaciones sobre el origen de las cosas y sus transformaciones. Finalmente, tales teorías pierden casi todo su valor, si en lugar de aplicarlas únicamente a las operaciones físico-químicas se intenta hacerlas intervenir en la explicación de los fenómenos que más nos interesan: los de la vida.

#### 4. Los límites supuestos de lo cognoscible.

La breve exposición que precede resume todo lo que nosotros conocemos del edificio de nuestras verdades científicas, y de los medios que permiten construirlos. Actualmente apenas aparece esbozado, mientras que en otro tiempo se le creía edificado para siempre, porque nuestra ciencia se ha hecho más penetrante y más precisa. Sus ambiciones se muestran además mucho menores hoy que en tiempos pasados. En presencia de una inmensidad casi ignorada, iluminada solamente por fugitivos resplandores, el sabio no puede pensar

(1) Remito al lector para el desarrollo de estas observaciones a mi libro *La evolución de las fuerzas*, décimatercera edición.

ya en esas grandes síntesis que tentaron a los filósofos de todas las edades.

Incapaces de comprender el mundo actual en su conjunto, debemos estudiarlo, desde luego, a pequeños fragmentos. Antes de descubrir la razón primera de un solo fenómeno, precisará conocer la larga serie de sus razones sucesivas. El objeto es excesivamente vasto para los actuales límites de nuestra inteligencia. La historia de un cuerpo cualquiera, la de un simple guijarro, por ejemplo, implicaría el conocimiento completo de todos los misterios del Universo.

No deduciremos de esa impotencia, como lo hacen muchos filósofos, que existan cosas incognoscibles, sino solamente que existe mucho todavía inaccesible a nuestro conocimiento. Si las teorías de lo incognoscible hubieran ejercido alguna influencia sobre la marcha de la ciencia, todos sus progresos se hubieran paralizado. Hemos recordado que Augusto Comte incluía entre las cosas incognoscibles, de las que era inútil ocuparse, la composición química de las estrellas, cosa que se nos reveló más adelante por el análisis espectral. De la supuesta incognoscibilidad de hoy, se formará, sin duda, el conocimiento de mañana.

Los descubrimientos modernos muestran que es imposible señalar límites a la ciencia, y encerrarla en un círculo de pretendidas verdades, consideradas necesarias. Siempre se llega a reconocer, ante todo, que esas verdades no son necesarias, y luego que no son verdades.



Cualesquiera que sean los límites actuales de la ciencia, sus descubrimientos han dado ciertamente al hombre un dominio sobre la naturaleza que acabará, sin duda, por ser igual al que se atribuía a sus antiguos dioses. Las fuerzas prodigiosas manejadas por el sabio moderno, le confieren un poder ya superior al de las divinidades de la mitología antigua.

## CAPÍTULO VII

### LAS VERDADES TODAVÍA INACCESIBLES, Y LAS FORMAS IGNORADAS DEL CONOCIMIENTO

1. Límites actuales de nuestro conocimiento del mundo físico.—2. Límites actuales de nuestro conocimiento de los fenómenos de la vida.

#### **1. Límites actuales de nuestro conocimiento del mundo físico.**

Sabios y filósofos han reconocido desde hace mucho tiempo que percibimos del mundo sólo las impresiones producidas por él sobre nuestros sentidos, y no la realidad misma. El conjunto de esas impresiones forma nuestra realidad.

Todas nuestras adquisiciones mentales se realizan según un mecanismo especial: la comparación. Consiste en establecer una relación entre cosas de las que, una al menos, es conocida. El espíritu humano no ha acertado a encontrar todavía otro procedimiento de investigación. Sin compa-



ración, nada es cognoscible. Puede referirse a objetos concretos o a ideas abstractas, pero su proceso es invariable. Un objeto enteramente nuevo, aislado en el tiempo y en el espacio, sin poder ser comparado con otro, sobrepasaría la esfera de nuestro entendimiento. No sería posible imaginarlo, y sólo sería accesible a una inteligencia construida sobre un plano distinto que la nuestra. El mundo está lleno, sin duda, de cosas fatalmente inaccesibles a espíritus incapaces de adquirir sus conocimientos de otra manera que por vía de comparación.

Como toda comparación implica dos elementos, todo conocimiento se presenta forzosamente bajo la forma de relaciones.

Se prueba fácilmente comprobando que una propiedad cualquiera de un cuerpo no puede ser definida más que por una relación. «Toda propiedad o cualidad de una cosa—escribe el gran físico Helmholtz—se reduce a la propiedad de producir algún efecto sobre otras cosas. Así se llama *solubilidad* de una substancia a la manera como ella se comporta con el agua; *peso*, al modo como ella actúa con respecto a la atracción de la tierra. Puesto que lo que se llama propiedad implica siempre una relación entre dos cosas, una propiedad o una relación no puede nunca depender de la naturaleza de un solo agente; no existe la propiedad más que en relación y en dependencia con la naturaleza de un segundo objeto que recibe la acción.»

Las relaciones de las cosas, y no las cosas, son, pues, las únicas realidades accesibles y mensurables. Una cualidad cualquiera, el sonido o el color, por ejemplo, representa una relación entre un objeto exterior y los sentidos. Inseparable del ser que la percibe, una cualidad no es ni siquiera concebible fuera de él.

Los elementos asociados para constituir el dominio de nuestros conocimientos pueden, por otra parte, ser muy heterogéneos. Todas nuestras ciencias físicas se han edificado por el establecimiento de relaciones entre magnitudes tan diferentes como el tiempo, el espacio y la fuerza.

La asociación del espacio y del tiempo ha creado la cinemática o ciencia de las velocidades. La fuerza, combinada con el espacio, ha permitido formular la teoría de la energía. La asociación de la fuerza, del espacio y del tiempo, hizo posible la medida de la potencia mecánica.

Prácticamente esas asociaciones son muy útiles, pero no serían capaces para revelar la naturaleza de los fenómenos. En verdad, nada enseñamos de la esencia de la masa al decir que ella representa la relación de una fuerza a una aceleración ( $M = \frac{F}{\gamma}$ ). Tampoco se nos dice nada de lo

que es una fuerza al definirla como una causa de movimiento, o encerrándola en la fórmula ( $F = m \gamma$ ) considerada como la ecuación fundamental de nuestra mecánica, o al menos de la antigua mecánica clásica, ya que variando los ele-



mentos asociados se construyen fácilmente otros sistemas de mecánicas.

El Universo es, pues, sencillamente el conjunto de las ideas que el hombre se forma de él, gracias a las relaciones artificiales de las cosas que logra establecer.

¿Podemos abrigar la esperanza de conocer nunca la realidad? Quizás más adelante; pero hoy, seguramente, no.

«Una realidad completamente independiente del espíritu que la concibe, la ve o la siente, es una cosa imposible—escribe Poincaré—. Si tal mundo exterior pudiera existir, sería siempre inaccesible para nosotros... La única realidad objetiva son las relaciones de las cosas. Esas relaciones no podrían ser concebidas fuera del espíritu que las concibe o que las siente... Todo lo que no es pensamiento es la pura nada, puesto que nosotros no podemos pensar más que el pensamiento, y todas las palabras que nosotras disponemos para hablar de las cosas, no pueden ser más que pensamientos. Decir que existe algo más que el pensamiento, es una afirmación que no puede tener sentido.»

Esas afirmaciones se evidencian cuando se reflexiona un poco sobre ellas. Así han sido formuladas, poco más o menos, por los filósofos de todos los tiempos. Las cosas—decía hace más de dos mil años Protágoras—no tienen ninguna realidad fuera de nosotros.

«Si la realidad absoluta existiera — afirmaba

Gorgias—sería incognoscible, y si fuera cognoscible sería inexpressable.»

Esa ininteligibilidad del universo real no es más discutida por los sabios modernos que por los filósofos antiguos. Saben todos ellos que si el *cómo* de los fenómenos es accesible, el *porqué* permanece ignorado, y confiesen su impotencia para descubrir las raíces de las cosas. A tiempo de su jubilación, el más ilustre de los físicos de Europa, lord Kelvin, se expresaba así: «Mis cincuenta años de investigaciones consecutivas no han sido coronadas por ningún éxito. Yo no sé hoy sobre electricidad, magnetismo y afinidad química más que lo que sabía cuando di a mis discípulos la primera lección.»

Más recientemente aún, después de una conferencia pronunciada ante una sociedad de ingenieros electricistas, el eminente físico inglés J. J. Thomson, un poco inquieto ante las cuestiones que se le planteaban, terminó por decir: «Si yo pudiera responder a vuestras preguntas estaría muy cerca de haber resuelto los problemas del universo... Yo no sé lo que es la materia y no sé tampoco en qué consiste la electricidad.»

Mientras que los sabios más eminentes se reconocen incapaces de explicar por qué cae una piedra, por qué una barra de resina frotada engendra la electricidad, es maravilloso ver a los filósofos pretender explicar extensamente los problemas, por otra parte tan complicados, del alma, de la vida, de la conciencia, etc.



Ese breve examen de los límites de nuestro conocimiento del mundo físico y de la imposibilidad de penetrar la íntima naturaleza de las cosas, permite evidentemente suponer que existen elementos sólo accesibles a inteligencias que poseen modos de investigación por nosotros ignorados. Los filósofos anti-intelectualistas modernos creen que la intuición podría constituir ese modo de conocimiento; pero esa facultad rindió tan pocos servicios durante algunos siglos, que es muy difícil esperar de ella nuevas revelaciones. La intuición no ha hecho más que crear dioses cuya voluntad, como medio de explicación de los fenómenos, no es hoy aceptable.

## 2. Los límites de nuestro conocimiento de los fenómenos de la vida.

Los fenómenos físicos se presentan con una sencillez aparente que oculta su complejidad. Por el contrario, la complejidad de los fenómenos vitales es de tal modo visible, que habría que pensar en la imposibilidad de interpretarlos por sencillas hipótesis. Bastaría para justificar esa imposibilidad recordar los más esenciales de esos fenómenos.

La menor célula de un ser vivo, desde la bacteria al hombre, ejecuta, bajo la influencia de fuerzas desconocidas, operaciones superiores a las realizadas en nuestras fábricas y laboratorios.

En los seres un poco elevados, el trabajo celular está dirigido por centros nerviosos que obran como

si fueran capaces de razonamientos extremadamente sabios. Imposible tomar estos razonamientos por mecanismos ciegos, viendo cómo varía cada momento el trabajo que los centros nerviosos mandan ejecutar a las células a medida que varían los fines a alcanzar o los enemigos que combatir.

También permanecen inexplicadas las fuerzas que formaron en el pasado los órganos conservados por la herencia. Dicen los naturalistas que la necesidad crea el órgano; pero ¿han reflexionado ellos bastante acerca de lo que de potencia creadora lleva consigo tal afirmación? Admitimos como evidente que la piel del animal crezca en espesor en los países fríos, que el ala del pájaro se desarrolle con el uso; pero ¿cómo ha podido la necesidad crear el órgano eléctrico del gimnoto o el ojo fosforescente del pez de las grandes profundidades? ¡Cuántos problemas químicos y físicos hay que resolver para producir tales órganos! Si la necesidad es capaz de semejantes creaciones, constituye una divinidad de poder extraordinario.

Yo sé bien que para dar explicación a estos fenómenos se hace intervenir a las lentas adquisiciones acumuladas gracias a la herencia; pero eso es sencillamente diferir la cuestión. ¿Por qué medios se producen cada una de esas pequeñas y sucesivas adquisiciones?

Muchos naturalistas antiguos y hasta modernos hablan de los fines de la naturaleza. Sin embargo, parece muy dudoso que ella haya jamás perseguido ningún fin. ¿Puede acaso en verdad suponér-



sele algún fin cuando deja impunemente multiplicarse los microbios de todas las enfermedades? Es sabido que el terrible microbio de la tuberculosis, que produce más daños a la humanidad que todas las guerras juntas, logra desarrollarse gracias a una envoltura serosa que la protege contra los jugos orgánicos. ¿Es ni siquiera verosímil que la naturaleza le haya dotado de esa armadura para permitirle asolar al género humano? Tampoco puede presumirse que el fagocito haya sido creado para luchar contra el microbio, cosa que, sin embargo, hace bastante mal. Se trata, sin duda, en todos los casos análogos, de fenómenos que obedecen a leyes generales y que funcionan con ciega regularidad. La naturaleza no ha tenido nunca la idea de ayudarnos o de dañarnos, como la teja no tiene por fin, cayendo desde lo alto de un tejado, sobre nuestra cabeza, rompernos el cráneo.

El estudio de la vida instintiva muestra fenómenos tan inexplicables como los de la vida puramente orgánica. El animal realiza actos que son el asombro de los naturalistas y que éstos renuncian generalmente a interpretar.

Todos esos actos, lo mismo los de la vida celular que los de la vida instintiva, parecen implicar el conocimiento de un fin más o menos lejano. ¿Existe realmente tal conocimiento?

La hipótesis no podría rechazarse en absoluto, pero es preciso comprobar que tal conocimiento parece no tener relación con las concepciones posibles a nuestra inteligencia. Tiene quizás razón

M. Bergson al decir que la mosca del caballo, al depositar sus huevos sobre las patas de este animal, parece saber que el caballo, lamiéndose, transportará la naciente larva a su tubo digestivo, único lugar donde puede desarrollarse. Pero ¿cómo lo sabe? ¿Cómo han aprendido ciertos insectos que picando a una oruga en determinado sitio se la paraliza sin matarla, de manera que pueda esperar sin descomponerse el momento en que la larva del insecto, entonces en formación, vendrá a comerla?

Hablar de intuición, de simpatía adivinadora, etcétera, para explicar semejantes fenómenos, constituye una explicación simplemente verbal. Ante hechos de esa naturaleza, es preciso limitarse a decir que las células y los centros nerviosos de los seres tienen medios de conocimiento distintos a los que nosotros tenemos.

Esas maneras de conocimiento deben corresponder seguramente a formas particulares de sensibilidad. La sensibilidad, considerada como una aptitud de reaccionar bajo la influencia de un excitante, es, con frecuencia, inmensamente mayor en los cuerpos materiales que en los cuerpos vivos. El débil hilo de un bolómetro reacciona cuando es impresionado por un rayo luminoso, que eleva su temperatura no más de 1/100.000 de grado. Semejante sensibilidad cambiaría completamente las condiciones de existencia de los seres.

Bergson, que insiste como nosotros sobre la imposibilidad de la inteligencia para comprender



ciertos instintos, pero que no se resigna a esa incompreensión, cree que el instinto llegaría a ser accesible a la inteligencia «si se exteriorizara en forma de conocimiento en lugar de exteriorizarse en acción». Nosotros no conocemos, desgraciadamente, medio alguno que pueda transformar el instinto en pensamiento, es decir, de elevarlo a la categoría de la conciencia.

Aun suponiendo que esa operación fuera posible, nos aclararía, en verdad, muy poco sobre la naturaleza íntima de los actos de la vida orgánica. Es muy dudoso que un Dios iniciado en el mecanismo de la vida celular lograra explicárnosla. Las cosas nos son conocidas sólo por vía de comparación. ¿Y a qué podemos comparar los fenómenos de la vida? No pueden ser comparados más que consigo mismos. No encontrando nada conocido con que comparar las fuerzas llamadas vitales, no pueden todavía explicarse. Mientras estudiamos los fenómenos vitales en sus manifestaciones físico-químicas, la interpretación es relativamente fácil porque esas fuerzas han sido ya determinadas. Más allá comienzan las tinieblas.

La incompreensibilidad de todos los fenómenos de la vida puede, igualmente, aplicarse a los de la inteligencia. Parecen de la misma naturaleza. El instinto que hace construir a la abeja su celda y a la gallina su huevo, es de igual naturaleza que el trabajo inconsciente que presenta de repente a grandes matemáticos, como Poincaré, la solución de problemas difíciles, o a ilustres com-

positores, como Saint-Saëns, el genio de la originalidad, en vano buscada. Todos esos mecanismos se encuentran, quizás, bajo la dependencia de leyes relativamente muy sencillas, pero solamente accesibles cuando, transcurridos algunos miles de años, nuestra inteligencia, evolucionando suficientemente, haya descubierto nuevos procedimientos de exploración de los fenómenos.

Podemos decir como conclusión general, apoyándonos sencillamente en la observación de la vida celular y de la vida instintiva, que existen formas de conocimiento completamente diferentes a las que la razón proporciona.

El animal guiado por el instinto y la célula persiguiendo su evolución, se hallan orientados hacia un fin determinado. Como ignoramos hasta dónde llega su conocimiento de ese fin, sabemos solamente que obran como si leyera claramente sus destinos.

Todo esto conduce a ampliar la interpretación de la palabra conocimiento y admitir la existencia de ciertas formas de comprensión de los fenómenos completamente diferentes a las nuestras. Serán, quizás, descubiertas algún día, pero hoy todavía permanecen desconocidas.

\* \* \*

Las anteriores consideraciones nos han conducido hasta las fronteras del inmenso dominio de



las verdades ignoradas. Nuestra tarea está, pues, terminada.

El fin de esta obra se habrá alcanzado si hemos sabido desenvolver en amplia síntesis la historia de las grandes verdades que han orientado sucesivamente a los hombres desde sus lejanos orígenes.

El camino que había de conducir desde las primitivas cavernas a las espléndidas ciudades actuales, fué largo y peligroso de recorrer. El hombre tuvo en él frecuentemente como guías fantasmas ilusorios, sin duda, pero generadores de esperanzas y de esfuerzos. Cuando las ilusiones que conducen a un pueblo se desvanecen demasiado pronto, su destino se ensombrece y la noche le envuelve. Si la humanidad antigua hubiera descubierto que sus verdades eran efímeras e inciertas, no hubiera proseguido su marcha hacia un porvenir mejor.

La intolerancia, que tan frecuentemente pesa todavía sobre nuestra vida social, resulta de una frecuente incomprensión de las leyes evolutivas del espíritu. Una ciencia bastante extendida para remontarse a las raíces de las cosas se hace siempre comprensiva y, por consecuencia, tolerante. Una ciencia demasiado limitada conduce fatalmente al peligroso dominio del imperialismo.

Desde la más remota antigüedad a la Inquisición, al Terror y a las persecuciones de nuestros días, el mundo fué asolado por teorizantes confinados en lo absoluto de sus sueños y que se creían

poseedores de verdades eternas. Ninguna filosofía, ninguna ciencia social, puede establecerse sin haber antes comprendido claramente el lado relativo de nuestras certezas y conocido las leyes de su génesis. Entonces se reconoce que no hay más verdades definitivas para el hombre que seres definitivos hoy para la naturaleza.

Dominadoras de las cosas, soberanas de la historia, las certezas que conducen a los hombres tienen una vida con frecuencia unas veces muy breve, otras muy larga, pero jamás eterna.

FIN



## INDICE

|                                                  | <u>Páginas.</u> |
|--------------------------------------------------|-----------------|
| PREFACIO.....                                    | 5               |
| INTRODUCCIÓN.—LA ESCALA DE LAS VERDADES.         | 11              |
| 1. La noción de verdad.....                      | 11              |
| 2. Evolución de las verdades.....                | 15              |
| 3. Papel de las hipótesis tenidas por verdades.. | 19              |

### LIBRO PRIMERO

#### El ciclo de las certezas místicas.—Los dioses.

|                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| CAPITULO PRIMERO.—LOS DIVERSOS FUNDAMENTOS DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS.....               | 25 |
| 1. Las ideas actuales sobre la génesis de las religiones... ..                            | 25 |
| 2. Elementos místicos y afectivos de las creencias religiosas.....                        | 29 |
| 3. Elementos racionales de las creencias religiosas.....                                  | 36 |
| 4. Los elementos colectivos de las creencias religiosas.....                              | 37 |
| 5. Papel de los ritos y de los símbolos en la constitución de las creencias religiosas... | 39 |



|                                                                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 6. Analogía de las creencias religiosas de todos los pueblos.....                                         | 43 |
| CAPITULO II.—TRANSFORMACIONES QUE SUFREN LAS CREENCIAS RELIGIOSAS INDIVIDUALES AL HACERSE COLECTIVAS..... |    |
| 1. Transformaciones que han sufrido la religión de los teólogos al hacerse popular.....                   | 46 |
| 2. Cómo interpretan los pueblos la naturaleza de la divinidad.....                                        | 52 |
| 3. Transformaciones sufridas por una misma religión al pasar de un pueblo a otro.....                     | 54 |
| CAPITULO III.—LOS DIOS DEL MUNDO ANTIGUO.....                                                             |    |
| 1. Los primeros cultos supuestos de la humanidad. Fetichismo, totemismo, animismo, etcétera.....          | 58 |
| 2. Los dioses del mundo graco-romano.....                                                                 | 60 |
| 3. El culto de los muertos.....                                                                           | 65 |
| 4. La divinización de las abstracciones y de los héroes.....                                              | 68 |
| 5. Los augures y los oráculos.....                                                                        | 70 |
| CAPITULO IV.—LAS GRANDES RELIGIONES SINTÉTICAS.—EL CRISTIANISMO.....                                      |    |
| 1. El nacimiento del cristianismo.....                                                                    | 72 |
| 2. Las transformaciones del cristianismo.....                                                             | 76 |
| 3. Propagación del cristianismo entre las capas populares.....                                            | 80 |
| 4. La propagación del cristianismo entre la sociedad instruida.....                                       | 83 |
| 5. Las consecuencias imprevistas de la adopción del cristianismo.....                                     | 85 |
| CAPITULO V.—CÓMO PUEDEN DISGREGARSE LAS GRANDES RELIGIONES.....                                           |    |
|                                                                                                           | 89 |

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Las herejías y los cismas.....                                                          | 89  |
| 2. La evolución de los dioses.....                                                         | 93  |
| 3. La evolución del cristianismo hacia el libre pensamiento en las iglesias protestantes.. | 94  |
| 4. Las tentativas de evolución del catolicismo. El modernismo.....                         | 99  |
| 5. El cristianismo como creación colectiva.....                                            | 101 |
| CAPITULO VI.—EL NACIMIENTO DE NUEVAS CREENCIAS.....                                        |     |
| 1. Razones psicológicas de la formación de nuevas religiones.....                          | 103 |
| 2. Los elementos de las nuevas creencias.....                                              | 104 |
| 3. Religiones nuevas formadas por la transformación de antiguas creencias.....             | 106 |
| 4. Religiones nuevas que han tomado muy pocos elementos de las antiguas creencias...       | 111 |
| 5. Las creencias políticas de forma religiosa...                                           | 116 |
| 6. Las tentativas de una religión científica....                                           | 117 |

## LIBRO II

El ciclo de las certezas afectivas y colectivas.  
La moral.

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAPITULO PRIMERO.—LAS DEFINICIONES DE LA MORAL.—EL BIEN Y EL MAL, EL VICIO Y LA VIRTUD ..... |     |
| 1. Las incertidumbres actuales sobre la moral..                                              | 119 |
| 2. Las definiciones de la moral. El bien y el mal.                                           | 124 |
| 3. Las virtudes intelectuales y las virtudes colectivas.....                                 | 126 |
| CAPITULO II.—LA MORAL DE LAS SOCIEDADES ANIMALES Y DE LAS SOCIEDADES HUMANAS.....            |     |
|                                                                                              | 130 |



Páginas.

|                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. La moral de las sociedades animales.....                                                           | 130 |
| 2. La moral de las sociedades humanas. Su variabilidad y su fijeza.....                               | 135 |
| CAPITULO III.—LOS FACTORES ILUSORIOS DE LA MORAL.....                                                 | 140 |
| 1. Clasificación de los fundamentos de la moral.....                                                  | 140 |
| 2. La religión y la moral. Diferentes orígenes del sentimiento religioso y del sentimiento moral..... | 141 |
| 3. Las concepciones metafísicas de la moral.....                                                      | 147 |
| 4. Las ilusiones de los moralistas sobre el mérito y el demérito.....                                 | 152 |
| 5. Las relaciones de la instrucción y de la moral.....                                                | 155 |
| 6. La moral fundada sobre la razón y la ciencia.....                                                  | 156 |
| CAPITULO IV.—LOS FACTORES REALES DE LA MORAL COLECTIVA.....                                           | 160 |
| 1. La costumbre y la opinión como factores de la moral colectiva.....                                 | 160 |
| 2. La fusión del egoísmo individual con el interés social.....                                        | 164 |
| 3. Formación de la moralidad de los distintos grupos de una misma sociedad.....                       | 168 |
| CAPITULO V.—LOS FACTORES REALES DE LA MORAL INDIVIDUAL.....                                           | 173 |
| 1. Génesis de la moral individual. Papel del carácter.....                                            | 173 |
| 2. La moral individual primitiva.....                                                                 | 178 |
| 3. Papel de la utilidad en la génesis de la moral individual.....                                     | 180 |
| 4. Papel de lo inconsciente en la creación de la moral individual.....                                | 182 |
| 5. El sentimiento del honor como expresión definitiva de la moral individual.....                     | 185 |

Páginas.

LIBRO III

El ciclo de las certezas intelectuales.— La filosofía y la ciencia.

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAPITULO PRIMERO.—LOS FILÓSOFOS RACIONALISTAS.....                                                       | 189 |
| 1. Las concepciones de la verdad en los filósofos racionalistas de la antigüedad.....                    | 189 |
| 2. Las concepciones de la verdad de los filósofos racionalistas modernos.....                            | 191 |
| CAPITULO II.—LAS FILOSOFÍAS INTUICIONISTAS.....                                                          | 200 |
| 1. Las antiguas filosofías sentimentales y místicas.....                                                 | 200 |
| 2. El renacimiento del intuicionismo.....                                                                | 205 |
| 3. Las dos formas de la intuición: La intuición afectiva y la intuición intelectual.....                 | 210 |
| CAPITULO III.—LA EVOLUCIÓN UTILITARIA DE LA FILOSOFÍA.—EL PRAGMATISMO.....                               | 213 |
| 1. La filosofía pragmatista.....                                                                         | 213 |
| 2. Papel del instinto en la filosofía pragmática.....                                                    | 216 |
| CAPITULO IV.—LAS IDEAS MODERNAS SOBRE EL VALOR DE LA FILOSOFÍA.....                                      | 222 |
| 1. Fundamentos psicológicos de la filosofía. Opinión de los sabios sobre ella.....                       | 222 |
| 2. Valor real de la filosofía. El espíritu filosófico.....                                               | 228 |
| CAPITULO V.—LA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA DEL CONOCIMIENTO.....                                             | 232 |
| 1. La explicación científica de los fenómenos.....                                                       | 232 |
| 2. El conocimiento cualitativo de los fenómenos.....                                                     | 234 |
| 3. El tránsito de lo cualitativo a lo cuantitativo. La medida de las relaciones entre los fenómenos..... | 237 |



Páginas.

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| 4. Papel de la experiencia y de la observación..  | 239 |
| 5. Los métodos científicos de razonamiento....    | 242 |
| CAPITULO VI.—LAS LEYES CIENTÍFICAS Y LAS          |     |
| TEORÍAS DE LOS FENÓMENOS.....                     | 250 |
| 1. Las leyes científicas y su grado de exactitud. | 250 |
| 2. Las grandes teorías científicas y su papel.... | 254 |
| 3. Las concepciones científicas del universo....  | 258 |
| 4. Los límites supuestos de lo cognoscible.....   | 260 |
| CAPITULO VII.—LAS VERDADES TODAVÍA INAC-          |     |
| CESIBLES, Y LAS FORMAS IGNORADAS DEL CONO-        |     |
| CIMIENTO.....                                     | 263 |
| 1. Límites actuales de nuestro conocimiento del   |     |
| mundo físico.....                                 | 263 |
| 2. Los límites de nuestro conocimiento de los     |     |
| fenómenos de la vida.....                         | 268 |

# M. AGUILAR = EDITOR

Marqués de Urquijo, 39  
Apartado 8.011.—Madrid

## OBRAS PUBLICADAS

### Colección Literaria.

F. Ossendowski.—*Bestias, Hombres, Dioses*. (Un volumen de 330 páginas, 5 pesetas.)

La más extraordinaria odisea de los tiempos modernos y tal vez de los antiguos. Acosado por los bolcheviques, el autor de este libro ha vivido errante durante dos años a través de Siberia, de Mongolia y del Tibet. Su vida de Robinson en plena selva durante varios meses; sus combates con los soldados rojos; las escenas de apocalipsis de que ha sido testigo; su permanencia en el Cuartel General del *Barón Ungern*, el dios terrible de la guerra y de los mongoles; su encuentro con los grandes misterios de las religiones tibetanas, con el *Buda vivo* y el diabólico *Lama vengador*; su encuesta sobre el enigmático *Rey del mundo* y el despertar de Asia, hacen de esta obra el libro más extraordinario de viajes y la obra más original de los tiempos modernos.

— *El hombre y el misterio en Asia*. (Un volumen de 300 páginas, 5 pesetas.)

El célebre autor de *Bestias, Hombres, Dioses*, continúa en esta obra el relato de sus exploraciones y aventuras por la Siberia trágica y la Mongolia misteriosa. Los tipos, las leyendas y los lances que relata tienen tal fuerza dramática y están envueltos en tal atmósfera de misterio, que el lector se siente sacudido por la escalofriante sensación de una trágica realidad.

— *De Presidente a la cárcel*. (Un volumen de 320 páginas, 5 pesetas.)

Si *Bestias, Hombres, Dioses* y *El hombre y el misterio en Asia*, del mismo autor, han sido juzgados por el público y la crítica como dos libros extraordinarios que cautivan y aterran, *De Presidente a la cárcel* desconcertará por la pintura terrible que hace el autor de sus aventuras en Siberia, como Presidente del Gobierno, primero; como presidiario, después. Bandidos condenados, aventureros, tipos misteriosos que parecen fantás-



ticos, desfilan por este libro, en cuyas páginas deja cada uno de ellos la huella imborrable de sus vidas trágicas y atormentadas, en las que, a veces, aparece una emocionante lágrima de ternura infinita.

**EN PREPARACIÓN.**—F. Ossendowski: *La sombra aterradora del Este*.

**S. Palen.**—*Cómo se escapó el Demonio Blanco del Mar Negro*. (Un volumen de 320 páginas, 5 pesetas.)

«El libro de Palen es una pintura terrible de la más grande tragedia de los tiempos modernos, y acaso de todos los tiempos: la destrucción de una civilización... Decir que *El Demonio Blanco* es una narración absorbente, es emplear un término tan débil como banal. El relato es más que absorbente, y cautiva la atención.»—(*The New York Times*.)

**H. G. Wells.**—*Los rincones secretos del corazón*. (Un volumen de 330 páginas, 4 pesetas.)

En esta novela, inspirada en la psico-análisis, el prócer del pensamiento inglés desarrolla un tema completamente nuevo, y muestra hasta qué punto el alma de un hombre puede ser turbada por los misterios profundos de la sensualidad.

— *El Nuevo Maquiavelo*. (Un volumen de 400 páginas, 6 pesetas.)

El genial novelista inglés se muestra en *El Nuevo Maquiavelo* hondísimo psicólogo, acerado ironista e implacable viviseccionador de la sociedad inglesa, tan llena de prejuicios, tan rancia, pero incommoviblemente grande en su esencia. La pasión «blanca», constructora del Estadista en su acepción más plenamente moderna, se desenvuelve al mismo tiempo que la pasión «roja», disolvente de los sentidos en un hombre de carne y hueso, y culmina entre rasgos del más puro humorismo y de suave ternura, en un conflicto en el que vence la independencia del corazón.

Esta obra es, sin disputa, la novela más humana y amplia del famoso autor de tantas obras maestras y la pintura más acabada de la época, así como una rotunda protesta contra las injusticias sociales y una acabada anticipación de un mundo mejor.

**Marcel Prévost** (de la Academia Francesa).—*Su querida y yo*. (Un volumen de 250 páginas, 5 pesetas.)

Es un libro angustioso y humano, áspero y generoso, de una rara fuerza y sutileza de análisis, que expone en toda su angustia un problema moral de alta trascendencia. Con un poderoso y sobrio movimiento narrativo, el autor nos arrastra a la dolorosa lucha en que se debaten noblemente los dos protagonistas, héroes de la sombría y ardiente historia de amor que narra Marcel Prévost.—(*Henri de Regnier, de la Academia Francesa, en «Le Figaro»*.)

**Leonard Rossenthal.**—*Hagamos fortuna*. (Un volumen de 300 páginas, 4 pesetas.)

El autor de este libro es uno de los hombres de negocios más conocidos y poderosos de Europa. Como casi todos los que esclavizaron la Fortuna, tuvo principios modestísimos y conoció los días negros de miseria y de incertidumbre. En las páginas de esta obra, salpicadas de lanceos y anécdotas que hacen su lectura atrayente como la de una sugestiva novela, hay enseñanzas y consejos, arrancados a una dura experiencia, que serán de gran utilidad para la juventud y de estímulo para vencer las horas de duda y descorazonamiento—las más dolorosas de la vida—que tan a fondo conocen todos los hombres de lucha.

### Colección de Autores Regocijados.

**Francisco Rabelais.**—*Gargantúa y Pantagruel. Hechos y dichos del buen Pantagruel. Pantagruel, rey de los dipsodas*. (Tres tomos de unas 300 páginas cada uno, profusamente ilustrados, 5 pesetas tomo.)

La obra completa de Rabelais aparece por primera vez en castellano, concienzudamente traducida por Eduardo Barriobero, que ha invertido en esta labor diez y ocho años de trabajo asiduo y entusiasta.

Causa verdadero asombro el considerar cómo en los comienzos del siglo XVI, cuando las plumas tan torpemente se movían, puesto que las hogueras del Santo Oficio velaban con el humo espeso y grasiento el horizonte de los escritores y el brazo secular las aherrrojaba con impíos grilletes, pudo Rabelais escribir y publicar su formidable diatriba contra Reyes y Emperadores, contra la Iglesia, contra la Universidad, contra las costumbres de los altos, contra los vicios de los bajos y preparar con su obra la tierra donde había de crecer, llenando el mundo con sus flores y sus frutos, el árbol inmortal de la Enciclopedia.

**El Heptamerón.**—*Cuentos de la reina de Navarra*. (Un volumen de 500 páginas, 5 pesetas.)

«La honesta Margarita de Navarra gustaba de la charla libre, y reía las historias de faldas y de sotanas. Del bien decir y de historias galantes «sabía más de la cuenta», según Brantôme. En estos cuentos, imitación de los de Boccaccio, saca a escena, bajo nombres supuestos, a sus padres, a su hermano, a su marido y a ella misma.»—Anatole France, en su libro *Le Génie Latin*.

**L. Hernáiz.**—*Lo bueno y lo malo que se ha dicho del amor, de las mujeres y del matrimonio*. (Un volumen de 352 páginas, 5 pesetas.)

Por las páginas de este libro desfilan desde las furiosas invectivas que el Amor, las Mujeres y el Matrimonio inspiraron a



los Padres de la Iglesia, a las donosidades libertinas de los prosistas franceses del siglo XVIII y a las exquisiteces psicológicas de Stendhal o Balzac, pasando por los epigramas mordaces de Marcial y las reflexiones austeras de los místicos españoles del siglo de oro.

**Brantôme.**—*Vida de las damas galantes.* (Un tomo de 450 páginas, 5 pesetas.)

Como Boccaccio y el Aretino, el autor de esta obra pasa por un libertino; pero un libertino que puso tanto gracejo, tanto ingenio y tanta ironía en sus escritos, que consiguió hacer inmortal la *Vida de las damas galantes*, a pesar de la crudeza de lenguaje y lo realista de las anécdotas que constituyen la obra.

### **Biblioteca de Ideas y Estudios Contemporáneos.**

**C. Claparède.**—*Cómo diagnosticar las aptitudes de los escolares.* (Un volumen de unas 300 páginas, 6 pesetas.)

El nuevo libro de Claparède es principalmente un libro de información y de técnica. Después de hacer el autor historia y describir la evolución de los esfuerzos de la moderna psicología aplicada para determinar las aptitudes de un individuo dado y poderle guiar en la selección profesional, o viceversa, diferenciar y elegir los aspirantes a ingresar en una profesión dada, entra a tratar lo que es una aptitud y su estructura, para abordar de un modo sencillo y comprensible a cualquier clase de lector lo que es la orientación profesional. —(Dr. G. R. Lafora, en la *Revista Pedagógica*.)

**Doctor Gustave Le Bon.**—*El desequilibrio del Mundo.* (Un volumen de más de 300 páginas, 5 pesetas.)

El célebre sabio francés estudia en esta obra algunos de los grandes problemas que dificultan la marcha de la humanidad. Las nuevas formas del ideal, el desequilibrio político y social, los misterios aparentes del cambio, las ilusiones sobre el poder de las colectividades, las luchas futuras por la hegemonía, son los principales temas que se abordan en esta obra y que el autor analiza con su gran competencia y amenidad.

**Doctor Maurice de Fleury** (de la Academia de Medicina).—*La Angustia Humana.* (Un volumen de unas 300 páginas, 5 pesetas.)

El doctor Maurice de Fleury en sus largos años de práctica médica ha tenido ocasión de estudiar esos emotivos, esos angustiados cuyo sombrío y doloroso tormento analiza en este hermoso libro. Para aliviarlos y curarlos, para adivinarlos y definirlos, para descubrir sus engaños y penetrar sus males oscuros, para comprenderlos, hace falta no sólo saber y método, sino también simpatía y piedad. Este sentimiento de cor-

dial simpatía y de generosa piedad da al libro de Maurice Fleury nobles acentos, y en cada página se siente una conmiseración inteligente por los trastornos y torturas de alma que describe, sin que esta conmiseración quite nada de su valor científico a esta obra destinada al gran público. —(Henry de Régner, de la Academia Francesa, en «*Le Figaro*».)

**L. Trozki.**—*La Literatura y la Revolución.* (Un volumen de 300 páginas, 5 pesetas.)

Trozki, el hombre que hizo surgir del caos un ejército que maravilla por su organización y disciplina, el que después pasó a organizar y resolver los más arduos problemas económicos de la Rusia soviética, examina en este libro la literatura anterior a la revolución, a la que juzga con severidad y violencia y predica lo que será la literatura y el arte, consecuencia de la revolución. Es un libro ameno, en el que expone ideas muy nuevas y originales, y cuyo valor no atenua la violencia de una apasionada crítica.

**Dr. Henry Verger.**—*Evolución del concepto médico sobre la responsabilidad de los delinquentes.* (Un volumen de unas 250 páginas, 5 pesetas.)

El autor de este libro, profesor de medicina legal de la Universidad de Burdeos, estudia los hechos de delincuencia clasificándolos por categorías sucesivas, partiendo de aquellos en que el estado morboso constituye, sin duda alguna, el elemento causal de la acción delictiva, cuya responsabilidad es evidente, incluso para los no iniciados, hasta llegar a aquellos en que la acción del estado morboso es cada vez más discutible; de este modo llega el autor a establecer hasta qué punto se puede admitir médicamente grados en la responsabilidad y buscar los criterios experimentales de esta responsabilidad práctica.

**EN PREPARACIÓN.**—Gustave Lebon: *Ayer y Hoy.* (La vida de las verdades. Psicología de los tiempos nuevos.)

### **Biblioteca de Conocimientos Médicos.**

**Doctor H. Feuillede.**—*Consejos a los nerviosos y a las personas que les rodean.* (Un volumen de 360 páginas, 6 pesetas.)

Una Guía de las enfermedades nerviosas, para los médicos para los enfermos, un *Breviario* que les descubrirá las causas de su nerviosismo y cómo pueden modificarlo, y para las familias, un *Manual* en el que aprenderán la influencia nefasta que, por ignorancia, ejercen en la evolución de ciertos estados neurasténicos y psicasténicos de los «inquietos de la vida».

**Doctores M. Perrin y P. Mathieu.**—*La obesidad.* (Un volumen de unas 300 páginas, 5 pesetas.)

En esta obra se hace resaltar, ante todo, que existiendo varias clases de obesidad, no puede ni debe aplicarse a todos los



obesos el mismo tratamiento. Al efecto estudia las diversas obesidades y, según sea la clasificación a que corresponda, da el régimen nutritivo, de ejercicio electroterápico, etc., a seguir, describiendo detalladamente cada uno de ellos y las condiciones y forma de ponerlos en práctica.

**Doctor P. Janet.**—*La Medicina Psicológica.* (Un volumen de unas 300 páginas, 5 pesetas.)

El sabio profesor de la Sorbona estudia a fondo en esta obra los diferentes métodos psicoterapéuticos que se han sucedido hasta el día; examina el valor de cada uno de ellos y aconseja las reglas para su aplicación que le sugieren su gran competencia y práctica.

**Doctor Louis Genest** (de la Facultad de París).—*La Impotencia y la Esterilidad en el Hombre y en la Mujer.* (Un volumen de 250 páginas, 5 pesetas.)

Además de ciertas predisposiciones a las que este libro aporta eficaces correctivos, el *Surmenage* moderno constituye la principal causa de la impotencia y de la esterilidad. Con su gran competencia el Dr. Genest explica cómo pueden curarse radicalmente estas graves afecciones, cómo conservarse viril y cómo favorecer la fecundidad.



