



SEGUNDA CONFERENCIA

Opiniones modernas sobre la política i sobre la filosofía moral

Desde 1789 las doctrinas políticas de Europa han pasado por tres fases o períodos: el revolucionario, desde 1789 hasta 1815; el individualista, desde 1815 hasta 1848; i el nacionalista, desde 1848 para adelante

Los ideales de los pensadores revolucionarios se hallaban consignados en tres palabras: Libertad, Igualdad i Fraternidad. Estas no fueron meros sonidos, como algunos lo imaginan. Representaban importantes ideales i aspiraciones políticas. Pero ninguna de ellas significaba exactamente lo que podemos suponer. Los franceses de 1789 no entendían por el vocablo libertad lo que espresa con él un americano o un inglés. Ellos no llamaban así el derecho de cada hombre para dirijir sus propios asuntos o los que él considera tales, sino, más bien, el derecho de todos para intervenir en los asuntos ajenos. Ellos entendían propiamente por li-

bertad lo que llamamos ahora democracia. Querían colocar directamente el gobierno en manos de los electores, con las menores limitaciones posibles de la acción popular. La libertad, dentro de su criterio, no sólo es contraria a la monarquía, que coloca el gobierno en manos de un soberano, sino que, casi igualmente, es contraria al constitucionalismo, que obliga al gobierno a proceder con previa deliberación, i a ejercitar sus facultades dentro de límites i procedimientos tradicionales.

Ni daban al término de igualdad el significado de comunismo, aunque algunos de los jefes de la Revolución Francesa en la última época fueron ellos mismos comunistas. No pretendían abolir la propiedad. Ni pretendían siquiera abolir todas las desigualdades de este derecho o de la condición social. La igualdad significaba para ellos el gobierno bajo leyes jenerales, que debían aplicarse a todos sin distinción, de un modo opuesto al sistema de privilegio o legislación de clases, dominante en Francia hasta el fin del último siglo— con una lei especial para los nobles, otra para los eclesiásticos, otra para los comerciantes i otra para los labradores.

Ni significaba la palabra fraternidad el culto del amor fraternal. Significaba una aspiración hacia la armonía de los intereses entre los diversos miembros de la raza humana, en vez de *bellum omnium contra omnes*, que los antiguos filósofos imaginaban el estado natural i normal. Cuando los revolucionarios franceses añadieron el vocablo fraternidad a las palabras libertad e igualdad, querían decir que, al poner el gobierno en manos del pueblo, i al promulgar leyes jenerales, pretendían gobernar en pro del bien de la humanidad

entera. La fraternidad se contraponía al egoísmo intelectual, ya fuera de las personas o de las naciones.

La Revolución Francesa llegó i se fué. Después de un cuarto de siglo de lucha, el primer objeto de los revolucionarios—la libertad, como sus campeones la concibieron—no pudo convertirse en un hecho. El segundo i el tercer objetos, la igualdad i la fraternidad, quedaron asegurados.

El experimento de colocar el poder sin distinciones en manos del pueblo había tenido mal éxito. La democracia pura, o inconstitucional, gobernó con tal incompetencia que ocasionó su propia ruina. Francia i Alemania habían vuelto a caer en manos de las viejas familias monárquicas. Pero la igualdad—gobierno del pueblo bajo leyes jenerales—dió espléndidos resultados. Las comunidades que gozaron de sus beneficios aumentaron con rapidez su riqueza i bienestar. Antes de 1789, Inglaterra i América habían sido los únicos países en que los principios de la lei se aplicaban a todos sin distinción, en vez de aplicarlos de un modo al noble i de otro al campesino. El resultado había sido que el tipo de la vida del pueblo en Inglaterra i en América era mui superior al de Francia i Alemania. Cuando el sistema de igualdad se aplicó en Francia, la condición del pueblo francés, en jeneral, mejoró rápidamente. Cuando se practicó el mismo sistema en la Alemania occidental, aun cuando fué impuesto por extranjera mano, la Alemania occidental progresó de igual modo. El Código Napoleón le dió mejor gobierno que el que jamás había tenido. El pueblo se acostumbró a ver que la lei era aplicada imparcialmente a todos los individuos, i no en distintos grados a las diversas clases. Hasta el presente hai un verdadero contraste

en la opinión pública sobre esta materia entre aquellas rejiones de Alemania donde rijió el Código, i aquellas que no lo conocieron.

En una notable carta a su hermano, Napoleón le decía que los hábitos nacidos a la sombra de esta clase de gobierno constituirían una poderosa barrera contra la tentativa de naciones como la Prusia i el Austria para reconquistar el occidente de Alemania. Su previsión se cumplió, aunque de diferente modo de lo que él esperaba. El Código no impidió que la Prusia i el Austria recobraran su poder en la Confederación Alemana; pero les puso obstáculos para retrotraer las cosas al estado antiguo. Los pequeños príncipes de Alemania no fueron más capaces que los Borbones en Francia para abolir el principio de igualdad. Ellos habrían sentido extraordinario placer en hacerlo, porque odiaban ese principio con toda el alma; pero la empresa fué superior a sus fuerzas. Los triunfos militares de Napoleón fueron seguidos de la derrota. La victoria que alcanzó cuando promulgó el Código que lleva su nombre debía ser más duradera, i le dió un título a la gloria mucho más sólido que sus triunfos guerreros. Los borbones pudieron destruir la democracia, porque la democracia había gobernado mal. No pudieron destruir la igualdad, porque la igualdad había producido excelentes frutos.

Ni destruyeron las aspiraciones i designios incorporados en el término fraternidad. En el hecho trataron de hacer servir esta conquista en su propio beneficio. Los soberanos que formaron la Santa Alianza entre los años de 1815 i 1825 pretendían sostener la sagrada causa de la humanidad cuando perseguían a los republicanos, tan lisa i llanamente como lo pretendió el Co-

mité de Salud Pública cuando persiguió a los realistas una jeneración antes; i, en cada uno de estos casos, es probable que muchos de los autores de actos de violencia honradamente creyeran ejecutarlos en bien de todos. Alejandro de Rusia i Saint-Just de la época del Terror tenían de común más de lo que les habría agrado admitir. Lo que es efectivo hasta cierto punto en los monarcas era verdad, aun en mayor grado, en los jefes políticos i en los publicistas. El entusiasmo a favor de la raza humana estaba de moda. La relijón de la humanidad representaba una consigna. El principio establecido por los utilitarios de que el bien moral i político no significa ni más ni menos que la más gran felicidad del mayor número, era aceptado como un axioma, o postulado, de la ética.

Adoptando el principio de la igualdad ante la lei por punto de partida, i la realización de la mayor felicidad para el mayor número como fin, Jeremías Bentham i sus discípulos desarrollaron el sistema de filosofía política conocido con el nombre de individualismo. El *Fragmento sobre el gobierno*, de Bentham, así como la *Riqueza de las Naciones*, de Smith, aparecieron en 1776; pero la difusión de estas teorías estaba reservada al siguiente siglo, cuando una serie de brillantes escritores ingleses i franceses, que empezó con Ricardo i terminó con Juan Stuart Mill, se esforzaron en hacer de ellas la base del orden i del progreso social.

El individualismo se funda en el principio de que la libre acción de los hombres inteligentes, que ponen en obra sus ideas con independendencia, ha de producir un buen resultado jeneral para la comunidad. El individualista en el fondo es optimista. Cree que el egoísmo ilustrado tiende a hacer que un hombre en estas con-

diciones no sólo se beneficie a sí mismo sino a los demás i la obra del legislador proporcione a cada uno suficientes probabilidades para que realice sus propias miras, con tanto conocimiento i con tan poca intervención ajena como es posible. El aserto que frecuentemente se oye de que el individualismo considera a la humanidad formada de átomos separados i hostiles—cito las palabras de un discurso del obispo de Durham de hace veinticinco años—es exactamente lo contrario de la verdad. El individualista cree que por naturaleza los hombres trabajan de concierto, i no desunidos; i que sus errores, tales como son, provienen de que ellos exajeran la armonía de los intereses humanos, no de que los menosprecien.

He afirmado que el individualismo empieza con Ricardo i Bentham. Pero su origen debe realmente buscarse en las resoluciones de los jueces ingleses de derecho común durante los tres o cuatro siglos anteriores. Estos jueces descubrieron el principio de la competencia i los benéficos resultados que ésta era llamada a producir. Ellos comprendieron que si un panadero subía demasiado el precio del pan, lo que debía hacerse era estimular a los demás panaderos para que ingresaran en la misma corporación i aumentaran la provisión del artículo. El interés personal de los panaderos debía producir sin duda mejor efecto que la acción jeneral de los majistrados. Por cierto, se presentaban escepciones a las cuales debían aplicarse métodos también escepcionales. Hubo época en que el alto precio del pan provenía de una colusión, i en ese caso pudo castigarse a los conjurados con pleno derecho. Pero a menudo el elevado precio era síntoma de escasez; i el mejor remedio del mal consistía en servir los intereses

comunes por el único procedimiento que daba resultado—la oferta de nuevas cantidades. Cuando un hombre aprovecha el mejor mercado para sus productos, de ordinario presta el más gran servicio posible a sus semejantes.

Pero, aunque los jueces de Inglaterra comprendieron i formularon este principio con claridad, estuvieron lejos de apreciar cuán estensa podía ser su aplicación. Ello lo practicaban como un medio para justificar ciertos procedimientos, destinados a la baja de los precios, i para rechazar otros. Sólo a fines del siglo XVIII Adam Smith manifestó cómo el indicado principio constituía una sólida base, no sólo para la solución de algunas contiendas judiciales, sino para el estudio de las causas que producen la riqueza de las naciones. Por fin, en la jeneración siguiente a la de Adam Smith, ese principio fué adoptado como fundamento de un sistema completo de economía política, tal como lo establecieron Ricardo, Malthus i sus compañeros. Los principios que habían estado sepultados durante siglos en obras e informes de jurisprudencia despertaron entonces el interés de todos; porque la época estaba madura para aceptarlos. El espíritu público de esta jeneración acogió bien la teoría de que la libre competencia entre los individuos i el libre comercio entre las naciones representaban las condiciones normales de la actividad humana, i de que cualquiera intervención en contrario, en el mejor de los casos, era una desgraciada necesidad. I la aplicación de estas ideas no se limitó al campo económico. Heriberto Spencer, en uno de sus primeros libros, su *Estática Social*, ensayó probar cómo el libre criterio de los individuos producía en la política i en la moral los mismos efectos que en los negocios.

«El mejor gobierno es aquel que menos gobierna»—fué una frase tan repetida que se convirtió en proverbio, juntamente con esta otra, que es una mezcla de sabiduría e ignorancia: ¡«Felices los pueblos que no tienen historia»!

Para aquellos que consideran la política i la moral desde este punto de vista, la actual forma de gobierno no pasa de ser un asunto de escasa importancia. Mientras menos acción tiene el soberano menos interesa saber quién es. Si se permite a los individuos, en lo posible, gobernar sus propios asuntos, no tiené consecuencias graves el hecho de que el gobierno sea electivo o hereditario, democrático o aristocrático.

Por mucho tiempo los individualistas lo sometieron todo a su criterio. Los monopolios i privilejios concedidos en el siglo XVIII habían sido tan perniciosos que su revocación causó muchos bienes i pocos daños. Las restricciones al comercio habían sido tan arbitrarias que la derogación de ellas contribuyó a aumentar la prosperidad en nueve casos contra diez. La libertad que el pueblo se esforzó por obtener en los días siguientes a la caída de Napoleón fué la inglesa más bien que la francesa—libertad para que cada cual siguiera sus propias inclinaciones, con tan poca intervención de los demás como fuera dable, antes que la libertad de hacer elecciones frecuentes con el fin de que la mayoría resolviera lo que la minoría debía ejecutar. Por mucho tiempo, la voz de Hegel fué la única importante que se levantó en son de protesta. Pero desde el año de 1830 empezaron a aparecer los síntomas de una reacción, no poco estendida—contra el individualismo i en favor del socialismo. Es mui interesante observar que la palabra «socialismo» se inventó no tanto para

bautizar una teoría o un programa positivos, cuanto para definir una protesta contra el individualismo i sus consecuencias. Ella sirvió de bandera a todos aquellos que creían que las necesidades de la comunidad no podían ser satisfechas por la acción independiente de los individuos.

Los primeros ataques de los socialistas no se dirigieron contra el principio según el cual el libre juego de la actividad de los individuos producía brillantes resultados en pro de la comunidad, sino contra la idea de que era posible, bajo las condiciones legales existentes, algo parecido a ese libre juego. No hai igualdad de oportunidades, decía Marx; i los resultados que se pretenden nacidos de esa igualdad necesariamente son falsos. En teoría, se espera que todo se reparta como en los casos de competencia. En la práctica, el débil es defraudado por el fuerte. En teoría, se sostiene que todos tienen iguales probabilidades a las ganancias de una empresa industrial. En la práctica, el hombre que ha adquirido riquezas, por buena suerte, por herencia o por maldad, posee una ventaja difícil de sobrepujar. Es mui fácil citar ejemplos en que los jornaleros han sido realmente robados; i en que grandes facilidades para el comercio han producido desigualdad en vez de igualdad. Por medio de astutas citas, los socialistas introdujeron en el ánimo de los obreros de las ciudades europeas el fermento que estalló en la Revolución de 1848.

El efecto inmediato de esta Revolución fué el de llevar a la primera fila a los jefes radicales i el de darles oportunidad para ensayar sus teorías. El resultado de este ensayo no fué afortunado. El experimento, durante unos pocos meses, de las obras prácticas del so-

cialismo, desacreditó a éste en tal forma que necesitó, por lo menos, de una jeneración entera para recuperar su prestigio. A pesar de los sonoros clarines que proclamaban las doctrinas de Marx, la aplicación de ellas fué desastrosa. Este desastre, i el descrédito consiguiente del socialismo, no hicieron, sin embargo, que el pueblo retrocediera hasta las viejas ideas de libre cambio i de amor a la causa de la humanidad. Las aspiraciones nacionales habían crecido en medio de la Revolución; i empezaron entonces a aparecer los sentimientos i las pasiones comunes de los pueblos. Aunque los esfuerzos de la Hungría i de la Italia en 1849 fueron sofocados, el espíritu enjendrado por ellos quedó intacto i fué adquiriendo más i más poder. La Italia se trasformó en nación en 1859; los Estados Unidos, en 1865; la Alemania, en 1866. La Rusia se proclamó a sí misma el campeón de los eslavos, i en 1878 consiguió libertar a los pueblos del bajo Danubio de la dominación turca. Progresó el sentimiento del patriotismo; i el humanitario fué arrojado al fondo. Los hombres patriotas encontraron demasiado duro consagrarse a la religión de la humanidad. Un buen americano se preocupó más de sus compatriotas que de aquellos hombres que eran bastante desgraciados por haber nacido en Inglaterra, Francia o Alemania i bastante ignorantes para permanecer allí. Sucedió lo mismo en los demás países. «Toda la cuestión de Oriente no merece que se derrame la sangre de un solo soldado de la patria alemana», decía nada menos que Bismarck, el más grande de los jefes del movimiento nacionalista.

En los años que siguieron a la Revolución de 1848 una gran parte de los sentimientos socialistas corría por el nuevo canal del nacionalismo, abierto por hom-

bres como Bismarck i Cavour. Mientras Marx en vano se esforzaba por sostener la «Internacional», al mismo tiempo, Fernando Lassalle i sus discípulos saludaban el progreso del gobierno nacionalista como un dique contra la acción de las empresas industriales. Bismarck necesitaba robustecer al rei de Prusia; Lassalle necesitaba debilitar a los banqueros de Francfort. Por el momento los intereses de ambos coincidían. No pretendo narrar en detalle la historia del movimiento nacionalista, que trasformó débiles federaciones de estados en gobiernos poderosos, i produjo sucesivamente la unidad de la Italia, de los Estados Unidos i de la Alemania. Solamente llamo la atención al buen éxito de este movimiento, el cual tuvo dos consecuencias industriales de gran valor, tarifas elevadas i grandes ejércitos, o, si se prefiere el empleo de términos abstractos en vez de términos concretos, protección i militarismo.

Hasta 1860, la Europa había adoptado gradual, pero seguramente, la política del libre cambio. Las tarifas fueron disminuídas; el cambio internacional de productos fué estimulado por los estadistas de los diversos países. Se sostenía como dogma que si las distintas naciones ofrecían la ventaja de producir diversas clases de mercaderías, la ganancia comercial tenía que ser igual para todas; en otros términos, que la división del trabajo entre las naciones era tan natural i normal como la división del trabajo entre los individuos. Con el advenimiento del espíritu nacionalista nació en los pueblos el anhelo de que cada uno de ellos se bastara a sí mismo, la convicción de que el comercio con otros países significaba dependencia de ellos, la sospecha de que la ganancia en el comercio extranjero

no era una ventaja sino para aquel país que exportaba más mercaderías i obtenía en cambio mayor cantidad de oro. Las tarifas empezaron a subir en vez de bajar. Los impuestos establecidos temporalmente como recursos de guerra, fueron mantenidos después que cesaron las guerras mismas.

De igual modo, los ejércitos que habían organizado las naciones en la primera parte del siglo XIX eran relativamente pequeños. Aún aquellos países como Alemania i Austria que tenían una policía interior numerosa i servicial, sólo mantenían pequeños cuerpos militares contra sus vecinos. Los años que siguieron al de 1860 presenciaron también un cambio en esta materia. El sistema del servicio militar obligatorio para todos los varones adultos fué reforzado por Bismarck i Moltke, hasta que llegó a ser posible convertir la nación entera en un campamento armado, con un aviso previo de pocos días. Las victorias de Prusia contra Austria en 1866 i contra Francia en 1870 obligaron a las demás naciones del continente europeo a copiar la organización militar de Prusia. El deseo de los pueblos de poseer colonias donde pudieran adquirir riquezas, i el de adquirir dominios en todo el mundo, a fin de dar carácter imperial a sus gobiernos, obligó a un aumento en las escuadras proporcional al que habían alcanzado los ejércitos. Tan marcada es la convicción de la necesidad de estas organizaciones militares i tan profunda la desconfianza que cada nación siente respecto de los proyectos de sus vecinos que la proposición hecha en los principios de la Conferencia de la Haya para reducir, de común acuerdo, las fuerzas de mar i tierra de las potencias allí reunidas, fué cate-

góricamente rechazada i estuvo a punto de comprometer el buen éxito de la Conferencia misma.

Ya no imaginamos que los intereses de las naciones son idénticos. Ya no deseamos la remoción de las barreras que separan a la humanidad en diversas partes. La «fraternidad» está casi abolida. Nos hallamos tan llenos de aspiraciones nacionales que las aspiraciones humanas se han ido al fondo. Cada una de las naciones anhela ser la más poderosa. Si un cambio en las tarifas perjudica a la Inglaterra o a la Alemania, pensamos que es probablemente benéfico para la América. En lugar de la armonía de intereses que los estadistas de 1850 soñaban en sus variadas jestionas, los estadistas de 1900 sólo piden apariencias de orden dentro de los antagonismos que los separan.

Este cambio de sentimientos en materia de política i en materia de comercio fué acompañado de otro cambio parecido en lo tocante a la moral.

Hasta la mitad del siglo se había observado la tendencia de suponer que los intereses del individuo i los de la comunidad eran idénticos, i que todo antagonismo aparente entre ésta i aquél era debido a falta de comprensión. Se pensaba que el egoísmo i el altruismo racionales conducían al mismo resultado. Bastaba, en consecuencia, enseñar a un hombre lo que era verdaderamente bueno para él; pues, de seguro trabajaría en favor de todos, i sería recompensado con mucha prosperidad, i con la aprobación de sus semejantes. Esta fué sin duda una teoría mui cómoda. Era mui agradable adquirir la certidumbre de que la conducta egoísta de cada uno tendría buenos resultados para todos. Era mui agradable imaginar que a fin de conseguir la prosperidad jeneral podía recurrirse a los in-

tereses personales i al espíritu público de los individuos. Pero se presentaban tantos casos en que el resultado era diferente—en que el egoísmo no recibía castigo ni el desinterés recompensa—que esta doctrina de los intereses armónicos fué abandonada. Algunos, como Carlyle, atacaron audazmente la libertad i se proclamaron campeones de la autoridad. Lo necesario i deseable para una nación, según Carlyle, no era que los individuos siguieran su propio impulso, sino que se unieran bajo el gobierno de los más fuertes i mejores. Los paladines que continuaron en la defensa de la libertad lo hicieron, no porque la libre acción de las personas debía necesariamente producir los mejores efectos para la comunidad, sino porque daba al pueblo grandes oportunidades de obtener lo que él podía aprovechar.

En Inglaterra, la ruptura entre el viejo i el nuevo liberalismo no fué aguda ni repentina. Los liberales ingleses, bajo la dirección de Juan Stuart Mill, gradual i casi insensiblemente, abandonaron la doctrina de que el egoísmo producía excelentes frutos, i sustituyeron a ella la tesis de que la libertad individual daba ocasión a todos para el estudio de los diversos experimentos, con el objeto de resolver cuál de ellos convenía mejor. Juan Morley, el principal representante de esta escuela, decía con acierto que Carlyle i sus discípulos incitaban a los hombres a seguir al héroe, pero no les daban las indicaciones necesarias para descubrirlo; mientras que la doctrina de Mill establecía las condiciones indispensables para encontrarlo, a saber: todos los caminos se dejaban abiertos a su paso, pues ningún hombre sabía de antemano por qué senda marcharía.

Mientras el asunto era así discutido en Inglaterra por hombres como Carlyle i Ruskin, de un lado, i Mill i Morley, por el otro, en el Continente una escuela de pensadores había estudiado la cuestión a su manera, i propuesto una solución más audaz, aunque no más correcta. Una conducta ajustada a la razón, necesariamente, decían, es un egoísmo calculado. Si este egoísmo de los individuos no causa beneficio a la comunidad entera, tanto peor para ella. La vida, a juicio de estos hombres, es una lucha entre muchos tipos humanos, en la cual cada uno trata de aumentar su poder i de imponer su voluntad. El mejor de los hombres es aquel que triunfa.

Federico Nietzsche, por lo común, es mirado como el jefe de esta escuela, la cual, entre las muchas perversiones nacidas del Darwinismo, ha sido la más dañina de todas. Pero Nietzsche mismo fué un autor de aforismos más bien que un inventor de sistemas. Para hacer una exposición metódica de los resultados de su teoría, conviene estudiar la obra de sus discípulos. Léase, por ejemplo, el libro de Loria sobre *Los fundamentos económicos de la constitución de la sociedad*. El derecho, dice Loria, es un mero concepto convencional que las naciones adoptan para poder dictar sus leyes. Pocos hombres alcanzan el poder; ellos promulgan sus reglas en beneficio propio, a espensas de los demás miembros de la sociedad. Si estas reglas son simples leyes, i nada más, los legisladores necesitan de la policía para hacerlas cumplir. La policía es mui liberal; i, sin embargo, como los jenízaros turcos, puede dar fuerzas a la lei en favor de unos i en contra de otros. Es más conveniente i eficaz evitar la necesidad de la policía i persuadir al pueblo de que las leyes reciben

una sanción sobrenatural, i de que los dioses castigarán a los culpables, si la policía no ejercita su acción. Tales son, según ellos, el orijen i la naturaleza de la moral. Que los hombres instruídos se emancipen de tales preocupaciones. Que se convenzan de que la lei es un artificio i la moral una superstición. Que traten de realizar, hasta las últimas consecuencias, sus proyectos i designios individuales. Cada uno debe trabajar en beneficio propio:—ésta, dice el discípulo de Nietzsche, es la única teoría racional, la única concepción filosófica de la vida.

Estas palabras encierran un consejo peligroso. Un filósofo de esta escuela, que poseía gran talento, como lo era el mismo Nietzsche, se volvió loco; un filósofo de cortos alcances, como D'Annunzio, cayó en la sensualidad grosera. Si las ideas corrientes de moral son una ilusión, de todos modos, ellas protejen al hombre i a la razón que las profesa. Si el rechazo de la tradición i del ejemplo en beneficio propio significa cultura, debe confesarse que ésta lleva al foso o al pantano. Cualesquiera que sean los errores o peligros del complaciente optimismo de los filósofos ingleses, él se ha revelado inmensamente menos destructor que el complaciente, por no decir brutal, pesimismo de sus hermanos del centro de Europa.

Ambas teorías van cediendo su lugar a una nueva filosofía, o mejor dicho, a una nueva concepción de la vida, llamada con el nombre desgraciado de pragmatismo. De esta filosofía, que en su esencia no es sino el desarrollo de la teoría de tolerancia de Juan Morley, el primer defensor fué Guillermo James. Enrique Bergson de París es actualmente su más autorizado representante.

El criterio con que se demuestra la justicia o injusticia de una cosa es su duración. La supervivencia no sólo es el rasgo característico de la justicia sino su prueba. He aquí lo que distingue la filosofía del pragmatista de la filosofía de Heriberto Spencer. Este adquirió la conciencia de lo que era justo, i trató en seguida de probar que el universo seguía igual dirección. El pragmatista se empeña por descubrir, con la menor preocupación posible, el rumbo dominante en el mundo; i lo ofrece como el criterio de lo justo. Spencer era fundamentalmente un metafísico. Aunque poseía una prodigiosa erudición, se empeñaba siempre por ajustar los hechos a sus teorías. El filósofo de hoy, aun cuando se espresa en los mismos términos, lucha más bien por adaptar sus teorías a los hechos. Puede suceder que no siempre alcance buen resultado; pero, en lo que mira al método i al fin, lleva una gran ventaja sobre el evolucionista de la jeneración anterior.

En las especies inferiores, la lucha por la vida se traba entre los individuos: la planta o el animal que sobrevive es el que se considera mejor, porque es el más apto para desempeñar sus fines. A medida que ascendemos en la escala ya no se observa esta lucha entre los individuos sino entre las familias, entre los grupos, i, por fin, entre los diversos sistemas éticos. No es el individuo más desarrollado, sino el grupo mejor organizado o el sistema de mayor armonía el que domina, i prueba, por tanto, su derecho a dominar. En esto, el pragmatista se halla de acuerdo con Nietzsche i sus discípulos. La lucha entre los individuos dentro del grupo, aunque no completamente muerta, está i debe estar subordinada a la disciplina del grupo i a las leyes de las aspiraciones del grupo, para que no

perezca todo al mismo tiempo. Mantenemos las creencias que contribuyeron a conservar a nuestros padres. No se halla lejos de la verdad la presunción de que las mantenemos porque ellos las conservaron. Con esto no quiero decir que debemos en conciencia adoptar éste o aquél credo porque nos es útil, como James parece indicarlo. De preferencia, me inclinaría a sostener que mantenemos la fe de nuestros padres como una intuición i que la practicamos como un instinto. La ciencia más segura, según el pragmatista, es aquella que, establecida por la tradición, se convierte en intuitiva. El raciocinio participa de la naturaleza de la investigación. Si necesitamos raciocinar, esto quiere decir que falta el acuerdo entre nuestros compañeros, i probablemente la certidumbre en nuestros espíritus. Juzgo como probable que dentro de diez años todo pragmatista perfecto dirá que lo que sabemos lo sabemos por instinto, i que el empleo de la inteligencia es una confesión de ignorancia. De esto, mucho, por lo menos, es cierto: mientras mejor sabemos ejecutar una cosa menos necesidad experimentamos de nuestro razonamiento para hacerla.

¿Cuál es entónces el valor de toda esta sicología sobre filosofía política i moral? Hacernos volver a la verdad fundamental de que somos miembros de un mismo cuerpo. La sociedad no es un mero agregado de individuos unidos por el interés egoísta, como lo habían afirmado los filósofos en la primera mitad del siglo XIX; i, ménos aún, un agregado de personas distantes unas de otras por la lucha de la existencia, como lo sostenían algunos hace veinticinco años. La historia humana presenta una lucha de grupos más bien que una lucha de hombres i mujeres aislados. Los instin-

tos morales i relijiosos que sirven al grupo de estrecho lazo, condenados, no hace tantos años, como preocupaciones añejas, encierran mayor valor que la inteligencia de los individuos mismos. En nuestra filosofía práctica, de la política i de la vida, volvemos a estar de acuerdo con la opinión de Edmundo Burke:

«Nos espantamos cuando vemos a los hombres vivir i comerciar sin otro capital que su propio juicio; porque calculamos que este capital en cada uno de ellos es pequeño, i que los individuos procedían con mayor acierto si se aprovecharan de la Caja común i del capital de las naciones i de los siglos. Muchos de nuestros hombres de pensamiento no censuran las preocupaciones jenerales, i, a la inversa, emplean su sagacidad en descubrir la sabiduría oculta que ellas contienen. Si encuentran lo que buscan, i rara vez fracasan, juzgan más sabio conservarlas con la verdad que encierran, antes que arrojar el ropaje de la preocupación, i dejar desnudo al buen sentido: porque la preocupación ofrece un motivo poderoso para poner en actividad el buen juicio i un estímulo eficaz en pro de la verdad. . . La preocupación convierte en hábito las virtudes humanas las cuales de otro modo no son sino actos inconexos. El deber en los hombres es un acto natural cuando pasa al través de una sana preocupación.»
