

§ 8.—Conclusiones generales.

Vanagloriarse de tener, a propósito del problema de la conciencia, una solución que elude todas las dificultades, sería mera locura. Se está muy lejos de haber apartado las dificultades en las ciencias más perfectas y más antiguas. ¿Cómo podría quererse que lo hubieran sido a propósito de una ciencia que apenas ha nacido y cuyo objeto se muestra como el más complicado de todos, sin siquiera exceptuar acaso el de la sociología? Para ser imparcial es preciso no temer decir que ni siquiera se han adivinado todavía todas las dificultades con que se tropezará. Todo lo que puede hacerse a propósito de la psicología y del problema de la conciencia es señalar el derrotero por el que las discusiones y los trabajos más recientes parecen lanzar a los investigadores. No habría que asombrarse desmedidamente de que en diez años se haya alterado en absoluto la manera de considerar las cosas.

Piénsese en la física en la época del Renacimiento y en la biología de fines del siglo XVIII y de los dos primeros tercios del XIX. La psicología actual se les semeja mucho. Pero una cosa cierta y consoladora es que los pocos experimentos debidamente controlados de que somos deudores a la psicología, y sobre todo a la psicología fisiológica y a la psicología patológica, que es su forma más fecunda y si puedo decirlo, la más experimental, perdurarán de todos modos, como han perdurado los experimentos de Galileo o los de Claude Bernard, en la ciencia de mañana, en la ciencia de siempre.

CAPITULO VI

EL PROBLEMA MORAL

§ 1. La moral irracional: misticismo o tradicionalismo.—§ 2. El racionalismo metafísico.—§ 3. Los esfuerzos contemporáneos para fundar una moral científica.—§ 4. La ciencia de las costumbres.

§ 1.—La moral irracional: misticismo o tradicionalismo.

EL problema moral es la forma más completa y más alta del problema de la acción. Es también el problema a cuyo respecto adquieren hoy más acritud las disensiones filosóficas. Es quizás, en fin, el que determina actualmente en la mayoría de los pensadores la actitud y las soluciones que han escogido para todos los demás problemas. Pues no hay que dejarse engañar por las formas de exposición. La solución, la opinión que se nos presentan como las consecuencias de un sistema han presidido, en realidad, su construcción. Para ellas se ha edificado el sistema, no se ha sido llevado hacia ellas por el sistema. Presentadas como conclusiones, son las verdaderas premisas.

Esta génesis del pensamiento se pone de manifiesto en las nuevas orientaciones filosóficas que se han lanzado al asalto del racionalismo. ¿No ha sido para sustraerse a las conclusiones morales que parecían impuestas por la razón, para justificar otras doctrinas de la acción, por lo que se ha sometido a la ciencia a fines del siglo XIX a esta dura crítica? Se ha querido legitimar las razones que la razón no conoce, rehabilitar el sentimiento, lo irracional, el prejuicio, la tradición, todo lo que en la vida social equivale al instinto, se deriva de los instintos primitivos y se opone, por consiguiente, a la inteligencia racional, la última aparecida de las fuerzas directoras de la acción.

De este modo, hemos asistido a la siguiente inversión, que parecía inverosímil desde que la civilización griega acabó de crear la razón, realizando la libertad de pensar en toda su audacia: la acción y el éxito (entendidos en el sentido más amplio y más noble, se entiende) convertidos en la justificación del conocimiento; la práctica confiriendo al pensamiento sus derechos, sus títulos de legitimidad.

Hasta aquí, si se trataba de saber para obrar, era porque se pensaba que para obrar bien era preciso pensar con justeza. La razón y la inteligencia nos dictaban este principio: no había resultados seguros, eficaces y, en consecuencia, felicidad, moralidad, bien verdadero, sino en la acción guiada por la inteligencia de lo verdadero. Y he aquí que se nos dice: lo que llamáis inteligencia de lo verdadero es una construcción arbitraria. Es, pues, diferente a lo verdadero. Nunca difiere del error

sino por sus resultados: cuando ha acarreado el éxito de la acción.

La verdad no es la causa del éxito, es su consecuencia. Por eso no tiene nada de común con la idea que nos hemos hecho hasta ahora de la verdad. Prometeo ha quedado bien vencido porque al sustraer el fuego sagrado sólo ha sustraído un instrumento útil y no un fragmento de la inteligencia divina.

La raza de Jafet no ha sido audaz sino en el sentido literal del término: ha osado obrar. La acción intentada a ciegas en un principio se transforma en actividad inteligible, en razón, en verdad, cuando ha triunfado y en error cuando ha fracasado. La conclusión ya la hemos entrevisto a menudo; a la hora actual la vemos claramente. Entre el prejuicio tradicional, el impulso instintivo, la vehemencia del corazón, el fanatismo de la pasión, entre todo lo que ha movido y mueve todavía la mayoría de las veces a los hombres—sentimiento, costumbre, rutina—, por una parte, y la inteligencia racional que busca penosamente, pero con libertad, su sendero, por otra, no existe ninguna diferencia de naturaleza. Si el prejuicio conduce al mismo éxito que la lenta investigación de la razón, vale tanto como ésta en cuanto a valor abstracto, y en cuanto a valor relativo vale más, porque ahorra penalidades, vacilaciones y sacrificios. Si el prejuicio y la tradición permiten el éxito, es decir, en la vida humana la felicidad, allí donde la razón nos hace pagar—como Prometeo a Adán—su rescate, es la experiencia instintiva y oscura la que tiene razón y la razón la que está equivocada. Ella es la

que está en lo cierto, y la investigación de lo verdadero, la ciencia, las que están en el error. Pues sólo el éxito, el fin perseguido y al fin logrado, nos hace decir que el conjunto de los medios puestos a la obra para lograrlo tenía ese valor lógico convencional que llamamos "verdad". ¿No reaparece aquí, aunque bajo una forma metafísica que lo disimula y ennoblece, el famoso sofisma de la pereza moral o del impudor triunfante: el fin justifica los medios?

Las nuevas filosofías son, pues, ante todo, doctrinas morales. Y parece ser que pueden definirse estas doctrinas como *un misticismo de la acción*. Esta actitud no es nueva. Ha sido la adoptada por los sofistas, para los que tampoco había ni verdad ni error, sino simplemente éxito. Ha sido la de los probabilistas y los escépticos post-aristotélicos, la de algunos nominalistas en los tiempos de la escolástica, la de los subjetivistas del siglo XVIII, principalmente de Berkeley.

Y las doctrinas de los anarquistas intelectuales como Stirner y Nietzsche descansan en las mismas premisas.

En la requisitoria del nominalismo y el pragmatismo actuales las palabras son, pues, más nuevas que las cosas. Hasta podría parecer que desde este punto de vista aquélla se bate, singularmente, en retirada, ante las conclusiones de algunos sofistas griegos y sobre todo ante las de los individualistas altivos y agresivos que eran Stirner y Nietzsche. Estos parecían llevar su pensamiento hasta el final. Habían visto en el universo un devenir ininteligible, un movimiento que no se deja encerrar en

ninguna definición lógica y desbarata todos los artificios del pensamiento; habían concluido audazmente, a la vez que la negación de la verdad, la negación de toda moral. Han sido los críticos despiadados de toda tradición y de todo prejuicio.

La sofística actual se ha entregado a la tarea directamente opuesta. Ha querido rehabilitar las filosofías tradicionales de la acción; su moral práctica es una moral de conservación social. Y su crítica, que a primera vista seguía el mismo camino que los anarquistas de pensamiento y los revolucionarios de la idea, se vuelve hacia un dogmatismo moral que no es sino la reunión y la restauración de antiguos dogmatismos. Esto aparece con gran claridad en el pragmatismo tradicional—pues ya hay una tradición pragmatista—. Cuando algunos modernistas, como Le Roy, deducen del pragmatismo una apología del catolicismo, no deducen tal vez lo que algunos filósofos fundadores del pragmatismo querían deducir. Pero deducen conclusiones que pueden ser legítimamente deducidas y que, por lo demás, han deducido, o poco menos, pragmatistas de marca como W. James y los filósofos de la escuela de Chicago. Hasta creo poder afirmar más. Creo que Le Roy deduce las únicas conclusiones que debían deducirse legítimamente de este modo de pensar.

El pragmatismo sensato no sostiene, a hablar con propiedad, que no haya verdad. Sostiene únicamente que la verdad debe concebirse de otro modo a como la conciben los sabios, los filósofos racionalistas e intelectualistas. La verdad es verificabilidad, y verificabilidad es éxito. Es verdadero

aquello que conduce al fin deseado. Ahora bien: todos los caminos conducen a Roma (el pragmatismo es, sin duda, uno de ellos); podemos llegar a un mismo fin por varios senderos. Siendo equivalentes estos senderos, tienen todos el mismo valor lógico. La ciencia, los métodos racionales, no son, pues, las únicas verdades. Todo lo que nos permite alcanzar un fin vale, en verdad, exactamente igual y ni más ni menos que la ciencia y los métodos racionales.

Lo que caracteriza al anarquismo nietzscheano es que no hay nada verdadero sino el instante presente, y no más la ciencia que la tradición, la religión, la moral. El mundo es la ilusión de que hay que burlarse y reírse. Lo que caracteriza al pragmatismo es que es verdadero todo lo que da resultado y se adapta de uno u otro modo al instante: ciencia, religión, moral, tradición, uso, rutina. Debe tomarse en serio e igualmente en serio todo lo que realiza un fin y permite obrar.

La misma crítica permite a unos derribarlo todo y a otros dejarlo en pie, y fácil es comprender cómo y por qué. Si no hay criterios, signos, que permitan una elección, todo lo que existe, es decir, todo lo que da resultado, lo mismo puede ser declarado bueno que malo y verdadero que falso: "todo es verdad" y "todo es error"—"todo es ilusión" y "todo es realidad"—son expresiones equivalentes. Los mismos razonamientos que nos conducen al inmoralismo de un Nietzsche nos llevan al tradicionalismo de un pragmatista. No hay más que cambiar las palabras con que se les expresa

Y en esto el pragmatista me parece razonar me-

yor que aquellos a quienes ha copiado en gran parte su crítica de la ciencia, rejuveneciéndola, por lo demás, con conocimientos mucho más extensos, más precisos y más profundos. La depreciación de la ciencia se compagina mucho mejor, en efecto, con la conservación de la tradición que con su depreciación paralela.

¿Qué es lo que ha arruinado hasta aquí tradiciones y dogmas? La ciencia o, si se prefiere considerar el instrumento mejor que la obra, la razón. La ciencia vive de libertad; la razón no es, en suma, otra cosa que el libre examen. Por eso ciencia y razón son, ante todo, revolucionarias, y la civilización greco-occidental, fundada en ellas, ha sido, es y será una civilización de sublevados. La sublevación ha sido, hasta ahora, nuestro único medio de liberación y la única forma bajo la cual hemos podido conocer la libertad. Me refiero a la sublevación espiritual de una razón dueña de sí misma y no a la sublevación brutal que no ha sido más que la ganga—útil a menudo, a veces necesaria—del metal precioso que es la primera.

El principal auxilio que puede prestarse a la tradición, a la conservación de los antiguos valores, para emplear el término de moda, es, pues, la depreciación de la ciencia. He ahí por qué el pragmatismo, el nominalismo, debían tener por consecuencia lógica, como han visto muy bien la mayoría de los que se han adherido a él con inteligente conocimiento de causa, la justificación de ciertos motivos de acción: religiosos, sentimentales, instintivos, tradicionales. En el mismo plano que los motivos de acción copiados al conocimiento cien-

tífico, o, más lógicamente aún, en un plano superior, ya que la ciencia sólo atiende a la acción industrial, la nueva filosofía debía conducir a legitimar una moral irracional: impulso del corazón o sumisión a la autoridad, misticismo o tradicionalismo. El tradicionalismo llega incluso tan lejos, a veces, que algunos (W. James, por ejemplo) no vacilan en volver en moral a lo absoluto de las morales racionalistas. Sólo que de este absoluto se hace una especie de ilusión completamente relativista que se conserva porque tiene consecuencias prácticas eminentemente felices. Este modo de obrar se parece mucho a la salida de Renan (1), que veía en las tradiciones morales un ingenioso engaño del hombre por la naturaleza.

§ 2.—*El racionalismo metafísico.*

Menester es decir que a veces era cosa fácil combatir el racionalismo. Este había mostrado a fines del siglo XIX una lamentable tendencia a aislarse del movimiento científico contemporáneo, sobre todo cuando se trataba de moral. También olvidaba —lo que acaso era aún más grave— las apremiantes actualidades de la vida social. Se parapetaba en la reedición de viejos clichés, admirables fórmulas verbales que nunca habían tenido quizás mucho sentido, pero que, en todo caso, dictadas

(1) *Dialogues philosophiques*, pág. 72. (Paris, Calmann-Lévy.)

en otra época por otras circunstancias, semejábanse mucho a fósiles raros y monstruosos.

El racionalismo metafísico tal vez creía tener fundamentos para exhumar, sin rejuvenecerlas siquiera, estas nobles antigüedades, pues como el antiguo mecanismo en física, como el antiguo finalismo a propósito de la vida, como el espiritualismo a propósito del espíritu, proclamaba en moral la eternidad y la inmutabilidad de los principios fundamentales, lo que implicaba el conocimiento seguro del plan general del universo y de sus destinos. Creía, en moral como en lo demás, poseer lo absoluto.

Pero también en moral como en toda otra cosa, se ha hecho insostenible esta pretensión. Este es el mérito incontestable de la crítica pragmática.

Las morales metafísicas pueden ser de orientaciones muy distintas. Las hay que quieren hacer su sifio a la experiencia. Algunas incluso pretenden basarse directamente en la experiencia; tales son las morales utilitarias, las morales de la felicidad que la escuela inglesa ha puesto de moda desde el siglo XVIII y que restauran la antigua concepción de Epicuro.

Pero no hay que dejarse engañar. La experiencia nunca aparece en ellas sino de una manera muy vaga y muy general, como en las concepciones metafísicas de la antigua física. Esto es tan sólo una fachada, o, mejor dicho, sólo es un pretexto para desarrollar las ideas preconcebidas. Trátase siempre de buscar un principio general que sirva de fundamento a todas nuestras normas de acción. Trátase siempre de superar infinitamente lo que la

experiencia científicamente controlada nos permitiría afirmar. Ni siquiera pueden tomarse estas consideraciones dialécticas por hipótesis que sirvan para orientar la investigación científica. Son harfo pretenciosas y harfo ajenas a los hechos.

En el fondo, si las morales metafísicas tienen alguna significación, apenas pueden ser consideradas sino como la expresión, entre gentes inteligentes, razonadoras y bien intencionadas, bien del sentimentalismo moral de una época, bien, entre ios metafísicos más audaces, de un ideal individual y quimérico, bien, en fin, y más frecuentemente, de los prejuicios, las convenciones y la tradición.

En todo caso, hay una cosa cierta, y es que ninguna de estas construcciones metafísicas ha podido imponer sus conclusiones de una manera universal y necesaria. En todas ellas la crítica moderna ha descubierto sofismas, deficiencias, ignorancias. En suma, las morales, tales como se las ha entendido hasta nuestros días, pueden informar-nos sobre lo que determinados hombres o determinadas épocas quisieran que fuese la naturaleza humana. Mas para fundar reglas universales y necesarias de conducta todas se han mostrado igualmente impotentes. El único resultado que han dado ha sido proporcionar un tema banal y fácil a los escépticos y a los pesimistas.

§ 3.—*Los esfuerzos contemporáneos para fundar una moral científica.*

Y es que, por otra parte, junto a los vicios irremediabiles de la dialéctica, tropezábase aquí aún con otra dificultad. En las ciencias ordinarias se investiga simplemente lo que las cosas son. Por eso, a medida que nos apercibimos de que la dialéctica deja todo ignorado, nos apercibimos también de que la experiencia pura y simple puede enseñarnos algo. Pero en moral no se investiga lo que las cosas son; se investiga cómo deberían ser. Poco importa lo que el hombre hace. Se le quiere asignar lo que debe hacer. Por eso, y éste es el estigma de las morales que hasta ahora se pretendían basadas en la experiencia, la experiencia no parece tener nada que enseñarnos, puesto que se quiere precisamente reformarla, cambiarla. Y entonces hallamos constantemente en nuestro camino las objeciones clásicas de los racionalistas a los empíricos: o bien la moral no es sino el resumen de la experiencia, y entonces no nos sirve para nada—los hombres no pueden obrar sino como lo hacen—, o bien la moral puede enseñarles a obrar de otro modo a como obran, en cuyo caso ya no es la simple constatación de los hechos. Por eso se viene a parar casi siempre, cuando se concede importancia a la experiencia, a la elaboración dialéctica de un ideal, de un principio superior a la experiencia, ideal y principio a los que la conciencia nos invitaría a conformarnos.

Algunos críticos contemporáneos han logrado,

al parecer, desentrañar un sofisma largo tiempo oculto bajo la sutileza de esta concepción tradicional. Este sofisma consiste en hacer de la moral una especulación teórica, es decir, según los gustos, una metafísica de la acción o una ciencia experimental, lo que en el fondo venía a ser lo mismo, porque no pudiendo la experiencia informarnos sobre lo que debe ser, se veía obligada a ceder el puesto mediante hábiles presfidiqitaciones a la construcción dialéctica y a la metafísica.

Pero si se reflexiona sobre el objeto de la moral, parece que no tiene nada de común con una especulación teórica. Para obrar es menester sin duda conocer, pero no basta conocer: es preciso *servirse* de los conocimientos. ¿No vemos paralelamente a todas nuestras ciencias teóricas y desinteresadas, artes prácticas, técnicas, que, al decir verdad, se basan sin duda en los conocimientos científicos; pero los utilizan para modificar, según nuestras necesidades, las cosas tales como nos las hacen conocer la experiencia pura y simple y la ciencia que la traduce? Las matemáticas puras nos dan las técnicas de la medida. La mecánica pura nos permite construir máquinas. La física ha suscitado esas artes del ingeniero que han constituido la gloria del último siglo. La química es utilizada por un considerable número de industrias. En fin, ¿qué son la medicina o la higiene sino artes que aplican a ciertos fines, que la experiencia y la necesidad nos sugieren, las constataciones experimentales de la biología y la fisiología?

¿No se puede, no se debe decir otro tanto de la moral? La moral, como toda investigación que tie-

ne por objeto modificar la experiencia, no es una ciencia, sino un arte, una técnica; debe servirse, para necesidades sugeridas por la experiencia, de los conocimientos científicos que conciernen a las costumbres de los hombres.

Por este medio es como nos elevamos a una moral verdaderamente positiva: esta moral realizará respecto a su objeto la misma evolución que nuestra actividad técnica ha provocado ya en otros terrenos a medida que se fundaban y desarrollaban las ciencias positivas.

Todas las morales que se nos han propuesto hasta el presente son, pues, absolutamente semejantes a las artes empíricas que existían en otros dominios antes de que se alcanzaran los conocimientos positivos y científicos que han transformado estas artes científicas en artes racionales. Estos supuestos sistemas de moral son, respecto a nuestra conducta social, lo que eran las fantasías de los magos caldeos, de los sacerdotes egipcios o de los filósofos pitagóricos, respecto a los números; las de los alquimistas, respecto a las industrias del tinte, el vidrio o los metales preciosos; las de los médicos, o mejor dicho, de los curanderos, hasta el siglo pasado.

Actualmente la tarea esencial del moralista es, pues, ésta: constituir una ciencia de las costumbres; después, servirse de las indicaciones de esta ciencia para resolver los problemas de la práctica tal como la experiencia, la vida real los plantean y a medida que los plantean. Ya no tendremos morales eternas e inmutables basadas de una manera sistemática en principios indemostrables e in-

comprobables. Es preciso que nos decidamos si no queremos hacer como el perro que trata de saltar por encima de su sombra. Mas en lugar de esas especulaciones que fueron siempre inutilizables, tendremos medios, sin duda restringidos, pero susceptibles de aumentar de día en día para mejorar las costumbres humanas y las relaciones sociales.

Esta concepción ha sido bosquejada por primera vez por Durkheim (1) y expuesta de una manera sistemática muy clara por Lévy-Brühl en su libro *La Morale y la Science des Moeurs* (2).

Se les ha objetado que siempre sería menester una investigación especulativa de los fines que debemos perseguir para saber para qué y en qué sentido utilizar nuestros conocimientos científicos.

Esto significa una absoluta incompreensión de la concepción que acaba de exponerse. Sería igualmente ridículo exigir a cada técnica, por ejemplo a las industrias químicas y las construcciones mecánicas o a la medicina, la justificación metafísica de los fines a que responden estas investigaciones. La experiencia es la que nos informa sobre nuestras necesidades y la que establecerá, lo mismo en moral que en las demás artes, los fines particulares que debemos tratar de alcanzar. Aquí también,

(1) *La Division du travail social*, prefacio de la primera edición (París-Alcan). — También Espinas había lanzado una idea análoga en una clasificación que yo he oído en su curso y que ha sido reproducida en una nota de su obra sobre *Les Origines de la technologie*.

(2) París, Alcan.

como en todo otro terreno, no hay ningún fin universal que perseguir, si se exceptúa éste, que encontramos en todas las artes y en todos los actos del hombre: querer vivir mejor.

§ 4.—*La ciencia de las costumbres.*

Para que esta concepción de la moral como arte racional sea posible, es preciso evidentemente que sea posible una ciencia de las costumbres. Aquí es donde la metafísica recobra esperanzas. La sociología, en efecto, de la que esta ciencia de las costumbres no es más que una sección, apenas acaba de nacer. Se encuentra aún, como la psicología, pero mucho menos avanzada que ésta, en el período en que hay que discutir contra los metafísicos el método, el objeto de la ciencia y su derecho a la vida. Parece, no obstante, que la cuestión, aquí como allí, acaba por ser zanjada en favor de los esfuerzos científicos. No se puede impedir que los metafísicos hablen, ¡pero se puede hacer y dejar hablar! Y la sociología, gracias a los trabajos de Durkheim y su escuela, ha trabajado y hecho.

Si la posibilidad del movimiento se demuestra andando, la sociología ha demostrado su posibilidad mediante sus primeras realizaciones. No hay que exagerar sin duda la importancia de éstas. Constituyen muy poca cosa. El método no es todavía muy seguro, o por lo menos, si sus principios generales han sido establecidos, su aplicación es difícil.

Todavía no se han hallado los procedimientos

dúctiles y los sesgos que permitan en cada ciencia bordear las dificultades. Como toda ciencia joven, la sociología se muestra ya de una estrechez excesiva, ya de una generalización y una audacia que prueban que aún no está lejos la época en que los metafísicos eran los únicos que la cultivaban. Pero hay que saber considerar lo que ha acontecido en las otras ciencias a medida que se creaban. Hay que fijarse también en que la sociología es la ciencia que tiene ante sí el objeto más complejo y más difícil y aquel a cuyo estudio científico se oponen más prejuicios.

Si la sociología llega a formarse, y todo indica que se formará, puesto que puede decirse que ya ha empezado a formarse, no es difícil ver que, como todas las demás ciencias, no puede formarse sino experimentalmente.

Como en todas las demás ciencias aún, la experiencia procederá estableciendo relaciones de condiciones a condicionados. Estas relaciones tendrán verosímilmente la forma de las que hemos encontrado en biología y en psicología: nos mostrarán procesos de evoluciones.

La ciencia de las relaciones sociales acabará quizás el edificio de los conocimientos humanos, sometiendo a las disciplinas científicas todo lo que quedaba fuera de ellas. Y respecto a su valor y su alcance podemos tener esperanzas análogas a las que nos han dado y han realizado ya más o menos las otras ciencias. Analizando el dato, la experiencia científica nos demostrará que los hechos se reducen a relaciones de dependencia recíproca. Estas relaciones no serán otra cosa que una transfor-

mación continua que nos lleva de la condición a lo condicionado, de un estado inicial a un estado final. En suma, podremos hacer derivar los hechos de aquello de que dependen.

Esta concepción de la sociología y de las artes técnicas que ésta puede fundar, como las han fundado todas las demás ciencias, parece que ha de ser fecunda por lo demás en dominios de la actividad humana distintos al de la moral. Adviértese casi en el acto que una concepción análoga a la que acaba de exponerse aquí para la moral puede aplicarse a la pedagogía, a la estética y a la lógica.

Estos tres órdenes de investigación tienen de común con la moral que tienden a darnos reglas para dirigir nuestra actividad en sentidos definidos, o dicho de otro modo, para satisfacer algunas de nuestras necesidades, del mismo modo que la higiene o la medicina.

La pedagogía guarda, por lo demás, estrechas afinidades con la moral. Aquella trata de instruir mientras que la moral trata de educar, e instrucción y educación son tareas paralelas. Es notorio que una pedagogía que quisiera presentarse como una técnica científica y no como una recopilación de aforismos inconsistentes y de lugares comunes que recuerdan con harta frecuencia las exhibiciones de los antiguos curanderos, debería apoyarse en las enseñanzas de la psicología y la sociología en lo relativo a la naturaleza humana y al desarrollo del espíritu en el individuo y en la raza. Ciertamente es que ninguna de estas dos ciencias nos dan aún leyes precisas a este respecto. Pero entretanto y utilizando algunas indicaciones generales que me

recen ya nuestra confianza, la historia de los métodos de enseñanza y de sus resultados, historia que si no se quiere ni se puede remontarla a muy atrás empieza a disponer de una documentación bastante rica, puede nutrir una pedagogía verdaderamente seria y útil.

En cuanto a la estética, ya hace cerca de medio siglo que hemos salido de los banales *leit-motiv* de admiración, o de los exclusivismos pedantescos en nombre de los privilegios inmortales del gusto. La psicología y, sobre todo, a falta de leyes sociológicas claras, la historia del arte nos sirven para jalonar la ruta que ha de seguir en lo sucesivo una estética, más atenta a explicar que a hacer admirar o desdeñar. No hay duda de que, por lo menos desde el punto de vista técnico, desde el punto de vista del "oficio", podrán sacarse poco a poco de estos estudios históricos enseñanzas verdaderamente fecundas.

Por último, la vieja lógica, encerrada todavía en las fórmulas de Aristóteles, esa orgullosa norma que se vanagloriaba siempre de su inmutabilidad, ¿no va a ser renovada por la psicología y la sociología científicas? ¿Renovada? Mejor sería decir creada, ya que lo que de ella conocemos hasta el presente apenas es más que una colección arbitraria de reglas burdamente simplistas e insuficientes. La lógica formal casi no parece que deba ser otra cosa—y después de todo ¿la había concebido Aristóteles de un modo tan distinto?—que una técnica del lenguaje. Su objeto será permifirnos expresar sin incurrir en error todo pensamiento claro y distinto y descubrir los defectos del que no lo sea.

En la historia del lenguaje, en la lingüística y en la psicología del razonamiento y del juicio que resultará de ello es donde la lógica formal tendrá que buscar los elementos que han de servirla para fundar una verdadera técnica para enunciar bien nuestro pensamiento. Y tal vez ciertos trabajos medianos los cuales los matemáticos se han esforzado desde hace unos treinta años por dar a la lógica formal una forma simbólica, algorítmica, destinada a hacer de ella un cálculo tan simple y tan necesario como el cálculo algebraico, podrán ser utilizados felizmente para completar y formular esta técnica, fundada en otro terreno.

En cuanto al arte de dirigir el pensamiento, el arte de pensar bien, según la vieja definición de Port-Royal, la estimación de la prueba en todos los géneros de conocimiento, según la definición más reciente de Stuart-Mill, en una palabra, la metodología, habrá que ir a buscarla en el estudio de los métodos científicos, en las disciplinas creadas por los sabios y en sus trabajos. Aquí la historia de las ciencias y de sus procedimientos de investigación y de prueba debe desempeñar, frente a una técnica que se propone por objeto la investigación de la verdad, el mismo papel que la historia de la enseñanza para la pedagogía, la historia del arte para la estética. Y la historia de las ciencias, considerada en su desarrollo general y no en sus aspectos anecdóticos, es una investigación psico-sociológica. Es el material de observación de la psicología de las funciones superiores del espíritu y la documentación necesaria para la sociología de la "cultura".

Así veremos organizarse poco a poco de una manera *científica* las respuestas que podemos dar a *todo* lo que ha despertado nuestra curiosidad y los medios de acción sobre *todo* aquello sobre que pueda sernos útil o posible obrar. La sociología y las artes que funda cierran el ciclo de nuestro conocimiento de la naturaleza y de nuestra reacción sobre el medio. Y este ciclo encierra la naturaleza entera y todo el medio. No es que la Ciencia nos haga conocer la naturaleza entera—cosa que sería absurda—y nos permita obrar sobre todo nuestro medio. En vez de este imperio total sobre las cosas sólo tiene un poder muy vacilante todavía sobre diminutos rincones diseminados aquí y allá entre la inmensidad de las tierras desconocidas. Pero sus métodos y sólo sus métodos pueden facilitarlos, a nuestro juicio, los medios de explorarlas. Sus zonas de influencia se reparten por completo todo el imperio. Desde las matemáticas hasta la sociología nos parece agotar, en potencia, desde el punto de vista humano, *todo* el objeto del conocimiento y de la acción.

De este modo se realizará, tal vez, poco a poco, el sueño en que desde Sócrates y Platón se han complacido tantos filósofos y cuya idea general han precisado los espíritus científicos en el transcurso del siglo XIX: la ciencia llamada a la dirección de las costumbres y las sociedades. Recuérdense las ideas expresadas por Renan al principio de *L'Avenir de la Science*, por Berthelot diferentes veces en sus cartas y discursos, y en fin, por Taine, que consagró principalmente sus esfuerzos a aplicarlas de una manera sistemática.

La política, en el sentido etimológico, verdadero y noble de la palabra, es el arte racional mediante el cual podrán las sociedades, cuando se hayan desembarazado (¿pero cuándo?) de las combinaciones personales de esos abejorros peligrosos que son los políticos, buscar y conseguir un poco de bienestar y de equilibrio por el conocimiento y la utilización de las leyes naturales y necesarias que rigen su desarrollo.

La política y la moral no forman sino una misma cosa, pues aquélla es la moral de la vida en sociedad, y como no hay vida humana fuera de la vida en sociedad, el arte moral no es otra cosa que el arte político si se les entiende bien.

Las sociedades, según la fuerte expresión de Renan, no han sido hasta fines del siglo XVIII sino "edificios góticos" que se sostenían en pie merced a la trabazón a menudo incoherente de innumerables tradiciones frecuentemente absurdas. El siglo XVIII las ha echado por tierra; por lo demás, como suele suceder con los edificios viejos, en cuanto una parte amenazó ruina y se tocó a ella, todo el edificio se dispuso a derrumbarse.

Entonces se emprendió la tarea de reconstruir racionalmente, lógicamente, el orden social. Y como sucede aún con más frecuencia, la construcción fué apresurada, prematura, tan absurda en su estrecha sencillez y en su rigor artificial como la inextricable complejidad, las contradicciones, las exageraciones, los vicios de las antiguas tradiciones. También aquí el hombre empezó por donde habría debido terminar, por las generalidades demasiado fáciles y la metafísica. Abandonó el estu-

dio paciente y penoso de los hechos particulares. Procedió *a priori*. Quiso legislar para la humanidad entera y encerrar esta legislación en algunos principios o, por lo menos, deducirla de algunos principios. Creyó que estos principios eran verdades y leyes eternas, cuando no eran a menudo sino las aberraciones mezquinas del lugar y el momento. No accedió a proceder inductivamente partiendo de los hechos particulares y de la realidad concreta que conducen a las reformas de detalles, para elevarse lentamente sin ambiciones prematuras a las causas generales, generadoras de las transformaciones radicales.

Esta tarea es la que se impone ahora y la que ha visto y formulado con claridad la doctrina sociológica del arte moral y político tal como acabamos de analizarla.

"El desarrollo y la aplicación de las ciencias de la humanidad es un resorte, un nuevo instrumento de civilización y poderío, comparable a este respecto al desarrollo y a la aplicación de las ciencias de la naturaleza. Cuanto más amplias y más precisas son las ciencias de la humanidad, mejor se comprende su método; cuanto más se reconoce y más popular es su autoridad, mayor partido saca el pueblo que las entiende y aplica de sus fuerzas morales."

"Lo esencial es que estas ciencias "den el gran paso moderno", que pasen del estado nulo o *a priori*, "en el que han hecho horrores", al estado *a posteriori*, que empiecen por la observación pura, los documentos, las monografías... Así, los problemas políticos serán susceptibles de soluciones ob-

jetivas, que significarán otra cosa que preferencias individuales. Como es natural, seguirán siendo dominados y, en gran parte, determinados de antemano, por hechos, los más esenciales de los cuales, los de la raza, por ejemplo, los del momento, es decir, de todo el brote histórico anterior, escapan a la voluntad humana. "La política, aplicación de las ciencias de la historia, apenas superará el estado de la medicina, aplicación de las ciencias naturales." Tan difícil es rehacer la constitución psicológica de un pueblo como la constitución política de un individuo. Pero ya es algo poder establecer un diagnóstico, determinar, si no fórmulas de curación, por lo menos, reglas de higiene y prevenir las reacciones saludables o peligrosas de una sociedad de tal o cual medida" (1). Como en todas las aplicaciones técnicas, pero mucho más aún en el arte moral y en el arte político, porque son incomparablemente más complejos, la finura, la habilidad, serán cosas capitales. La ciencia sólo podrá dar indicaciones generales y abstractas: condiciones necesarias, pero no suficientes. El tacto, el impulso generoso, el sentido de lo concreto, que han distinguido siempre al buen educador, al buen administrador, al verdadero político (al que yo distingo con cuidado del político intrigante o arrivista) seguirán siendo exigencias de la práctica.

(1) A. CHEVRILLON: *Taine (Revue de Paris, 1.º mayo 1908)*.