

XII

La abnegación

- A. *El amor á los demás seres.* — 1. Intensidad y extensión. — 2. Diferentes formas del amor y en particular de la generosidad. — 3. Deberes para con los animales.
- B. *El amor de la verdad.* — 4. Fundamento del deber de sinceridad. — 5. Limite pedagógico de este deber en interés de la verdad misma. — 6. Tolerancia y piedad.

A. EL AMOR Á LOS DEMÁS SERES

1. El amor obra tan directamente como es posible atendiendo á lo que forma el objeto final de toda moral. Si el hombre no tuviese más que este sentimiento y si este último no fuese tan á menudo ciego, ninguna moral, ni teórica ni práctica, sería necesaria ni posible. Pero los hombres están muy lejos de poseer una brújula tan sencilla y perfecta á la vez.

El amor presupone la facultad de reconocer una vida afectiva en los demás seres. Se extiende tan lejos como nos es posible ponernos en lugar de otro, y sentir y sufrir con él. El amor universal de la humanidad se ha desarrollado paulatinamente por medio de la extensión progresiva del círculo de los seres con los cuales podía simpatizarse. Sin embargo,

la extensión del sentimiento tiene siempre influencia en su especie y su intensidad. Se manifiesta muy diferentemente en las estrechas relaciones de familia y de amistad, que en los vínculos más débiles y lejanos. Si nos preguntamos cuál es la especie y la intensidad del amor que conviene en las diferentes relaciones, es claro que este sentimiento se trueca en justicia, como precedentemente se ha demostrado. La justicia es el amor ordenado según su propio principio. El amor universal del género humano (la simpatía universal y desinteresada) cuando tiene plena conciencia de sí mismo, conduce á la necesidad de atestiguar el mayor amor en los círculos más estrechos, y esto precisamente en vista del bien de la especie entera, porque aquí es donde los hombres pueden existir mejor y obrar unos en vista de otros. La comunidad inmediata y duradera de la vida, tal como existe en la familia ó en un círculo estrecho de amigos, procura á las personas ocasión de penetrarse unas á otras tan profundamente como es posible. Aquí es donde el sentimiento de la unión puede alcanzar grados más elevados. Con respecto á la intensidad, el amor no podría ser tan vivo ni tan profundo en los círculos anchos como en los estrechos. No hay aquí distinción entre lo mío y lo tuyo, entre dar y recibir, y, sin embargo, los caracteres particulares de las personas se muestran precisamente al descubierto porque en parte alguna sabrían desplegarse con tanta lozanía y libertad como en semejante relación. En las relaciones estrechas de este género es donde la simpatía ha comenzado por producirse en la especie humana y donde se reproduce de nuevo y constantemente. Aunque la apreciación moral, para no descuidar nada, se coloque en el punto de vista del bien general, precisamente desde este punto de vista es de donde reclama el sostén de los círculos estrechos. Considerán-

dolo bien, en esos círculos es donde puede alcanzarse lo más excelente dentro de la realidad. Sirven de modelo á los círculos más considerables. Además, de ellos emana la fuerza capaz de animar estos últimos.

A menudo puede existir una desproporción entre la intensidad del amor y su extensión. Es fácil restringir ésta hasta el punto de dar vida á un egoísmo de grupo, exagerándose los intereses de la familia, de la profesión, de la nación ó de la raza, en detrimento de los intereses humanos universales. Así como la necesidad de conservación personal del individuo debe subordinarse á la consideración de la necesidad de los demás hombres, del propio modo conviene á veces que la simpatía limitada quede sacrificada á la simpatía más extensa. Nuestros deberes como miembros de una familia ó como amigos, no están por encima de nuestros deberes como hijos de la patria y como hombres. Pero la desproporción puede ser también inversa. Ciertos sacrificios y ciertos entusiasmos hacia grandes intereses, ya nacionales, ya universalmente humanos, pueden acarrear manifestaciones brutales é inconsideradas en los círculos más pequeños. «No faltan ejemplos, dice Maudsley (1), que prueban hasta la evidencia que los mártires de la causa de la humanidad pueden hacer mártires entre aquellos que están en relaciones íntimas y diarias con ellos. Los deberes humildes y enojosos y las abnegaciones de la vida diaria exigen una disciplina personal placida y tranquila, que para nada solicita la atención ni la simpatía públicas». Maudsley indica razonablemente con esto, que la simpatía que conduce á obrar en vastas esferas, se contamina prontamente de ambición y ostentación. A menudo también es una ac-

(1) *Pathologie de l'Esprit*, p. 260.

vidad infatigable que nos aparta de las relaciones más estrechas, pero también más íntimas.

Si es justo decir de una manera general que la abnegación y el amor han de ser considerados por la moral como virtudes que deben practicarse ó como deberes que hay que llenar, no por esto dejan de tener sus dificultades psicológicas particulares que los filósofos han hecho resaltar á menudo, los estoicos principalmente en la antigüedad, y en los tiempos modernos, Kant y sus discípulos.

La idea del amor universal del género humano se manifestó, conforme hemos visto (III, 8; IX, 1) entre los filósofos griegos, en los últimos siglos antes de la era cristiana. Este sentimiento revistió una forma particularmente profunda entre los estoicos de la época imperial. Así, Marco-Aurelio exige que no nos sintamos solamente una parte (*μέρος*) sino un miembro (*μέλος*) del conjunto de los seres razonables (1). No debemos portarnos, pues, con respecto á los demás como una piedra de un montón se porta con las demás piedras, sino como un órgano para con los demás órganos del mismo organismo. A esto tiende la acción profunda gracias á la cual el amor enriquece la vida interior de aquel á quien ama. «Si crees ser tan sólo una parte (y no un miembro) de la humanidad, dice Marco-Aurelio, es que no amas todavía á los hombres desde el fondo de tu corazón; practicar el bien no es todavía para ti dicha completa; lo haces sencillamente como cosa que juzgas útil llevar á cabo, pero no como si lo hicieses por cuenta propia». Sin embargo, lo que ha impedido al amor representar en el estoicismo un papel tan considerable como en el cristianismo, es otra tendencia, más propia aún de esta filosofía que la tendencia á la abnegación: aquella que conduce á la auto-

(1) *Pensamientos*, VII, 13.

nomía y á la independencia relativamente á toda cosa exterior. Aquel que se sacrifica, pierde evidentemente su independencia, no es ya dueño de su vida afectiva: regulan sus alegrías y sus pesares acontecimientos exteriores, y sus sentimientos podrán quedar sometidos á oscilaciones más fuertes de las que tolera la conservación de la armonía interna, cosa esencial para el individualismo griego.

El estoicismo tiene por sospechosa toda emoción violenta, sobre todo si fué provocada desde el exterior. Este aspecto de la cuestión aparece con toda claridad en Epicteto. No hay duda que debe inspirarnos lástima el pesar de los demás, que debemos gemir con ellos; «pero, dice Epicteto, guárdate bien de gemir en ti mismo». A este temor de perder por el amor la independencia, se opone la creencia del cristianismo, según la cual, la libertad espiritual puede subsistir al lado de las mayores oscilaciones de la vida afectiva, y aun existe en realidad, pero sólo entre aquellos que soportan en toda su intensidad y su plenitud las grandes alternativas del pesar y de la alegría, del temor y de la esperanza. El cristianismo reviste aquí, comparado con la filosofía griega, un carácter realista. No teme que lanzándose en la realidad de la vida, identificándose plenamente con el destino de la especie, el individuo arrebatase á su vida psíquica su fuerza y su libertad. Arriesga la vida para ganar la vida. Hay aquí, en la moral cristiana primitiva, un elemento que la moral filosófica debe apropiarse. Es esta una experiencia moral que conserva un valor duradero, independiente de las circunstancias particulares en las cuales ha sido producida (1).

(1) Para la comparación del estoicismo y del cristianismo, véase mi artículo *Hedenske Sandhedssögere* (Los buscadores paganos de la verdad) en la revista «Tilskueren», p. 532-539.

La cuestión no la han examinado por este lado Kant y su escuela. Si Kant ha creído hallarse de acuerdo con la moral cristiana, débese á que, en opinión suya, el mandato de amor establece un ideal de perfección al que podemos aproximarnos sin grandes dificultades, pero que ningún ser finito es capaz de realizar plenamente. El amor es un sentimiento, y por lo mismo, no es posible que nazca por ordenación. Así, lo que el precepto de amor ordena es sencillamente el cumplimiento de los deberes bajo la forma ideal, es decir, de tal manera que provenga del fondo del corazón. Pero en el hombre se manifiestan siempre otros motivos que aquel que consiste en el respeto de la ley, y, por lo tanto, la violencia interna le es siempre necesaria. El ideal es la santidad, pero el hombre sólo puede llegar á la virtud (1). M. G. Birckner, uno de los discípulos daneses de Kant, hallaba en el precepto de amor, tal como lo había expuesto Cristo, el gran inconveniente de hacer descansar en suma la moral sobre el interés. «Las cualidades que excitan en nosotros el sentimiento del amor son precisamente sólo aquellas que contribuyen ó pueden contribuir inmediatamente á procurarnos alegría ó provecho... El amor es pues, propiamente, en virtud de su origen, un sentimiento interesado... Mientras que el amor tiene su origen en el interés, el respeto de las personas, por lo contrario, tiene el suyo en el respeto puro, desinteresado, que experimentamos en ellos para la ley moral». Birckner resuelve la dificultad poco más ó menos de la misma manera que Kant. Lo que debe entenderse, según él, por amor en el cristia-

(1) *Crítica de la Razón práctica*, ed. Kehrbach, p. 100-102. Véase *Tugendlere*, § 25-26 (El amor de la humanidad, no como «amor de contentamiento», sino como «máxima de la buena voluntad»).

nismo, «es el deseo del bien moral por el bien mismo» (1).

En lo que concierne á sus dificultades, la psicología del sentimiento da á los kantianos á la vez culpa y razón. En un sentido, es exacto que el amor no se ordena. Es inútil exigir amor donde no lo hay. Pero si se parte del principio de que la moral es algo más que una jurisprudencia establecida, y que la moralidad puede conservar su valor aun suprimiendo el tono imperativo, se observará que los sentimientos pueden suscitarse perfectamente, y que, por lo tanto, es exigible un esfuerzo para realizar las condiciones que den nacimiento al amor. A menudo un sentimiento sólo puede suscitarse indirectamente y por medio de rodeos; esto complica el problema, pero no lo hace insoluble. Realizar las condiciones de una abnegación afectuosa es un punto importante que hay que considerar en la organización de las relaciones sociales y en la educación de los demás ó de sí mismo. La vida y la acción en común espontáneamente producidas, cuando pueden desarrollarse con tranquilidad obrarán silenciosa y lentamente en este sentido. Por otra parte, el ejemplo de la vida profunda y generosa de los grandes modelos incitará á la imitación entusiasta de la fuerza moral que aquélla supone. Verdaderamente los kantianos tienen razón también al decir que no puede ser cuestión en este punto sino de una aproximación. El amor verdadero es una fuerza en comparación de la cual el hombre hallará sin cesar ocasión de sentir su impotencia y su alejamiento del ideal. Pero esto es igualmente verdad en todos los ideales, tanto en los de la afirmación de sí mismo como en los de la abnegación.

(1) M. G. Birckner, *Efterladte Skrifter* (Obras póstumas) Copenhague, 1800, p. 175-184.

Los kantianos, apoyándose en una falsa psicología, opinan que todo sentimiento, exceptuando la ley moral, es de naturaleza interesada. Para que haya interés ó egoísmo, es necesario referir, con deliberado propósito, todas las cosas á sí mismo como fin. No basta que un sentimiento se acompañe de satisfacción personal, para que pueda tildarse de egoísta (á menos de dar á esta última palabra muy amplio sentido). Porque consagrándonos á una cosa experimentemos el atractivo de las cualidades que en ella encontramos, no quiere esto decir que nos tomemos por fin, y que solamente tratemos de dicha cosa en medio de nuestros goces y alegrías. La abnegación sería psicológicamente imposible si su objeto no tuviera para nosotros algún encanto (1), y el sentimiento del respeto descrito por Kant es una imposibilidad psicológica, si su objeto no ejerce sobre nosotros absolutamente ningún atractivo. Si el amor es egoísmo, el respeto lo es también.

2. El amor puede revestir en cada caso particular una forma diferente, y cada una de ellas tener su interés moral propio (2). No podría ofrecer siempre el carácter de un sentimiento de unión inmediata, aun cuando los individuos á quienes se dirige estuviesen cerca de nosotros. Puede resultar que una de las partes esté tan superiormente elevada sobre la otra, que la relación de ésta á aquélla esté llena de admiración y de respeto; no obstante, esto no modifica necesariamente la igualdad del amor recíproco. Es posible que el sentimiento de la comunidad y de la unión subsista á pesar de la diferencia del carácter y de las facultades. En la parte supe-

(1) Consúltese mi *Psychologie*, VI, c. 7.

(2) En los 8.º y 9.º libros de la *Ética* á Nicomaco, Aristóteles ha sometido estas diversas formas á un estudio que hoy todavía permanece clásico.

rior, el amor se manifiesta bajo la forma de generosidad. La elevación de la generosidad no consiste en que el individuo tenga el sentimiento de estar colocado en un grado superior al otro, sino precisamente en que encontrándose en efecto en un grado superior, no le envanezca este sentimiento. Una abnegación profunda hace que desaparezcan todas las diferencias de esta clase. La generosidad puede tomar la forma del *humour*, si á la vez que se advierten la pequeñez, las limitaciones, las contradicciones internas y las imperfecciones de los demás, no se experimenta la menor simpatía por ellos. La elevación de la generosidad consiste además en que la simpatía permanezca independiente de la conducta de los demás, y subsista á pesar de la ingratitud y de la indiferencia de ellos. En fin, esta elevación consiste también en que el individuo dirija sus miradas á intereses vitales considerables y dilatados, y no limite su simpatía á los círculos estrechos en los cuales se halla en contacto directo con los demás. El amor que el hombre generoso profesa á la humanidad lo determina una observación muy amplia de las condiciones vitales del género humano, las cuales se esfuerza en mantener aunque para ello tenga que perjudicar, particularmente, lo que exigiera la simpatía afecta á círculos más estrechos. (No tiene, pues, razón Adam Smith (1) al creer que la generosidad y el sentimiento humanitario son dos sentimientos absolutamente diferentes). Smith deduce esta conclusión del hecho de que aquel que expone su vida para salvar la de otro, no sentiría quizá pesar alguno, si este otro á quien quiso salvar hubiese muerto por una causa cuya acción hubiese sido imposible contrarrestar. Pero esta consecuencia no es justa. En efecto, es muy natural que el amor

(1) *Theory of Moral Sentiments*, IV, 2.

de la humanidad exista cuando hay posibilidad de obrar y hasta cuando ninguna relación más estrecha nos hubiese precedentemente unido al prójimo. Sólo en los círculos más estrechos es donde con mayor frecuencia se le ofrece ocasión de manifestarse de una manera actual; para con los seres más lejanos de nosotros, permanece, abstracción hecha de circunstancias especiales, bajo la forma virtual. Schopenhauer (*Neue Paralipomena*, § 244) observa muy justamente que existe una especie de valor proveniente de la misma raíz que la bondad del corazón, esto es, de que el hombre siente su existencia casi idéntica á la de los demás hombres: «Este sentimiento produce el valor, porque el hombre tiene menos apego á su existencia individual, puesto que vive casi en igual grado de la existencia universal de todos los seres, y, por consiguiente, se preocupa menos de su vida y de lo que á ella se refiere. No quiere esto decir que tal sea siempre el origen del valor, porque este es un fenómeno debido á causas diversas. Pero es indudablemente la especie de valor más noble, y la prueba está en que aquí se le ve unido á una gran dulzura y á una gran paciencia.» El amor generoso encierra tal fuerza y tal plenitud, que pertenece por virtualidad propia á las cosas que dan valor á la vida. Es precioso no solamente á causa de sus efectos, sino también por su existencia única, y sus efectos son consecuencias tan sólo de su expansión espontánea.

El amor verdadero no puede manifestarse de superior á inferior. Es un punto importante, sobre todo para la beneficencia. A menudo la compasión no es más que un orgullo disfrazado. El amor generoso borra la diferencia entre el donador y el donatario, reconociendo en éste el derecho de tomar, como el de dar en el primero. Se esfuerza en hacer de los desgraciados y de los indigentes, miembros in-

dependientes de la especie. No trata tampoco el donatario de aliviar simplemente ciegos instintos simpáticos ó satisfacer una inclinación sentimental. Muchas veces no conviene seguir el instinto ciego, como tampoco la cólera, la ambición y otros impulsos, aun cuando en los casos dudosos nos esforcemos todo lo posible en dejar hablar á nuestro corazón. En efecto; no damos solamente porque tengamos necesidad de dar, sino porque queremos realmente prestar socorro. Malthus ha sido quizás el primero en demostrar cuán difícil arte es el de la beneficencia. Vemos reaparecer aquí el estrecho enlace del amor y de la justicia. Mientras se ejerce la acción del instinto simpático, no hay que perder de vista la necesidad de círculos más considerables.

Aquel que tiene ante la vista el gran abismo que separa de un lado los desgraciados y los indigentes y del otro los que tienen un acceso relativamente fácil á los bienes materiales, experimenta fácilmente un vértigo capaz de paralizar tanto la simpatía como la energía. No tenemos, naturalmente, el derecho de olvidarnos de este abismo. Pero el grave problema de la pobreza y de la miseria es mucho más complejo y tiene ramificaciones excesivamente múltiples para que se le pueda resolver por medio de una intervención directa. De nada serviría para el caso que diésemos todos nuestros bienes á los pobres. Debemos tratar de justificarnos contribuyendo en cuanto nos sea posible al bien de la especie en la carrera que hemos escogido. Sin embargo, no nos es posible sentir jamás tranquilidad completa. ¿Acaso hemos cumplido nunca por entero nuestros deberes? ¿No nos faltó jamás el entusiasmo? ¿No debemos en parte nuestra ventajosa situación á injusticias relativas á la distribución de los bienes en la sociedad? ¿Trabajamos realmente para alcanzar una distribución mejor? Estas preguntas conservarán su

agudez. A menudo aquellos que no sufren directamente la miseria física y moral, son los que con mayor intensidad la sienten.

No existe sólo una beneficencia física; también hay una beneficencia moral, y ésta no es en verdad menos importante que la primera. Aquí también la gran cuestión es ayudar á los demás á que vuelvan á adquirir personalidad propia. La asistencia moral presenta dificultades aún mayores que la asistencia física. Kant negaba hasta la posibilidad de trabajar en la perfección ajena, pero admitía la de trabajar para su dicha. Su idea era que las cualidades más esenciales del hombre debían ser su propia obra, emanar de su propia voluntad. Lo que hay de verdad en este pensamiento es que toda asistencia moral sólo puede consistir en una excitación de la actividad personal. Más aún que en la asistencia física, conviene aquí que el donador se transforme en medio. Es preciso que, sin impaciencia ni egoísmo, pueda ocupar el sitio del donatario, á fin de poder donarle ó ser para él aquello de que tiene necesidad. Nada puede realizarse aquí todavía de superior á inferior. Hay que proceder, como decía Sócrates, á una especie de alumbramiento de los espíritus, es decir, hacer que surjan los gérmenes ocultos en el interior del individuo. Este método socrático es el único fecundo: es el método propio del amor. — Se ha encontrado ya la manera de aliviar á los hombres moralmente desgraciados, por el mero hecho de demostrarles que se les cree capaces de ejecutar algo. La confianza que así se les otorga, puede convertirse en el punto de partida de su propia confianza en sí mismos.

El amor generoso no tiene por condición lo que el propio individuo recibe ó sufre. Cuando la vida interior es lozana y rica, hace que el hombre generoso no modifique su conducta porque los demás sean

groseros, ingratos ú hostiles (véase IX, 1). Su amor prueba entonces que siente la solidaridad de la especie entera, y esta solidaridad no es posible alterarla suceda lo que quiera. Memorable día en la evolución de la moral de la especie, que marcó un progreso decisivo en la vía del amor universal de la humanidad, fué aquel en que por vez primera desechó el hombre la máxima dualista: «ama á tus amigos, odia á tus enemigos», en que se condensaba el punto de vista propio del primer periodo de esta evolución. En los escritos de Platón (1) (*Critón, Gorgias, 1.º libro de la República*) es donde por primera vez en el mundo europeo hallamos esta máxima completamente distinta: «No debe causar nunca daño á nadie, á menos de que se haga con un fin educativo, y es preferible sufrir la injusticia, á ser injusto». La misma enemistad se halla actualmente absorbida en el amor, y el instinto de venganza debe ceder ante la consideración de una justicia superior. El resultado, sin embargo, no es una especie de pasividad ascética, como la que se desprende del famoso Sermón de la montaña, tomándolo al pie de la letra. El hombre no se transforma en simple objeto para los demás, porque no se deja dominar por el instinto ciego de la venganza, que no conoce

(1) Siguiendo su costumbre, Platón pone sus propias teorías en boca de Sócrates. Ahora bien, según lo expuesto por Jenofonte, más fiel, sin duda, á la verdad histórica, parece que Sócrates se colocaba aún en el antiguo punto de vista, según el cual era propio del hombre honrado hacer todo el bien posible á sus amigos, á la vez que el mayor daño á sus enemigos. La cuestión de saber cómo y en quién este importante principio se manifestó por vez primera continúa siendo por ahora un problema histórico. En Ziegler se hallará un interesante estudio de solución: *Die Ethik der Griechen und Römer*, Bonn, 1881, p. 607. — Ya los antiguos indos habían hecho esta experiencia: «No se logra por medio de la enemistad apaciguar la enemistad, sino muy al contrario».

otros límites que su propia satisfacción y cuya finalidad no es seguramente el bien ajeno. — De nuevo hallaremos, en la teoría del poder correccional del Estado, la oposición entre estos dos principios, el de la venganza ó el del talión: «el mal por el mal» y el del amor educativo: «ningún mal, si no es en vista del bien».

3. Si definimos la simpatía como el placer ó el dolor causados en nosotros por el placer y el dolor ajeno, no supone ninguna otra condición en los demás que la de tener la facultad de experimentar el goce ó el dolor. La simpatía universal y desinteresada deberá, por consiguiente, extenderse más allá del mundo humano, y el principio del bien general podrá aplicarse en nuestras relaciones con otros seres distintos de los humanos. Este principio no exige evidentemente en su generalidad otra cosa que el mayor acrecentamiento de placer y la mayor disminución de dolor posibles en el mundo. Esta es la razón de que pueda hablarse de deberes para con los animales y de derechos de los animales. Para ser objeto de un deber y, con este título, la causa de un derecho moral, no se necesita evidentemente tener una razón elevada ni superior inteligencia; basta poseer la facultad de sentir y de sufrir. Desde que la compasión toma decisiva importancia como elemento del móvil de apreciación, es obvio que hay que admitir deberes para con los animales, y que estos últimos no deben ser tratados únicamente como medios y como si con ellos estuviese todo permitido. Después de Clarke, que fué el primero en tomar la defensa de los animales en virtud del principio moral por él adoptado y según el cual cada ser debe ser tratado conforme á su naturaleza, Hutcheson y Rousseau dedujeron los deberes para con los animales del sentimiento de la compasión. Ya que la facultad de sufrir es común á los animales y á los

hombres, todo sufrimiento inútilmente infligido á unos y á otros es igualmente condenable. Tiempo después decía Bentham: «La cuestión no está en saber si los animales pueden pensar ó hablar, sino en averiguar si pueden sufrir» (1). Si, á pesar de esto, no dejamos que los animales penetren con los hombres en el mundo moral, débese á varias razones.

Ante todo, si los animales son en efecto objetos de deberes, no son motivos de deberes en el mismo sentido en que lo son los hombres. No pueden, pues, ocupar un lugar en el mundo moral, en calidad de miembros independientes, y, por consiguiente, su derecho moral no puede ser el mismo que el de los hombres. En segundo lugar, el destino del animal, á causa de su naturaleza más ínfima y más limitada, no tiene un valor tan grande como el del hombre. Y por último, el dolor que experimentan los animales no puede alcanzar el mismo grado de intensidad que el de los hombres (2). Cuando el hombre se conduce para con el animal usando el derecho del más fuerte y lo utiliza como medio de lograr sus fines, debe justificar su acción por el valor de los fines humanos en comparación del dolor ó del placer del animal. Pero que el animal no debe ser considerado nunca como un simple medio, es cosa que resulta precisamente de su facultad de

(1) Hutcheson: *System of Moral Philosophy*, Londres, 1755, I, p. 314. — Rousseau: *Discours sur l'inégalité*, Amsterdam, 1755, p. LXII y sig. — Bentham: *Principles of Morals and Legislation*, XVII, 1, 4 nota. Respecto á la teoría de Clarke, véase Ueberweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 8.ª ed. III, 1, p. 159.

(2) Consultese Panum: *Indledning til Fysiologien* (Introducción á la fisiología) 2.ª ed., p. 7; — véase mi *Psychologie*, I, 6. — Es lo que reconoce hasta Schopenhauer, el ardiente amigo de las bestias. (*Die beiden Grandprobleme der Ethik*, 2.ª ed., p. 245.

sufrir (véase VIII, 6). La responsabilidad de la prueba incumbe á aquel que pretende tratar á los animales distintamente que á los hombres.

Si no se quiere justificar los deberes para con los animales directamente por el principio del bien, puede hacerse por medio de rodeos. Se dirá, por ejemplo, con Kant que los tratamientos bárbaros infligidos á los animales son contrarios á los deberes del hombre hacia si mismo « porque embotan en los hombres la compasión á sus sufrimientos y debilitan y extirpan, por lo tanto, paulatinamente una disposición utilísima á la moralidad en las relaciones con los demás hombres (1). » Esta consideración tiene su importancia como motivo secundario. Pero la compasión hacia los animales no representa simplemente el papel de preparación y de escuela de la compasión hacia los hombres; tiene igualmente un valor inmediato, porque suaviza una parte del dolor que experimenta el mundo. Aquel que salva á un pájaro herido, no ejecuta una buena acción tan sólo porque aumenta de este modo su facultad de compadecer los sufrimientos de los demás hombres. En la filosofía del derecho, se justifica ordinariamente la prohibición de maltratar á los animales aduciendo como motivo que esto altera ó hiere los sentimientos humanitarios. No obstante, atiéndese más bien aquí al sentimiento ajeno que al del mismo agente en cuestión (2). Sin embargo, esto no deja de

(1) *Tugendlehre*, §§ 46 y 17.

(2) Ihering: *Der Zweck im Recht*, II, p. 138 y sig.; Goos: *Rechtswissenschaft*, I, p. 169. — El Código penal del imperio alemán no prohíbe sino los malos tratos infligidos en público á los animales, ó promoviendo escándalo (§ 360); el Código penal danés prohíbe « los tratamientos bárbaros ú otros tratamientos crueles capaces de sublevar á los animales » (§ 297). — Löning, por el contrario, da como objeto á la interdicción de atormentar á las bestias, no sólo la protección de los sentimientos morales de la población, sino

ser todavía un rodeo ó una razón accesoria, incapaz de reemplazar la justificación directa.

B. EL AMOR DE LA VERDAD

4. El amor puede dirigirse no sólo á seres particulares determinados, sino también á ideas que nos cautivan y solicitan nuestro sacrificio. Es posible que se produzca una contradicción entre ambas especies de amores. Puede existir una abnegación apasionada por ciertas ideas (científicas, artísticas, políticas ó religiosas) que no vacila en hollar, menospreciándolo, el bien de los seres reales, que viven y sienten, ó que tal vez ni siquiera lo tiene en cuenta. Por otra parte, la inclinación á intervenir en las circunstancias personales particulares puede cerrar los ojos respecto al valor de los intereses y de los esfuerzos de carácter general, del que depende, sin embargo, toda evolución más elevada y más libre de la vida humana. La pasión de las ideas universales denominase *sentido universal* oponiéndola á la *humanidad* considerada como una solicitud para toda existencia humana particular (1).

La necesidad de trabajar para la dicha, la paz y el consuelo de los hombres particulares es la primera cosa y la de mayor importancia. Por consiguiente, todo progreso se mide únicamente por el grado en que esta necesidad va quedando mejor satisfecha y en más amplia esfera que antiguamente.

también la protección de los mismos animales « contra crueldades inútiles y, por consiguiente, inmorales ». *Sittlichkeitspolizei* (Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie, II, p. 638). Algunos estados alemanes han adoptado este punto de vista en su código.

(1) Gabriel Sibbern: *Om Humanitet og Alsid* (De la humanidad y del sentido universal), Copenhague, 1855; véase F. C. Sibbern, *Moralfilosofi*, § 22.

El sentido universal ó, como en adelante le llamaremos, el amor de la verdad, no pierde por esto su importancia. La verdad no designa, en efecto, nada más que la totalidad de la existencia, tanto como nos es dable conocerla. En esta totalidad es donde debemos informar nuestra vida, si no queremos edificar sobre arena. Ahora bien; las ideas de que antes hemos hablado, no nos indican otra cosa sino que vivimos en condiciones más complejas y establecidas diferentemente de lo que habíamos imaginado.

El deber de buscar la verdad deriva de la necesidad de la conservación personal. El primer encuentro del hombre y de la verdad, considerándolo como expresión del sólido encadenamiento de las cosas, tiene lugar cuando aquél advierte por vez primera que le son indispensables ciertos medios para alcanzar sus fines (1). No se observa aquí, pues, todavía oposición alguna entre la verdad y el sentimiento, entre la teoría y la práctica, aun cuando el deseo de alcanzar inmediatamente el fin nos agita con impaciencia. Sin embargo, esta oposición puede producirse por consecuencia de la evolución intelectual. No es cierto que los resultados del conocimiento satisfagan inmediatamente el sentimiento. Así, las ideas nuevas sólo pueden proseguirse en todas sus consecuencias gracias á cierta ausencia de escrúpulos. Para introducir nuevos puntos de vista y abrir nuevos horizontes, hay que provocar á menudo el descontento, la indignación, el sufrimiento y la discordia. Ocurre aquí lo propio que cuando un hombre de Estado precipita á su país en una guerra; sabe que será causa de los sufrimientos, de la aflicción y de la muerte de millares de hombres; no puede tener seguridad absoluta de asegurar y aumen-

(1) *Psychologie*, VI, F, 3 (Consúltese V, D, 4).

tar por medio de dicha guerra el futuro bienestar de su país, y, sin embargo, tal vez se impone tentarla para evitar mayores males. El mismo fundador de la religión de la caridad universal ha dicho: «¿Creéis que he venido á proclamar la paz en el mundo? No, al contrario, he venido á fomentar la discordia. En adelante, cinco en una casa estarán divididos, tres contra dos y dos contra tres» (1). No es de admirar, pues, que el promotor de una grande y áspera lucha por la verdad vacile algún tiempo al pensar en la dicha y la tranquilidad que turbará por medio de las reformas imperiosas cuya necesidad se ve obligado á proclamar. Sacrificaría de buen grado su propia dicha, y tal vez no esté ya en estado de hacer ese sacrificio; pero lo que le detiene son los sufrimientos posibles de los demás. En el diario íntimo redactado por Sören Kierkegaard antes de su violenta polémica contra la concepción ordinaria del cristianismo, se hallan descritos de manera profunda y elevada estos escrúpulos (2).

Se ha imaginado que la investigación sin restricciones de la verdad no podría justificarse por medio del principio del bien. «Debemos, se ha dicho (3), mucho más á las ilusiones que á la percepción. Nuestra imaginación trabaja sin cesar contribuyendo verosimilmente más á nuestra dicha que la razón que, en el dominio especulativo, es sobre todo crítica y subversiva.» A esto es preciso responder que la imaginación puede obrar perfectamente sin que nos forjemos ilusiones. Estas nacen cuando sustituimos nuestras imaginaciones por la realidad. Toda verdad es en definitiva práctica: es una luz que

(1) Evangelio de S. Lucas, XII, 51-52.

(2) Consúltese mi libro: *S. Kierkegaard als Philosoph.*, p. 145 y sig.

(3) Lecky: *History of European Morals*, I, p. 52.

debe guiar la voluntad. Si la ilusión pudiese lo mismo que la verdad guiar nuestro deseo, no tendríamos medio alguno de discernir una de otra. Porque el único criterio que de la verdad tenemos, es el de poder deducir de él todas las consecuencias teóricas y prácticas, sin que nos detenga ninguna contradicción lógica ni los hechos nos desmientan (1). No puede trazarse, una vez por todas, una línea de demarcación precisa entre la ilusión y la verdad. Tarea interminable de la ciencia es la de constituir una imagen fiel y coherente del mundo, que sea á la vez expresión rigurosa de nuestras observaciones. El hecho de trabajar en el cumplimiento de esta tarea, aparte su provecho práctico, va asociado á un sentimiento de satisfacción capaz de exceder en mucho á la alegría que experimentamos al mecernos en un mundo de ilusiones.

El deber de buscar la verdad tiene su origen en la relación psicológica del conocimiento de la voluntad. Aun las manifestaciones más primitivas de la voluntad, como por ejemplo el instinto, frecuentemente elogiado por su seguridad, pueden engañarse. El instinto despiértase siempre por medio de sensaciones, y éstas pueden producirse sin que las condiciones de una intervención útil del instinto se hayan realizado. El animal atraído á una trampa por el olor del cebo, será la víctima de esa impotencia del instinto para darse cuenta de todas las circunstancias. Por lo general, propendemos á atribuir mayor valor á nuestras representaciones del que realmente tienen, y sólo gracias á lo práctico de las consecuencias, hacemos las restricciones críticas necesarias. Quien no vela por la verdad y por la claridad de sus ideas, no atiende, por lo mismo, á la dirección tomada por su voluntad, y como sus actos aca-

(1) *Psychologie*, V, D, 1, 5, (V, B, 4).

rean consecuencias no sólo para él sino también para los demás, la falta de amor de la verdad puede resultar de la dureza ó indiferencia respecto á la felicidad ajena.

Considerado de un modo más concreto, el amor de la verdad puede manifestarse bajo tres aspectos: en la relación de la idea con la palabra, en la del pensamiento con la personalidad, y, en fin, en la relación del contenido del pensamiento con su valor objetivo.

Es preciso que la palabra corresponda á la idea si se quiere expresar, de una manera general, el pensamiento por medio de palabras. Esto excluye que se piense una cosa y se diga otra. La dificultad aquí, como ocurre á menudo en moral, deriva de la circunspección que puede exigir la pedagogía. Es posible que una palabra que exprese completamente el pensamiento no dé lugar á una comprensión tan entera y tan original como haría un lenguaje alegórico ó una contradicción irónica. Pero este celo pedagógico proviene cabalmente del amor de la verdad. Lo único contrario á este amor es entregarse constantemente, en el empleo de palabras, á adaptaciones y á transformaciones de sentido, que obligan á no decir algo sino á condición de velar ideas completamente diferentes de las que en realidad se profesan. Los terrenos religioso, político y social, ofrecen infinidad de ocasiones para manifestar esa clase de amor á la verdad, la cual, en suma, es únicamente una forma de la *lealtad* por oposición á los desleales compromisos de toda especie.

Otra relación de naturaleza más profunda todavía es la del pensamiento con la personalidad. La cuestión estriba aquí en saber si el pensamiento es verdaderamente la cosa personal del individuo. Verdad implica en este punto la *verdad personal*, la concordancia del pensamiento con la personalidad, que pro-

viene del asentimiento vivo que el pensamiento halla en el centro de la persona; este asentimiento es de por sí fruto de actividad espontánea, no de una receptividad pasiva y ciega. Pablo Möller (en sus fragmentos sobre la afectación) llega hasta decir: «Ninguna manifestación de la vida está en posesión de verdades sin contener una espontaneidad creadora». Según este autor, la afectación consiste en aceptar ideas sin hacerlas propias, ó, mejor dicho, sin considerarlas obra personal. Pero la afectación desaparece cuando el asentimiento se produce espontáneamente, aun cuando la espontaneidad no sea propiamente «creadora». Además, deben existir evidentemente y con cierta frecuencia épocas de transición, durante las cuales, las ideas nuevas (tanto las ajenas como las del propio individuo) no se han convertido todavía en propiedad personal de éste, y sería injusto llamar afectación al estado en que el hombre se encuentra durante esas épocas de fermentación y de investigaciones. Sören Kierkegaard ha completado el pensamiento fragmentario de Pablo Möller insistiendo con pasión verdadera en la relación que las ideas determinantes de una concepción del mundo deben sostener con el sujeto. Acerca de este punto reclamaba un pensamiento «en el que se ponga todo el corazón», un «pensamiento subjetivo», un «pensamiento confundido dentro de la existencia» y aliado á una voluntad. También introdujo aquella gran regla de apreciación: las concepciones de la vida no deben juzgarse solamente con arreglo á su contenido objetivo, sino asimismo y sobre todo según las sólidas raíces y el gran imperio que alcanzan sobre las personas que las adoptan. Recíprocamente, adoptar una concepción de la vida no implica sólo dejarse mecer por ciertas ideas ó ciertos artículos de fe, sino vivir y morir en esta concepción como en el más íntimo de los retiros, y en el supre-

mo refugio. Con su propia vida y su propio pensamiento, Kierkegaard ha dado por otra parte un hermoso ejemplo de semejante convicción (1). De este modo ha prestado á los hombres el mayor servicio que le era dable, atendidas sus naturalezas y sus condiciones de vida, emprendiendo la tentativa considerable de examinar qué relación podía sostener con la vida personal de nuestra época la concepción de la vida que la tradición nos ha legado, de una manera, por lo demás, harto exterior, de estudiar cuál es su fuerza de resistencia y si es posible satisfacer sus exigencias reales; experiencia que, en su género, contribuye más poderosamente quizá á la exacta apreciación de una concepción de la vida que los más profundos estudios acerca de su contenido objetivo.

Pero el valor del contenido objetivo de las doctrinas exige también que se le examine sin prevenciones. Los pensadores subjetivos, que atribuyen tan considerable importancia á la relación de la personalidad con las ideas, ordinariamente suelen despreciar la costumbre, el alcance de la crítica y del estudio objetivo (2). En su celo para hacer personal la verdad, olvidan el deber de investigar si realmente es aquella la verdad con que se hallan en relación. Resultado de esto es que logran fácilmente, contra su voluntad, tranquilizar á los demás hombres con su habitual actitud frente á la tradición. Olvidan que la espontaneidad igualmente debe manifestarse en el examen y el descubrimiento de la verdad. Hay que aceptar todavía una tercera especie de amor de la verdad, *la rectitud intelectual*, que im-

(1) Sören Kierkegaard als Philosoph., p. 25-27, 46-56, 135-151, 155.

(2) Consúltese además Kierkegaard, Pascal, Rousseau, Jacobi, Carlyle. (Véanse las secciones que con ellos se relacionan en mi *Geschichte der neuen Philosophie*).

pide aceptar y proclamar algo como verdad objetiva, sin examen suficiente. Por medio de esta virtud, el amor de la verdad puede conducir del esfuerzo individual para asegurar la correspondencia de la palabra con la idea y la del pensamiento con la personalidad, á la investigación científica. Con razón se ha llamado á esta virtud «la más reciente y la más difícil de todas». No podía soñarse con ella antes de que se hubiesen constituido métodos científicos precisos y antes de que se hubiesen transformado diversas verdades en otros tantos problemas. Describióla bajo su forma más clara W. K. Clifford en su artículo *The Ethics of Belief* («Contemporary Review», 1877). Este autor sostiene que las opiniones y las creencias de un hombre no son en ningún modo asunto privado, como si debiese atender tan sólo á lo que le interesa ó le consuela. La verdad, según él, es una herencia sagrada, transmitida de generación en generación y á la cual debemos aportar todos nuestra contribución. Contentarse fácilmente, en lo que á creencia se refiere, sería cometer una falta contra el género humano. Si nos consideramos impotentes para alcanzar la verdad, es preciso examinar la verosimilitud, y si directamente no es posible, las autoridades en que nos apoyamos, examinándolas no sólo en lo que á la lealtad se refiere, sino bajo el aspecto de la posibilidad en que estaban de hallar lo verdadero. La tradición no perdería su valor por esto; plantearía los problemas, y si bien no nos daría la solución de ellos, cuando menos nos suministraría los medios de resolverlos satisfactoriamente, permitiéndonos á la vez plantear otros. Además, si en nuestras doctrinas vamos más allá de lo que la experiencia nos enseña, esto sólo puede tener lugar en virtud del siguiente postulado: lo desconocido se parece á lo conocido.—Se han considerado estas condiciones hartó severas para exigir-

las á todos los hombres; se ha sostenido y con razón, que la creencia y la confianza espontáneas preceden á la duda, y que puede ser necesaria una larga experiencia antes de que una duda verdaderamente personal sea posible (1). Sin embargo, no sólo en lo que se refiere á la creencia sin crítica recomendada por la Iglesia como la suprema virtud, sino también en lo concerniente á la vulgarización de los resultados científicos, bajo la forma narrativa y descriptiva, importa colocar la rectitud intelectual en primera línea entre las virtudes. Esta condición es necesaria para que el trabajo mental no se interrumpa ó sea objeto de menosprecio. Es preciso exigir sobre todo esta virtud en los hombres que, ya en la iglesia, ya en la escuela, están encargados de la enseñanza pública, y esto en una medida mucho más amplia de lo que hasta aquí se ha hecho, pues el amor de la verdad lo exige.

El progreso intelectual no sólo está en íntima conexión con los progresos realizados en todos los demás terrenos, sino que es asimismo la forma de progreso más fácilmente demostrable. Hasta los mismos refractarios á todo progreso, la admiten en el terreno de la inteligencia. El sentimiento y la voluntad se modifican y evolucionan más lentamente, y su progreso depende en gran parte del progreso de las ideas. El principio de que éstas gobiernan el mundo, admitido como cosa corriente en otro tiempo, no es psicológicamente exacto; el drama complejo de la historia lo representan sobre todo los

(1) Estas dificultades las ha promovido un hombre que ha dado en la práctica uno de los ejemplos más hermosos de amor á la verdad (bajo las tres formas que hemos distinguido) de nuestro tiempo; me refiero á Cristóbal Schrenpf. Véase su exposición del artículo de Clifford en su revista *Die Wahrheit*, Stuttgart, 1894, I, p. 163 y siguientes.

sentimientos y las pasiones de los hombres. No obstante, la claridad y la verdad de los pensamientos es una de las condiciones más esenciales para que los sentimientos y las pasiones evolucionen de un modo sano.

El interés de la verdad tiene de común con el sentimiento moral, que por su medio hacemos abstracción de nuestra individualidad contingente y de las circunstancias también contingentes en las cuales se encuentra, para ocuparnos de lo que tiene un valor universal. El hombre incapaz de soportar la verdad lo es también de extender sus miradas más allá de su individualidad aislada; así, el temor de la verdad conduce al egoísmo, cuando no deriva de él ya desde los comienzos. La acción de la moral religiosa ha sido comúnmente funesta, al presentar la fe como la única cosa meritoria y estigmatizando la duda como un pecado. No ha comprendido que una duda leal y razonable es tan sana como buena. Así no es extraño que muchas veces y con gran facilidad atribuya más ó menos valor á la estolidez, ya que toda simplicidad no es una «sancta simplicitas». Si se pone una barrera á la investigación de la verdad, no tardarán en surgir otras nuevas. Coleridge, que, no obstante, fué un creyente, ha dicho: «Aquel que empieza por amar el cristianismo más que la verdad, concluirá por amar á su secta ó su iglesia más que al cristianismo, y, por fin, amarse á sí mismo que á su prójimo».

No siempre la fe ardiente es la que hace considerar la duda como una cosa mala. En nuestros días, esto se hace á menudo por temor á lo desconocido, por temor de perder el terreno sólido abandonando las ideas habituales, por temor á la fatiga y á la inquietud que cuesta la adquisición de una concepción nueva. Ante un hombre incapaz de abandonar su opinión, porque en ella encuentra su consuelo y

su único refugio, nadie irá á suscitar dudas ni promover discusiones. No es humano quitarle al pobre su único bien. Pero de esto á considerar toda verdad sustentándose sobre nuestras necesidades y nuestros deseos, media gran distancia, que muchas personas, no obstante, franquean con sorprendente facilidad.

5. De que sea necesario buscar siempre la verdad no se deduce, y ya lo hemos observado más de una vez, la necesidad de *decirla* siempre también. El deber de la veracidad tiene por objeto procurar que la verdad prevalezca; pero puede faltarle á este propósito diciéndola. Proclamar antes de hora la verdad es proceder como el niño que arranca una planta para ver á qué profundidad tiene sus raíces. Atestíguense los resultados adquiridos; mas por la misma razón no puede impedirse la adquisición de otros. Los apóstoles intemperantes de la verdad adolecen á menudo de este defecto. El deber de decir la verdad es pedagógicamente limitado. La verdad es tan grande y tan vasta, que el hombre, para iniciarse en ella, debe hacerlo paulatinamente. La parte de la verdad que no conoce todavía, suele á menudo despreciarla. Importa entonces decir la de tal manera que este residuo sea, en cada caso particular, un *minimum*. E importa también hallar, para decir la, la forma bajo la cual será más fácilmente comprendida, y emplear para correr el velo el método que mejor asegurará la intelección. Conviene esto sobre todo cuando se trata de «verdades» morales. Cunde por el mundo mucha predicación moral indiscreta, y sin cesar se olvida que la expresión de los juicios morales está asimismo sometida á condiciones morales, que toda apreciación debe servir para un fin determinado, esto es, ser un medio de educación (III, 11). Expresar juicios morales donde no son necesarios implica barbarie ó fariseísmo. La educación indirecta á menudo es la mejor. A veces, no obs-

tante, puede ser justo, precisamente desde el punto de vista pedagógico, provocar el escándalo y la irritación y hacer resaltar todo lo posible las contradicciones. A menudo la verdad sólo se reconoce después de un combate apasionado en pro y contra.

Con lo dicho queda resuelta, en cuanto á lo esencial, la cuestión de la legitimidad de la mentira. Así como no hay obligación de decir espontáneamente todo lo que se piensa, tampoco es necesario contestar á todas las preguntas. Desviar del camino al homicida que persigue á su víctima, ó al hombre que quiere arrancarnos un secreto que tenemos el deber de guardar, no es sólo una cosa legítima sino una obligación al mismo tiempo. Idéntico principio puede aplicarse en muchas circunstancias menos importantes. Aquel que declina una invitación, no manifestará nunca el motivo verdadero de no aceptarla, ya porque la persona invitante no lo comprendería, ya porque podría ofenderse. Sin embargo, en la vida cotidiana solemos tomarnos á este respecto demasiadas libertades. Ya sea por extemporánea cortesía, ya para comodidad nuestra, ó bien por falta de valor, nos permitimos el uso de la mentira con mayor frecuencia de la legítima y necesaria.

6. Si sostenemos firmemente que la verdad está en un porvenir continuo, la tolerancia y la piedad se conciliarán fácilmente con el amor de lo verdadero. Nos hallamos colocados todos en diferentes grados de aproximación de la verdad. Es imposible trazar una línea de demarcación precisa entre algunos que la poseen y otros que no la poseen todavía. Es tan poderosa y está de un modo tan íntimo ligada á la realidad, que nadie, ni aun con la mejor voluntad del mundo, puede aislarse completamente de ella. Nos encaminamos á la verdad precisamente por lo real, por el contacto y la acción recíproca que se establecen entre nosotros y las circunstancias rea-

les, y nadie puede excusarse del todo de ser partícipe en esta educación. Pero es fácil que resulte larga y penosa, y el camino que cada cual haga por esta senda depende de múltiples condiciones.

La tolerancia (para conservar esta fea designación de una cosa hermosa) no disminuye en nada la verdad, pero proviene de darnos cuenta de las duras condiciones por las cuales es conocida. Aquel que razona de este modo: «No es posible que haya más que una sola verdad; si tolero que otros piensen y enseñen cosas contrarias á mis convicciones, confesaré que lo que yo creo no es quizá verdad», éste acabará por convertirse en su perseguidor. Por esta razón no tardó la antigua Iglesia en perseguir á los herejes (1). Podemos estar plenamente convencidos de una verdad y comprender, sin embargo, porqué los demás no la aceptan. Y si el individuo no se da cuenta de la razón por la cual no la aceptan, será incapaz de hallar la buena manera de convencerles. Investigando esta razón, acabaremos por caer fuera del dominio del pensamiento. Entonces se verá que existen sentimientos capaces de impedir el desarrollo del conocimiento claro, pero que los hay también, en cierta medida, pueden subsistir indepen-

(1) Véase ya la segunda carta de San Juan, 10-11: «Si alguien llega á vosotros y no profesa esta doctrina, no le recibáis en vuestra casa, y tampoco le saludéis, porque aquel que le saluda, participa de sus malas obras».—En el siglo II los cristianos ortodoxos no tenían derecho de hablar á los excomunicados ni á los herejes. (Lecky: *History of European Morals*, I, p. 451).—San Gregorio Nazianceno (siglo IV) declaraba que no debía concederse á los herejes el derecho de juntarse sin reconocer la verdad de su doctrina. (Barbeyrac: *Traité de la Morale des Pères de l'Eglise*, p. 170).—En el siglo XVII, muchos fogosos luteranos sentían tal horror por los Reformados, que rehusaban sentarse á la misma mesa ó habitar bajo el mismo techo que ellos. (Gass: *Die Lehre vom Gewissen*, p. 164).

dientes del desenvolvimiento de las ideas. Los sentimientos más elevados, el amor de la humanidad, la conciencia moral, etc., se concilian cabalmente con las ideas teóricas ó religiosas más desemejantes. Lo que el librepensador considera como un dogma falto de sentido, es para el creyente una idea indispensable, la expresión de una necesidad afectiva que el librepensador serio conoce quizás igualmente á su manera, aunque en él se manifieste bajo otra forma. Buscando fuera del conocimiento la vida afectiva que en ella se encuentra, se descubrirá el elemento común y se preparará el camino para una simpatía que precedentemente podría parecer imposible. Si la tolerancia es algo más que una pasividad indiferente, se apoya en la creencia de que existe en todos un mismo núcleo humano, creencia idéntica al amor.

Mientras que la tolerancia es el sentimiento que experimentamos hacia otros hombres que, viviendo al propio tiempo que nosotros, combaten por la verdad en distinto campo, la *piEDAD* establece un vínculo entre nosotros y los representantes del pasado. Experimentamos este sentimiento hacia todo lo que hemos considerado una autoridad, hacia todo lo que ha contribuido á formarnos en una escuela, abandonada luego sin pesadumbre. Tenemos de su valer una comprensión de que es incapaz aquel que, extraño á ella, la contempla desde fuera.

Este pasado guarda con nosotros la relación de haber sido el nuestro; aun habiendo roto con él, no por eso lo abandonamos enteramente, mientras conservamos la continuidad de nuestra evolución. Al mismo tiempo, la *piEDAD* es el sentimiento en que sobrevive la continuidad de la especie, y la que enlaza las generaciones sucesivas. A menudo le es muy difícil á la generación inmediatamente consecutiva guardar este vínculo. La *piEDAD* hacia la Edad

media no fué muy grande en el siglo XVIII; solamente se manifestó (no sin algún exceso) con el romanticismo del siglo XIX, el cual, por su parte, experimentábase á sazón mediocre para el XVIII. A su vez, nuestra época, enemiga del romanticismo, siente mayor *piEDAD* hacia la décimooctava centuria. La *piEDAD* puede existir lo mismo hacia las personas particulares que hacia una dirección general del espíritu ó una generación entera. Aquel que, por causa de las autoridades de cuya dominación se ha sustraído, no ha llegado todavía á poder reconocer su valor histórico y á simpatizar con ellas, no puede considerarse libre todavía sino dependiente aún de su oposición al pasado. La *piEDAD* es el verdadero sentimiento histórico. Todo lo que ha tenido algún valor le sobrevive. Es una de las más importantes formas bajo las cuales el individuo mezcla su vida con la de la especie.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"

NO. 1625 MONTERREY, MEXICO