

que atribuir el desenvolvimiento de las facultades intelectuales del hijo. Más tarde, James Mill fué sostenido por Sir John Stuart, un acudalado propietario, de cuya familia fué preceptor. Estudió la teología en Edimburgo, pero parece haber renunciado muy pronto á la idea de hacerse eclesiástico, aunque sólo mucho más tarde (más tarde aún de lo que indica el hijo en la biografía de su padre) se desenvolvieron sus opiniones teológicas en un sentido radical. A la edad de treinta años fué á Londres, donde ganó la vida ocupándose de trabajos literarios. Tuvo que soportar días difíciles cuando se casó y se encontró al frente de una numerosa familia, á la que debía sustentar con su pluma. Durante este duro combate por la existencia, no cedió, sin embargo, en la lucha que había emprendido por los fines humanitarios, como tampoco sacrificó nada de las opiniones radicales que se habían desarrollado poco á poco en él. Su obra capital, en esta época, es la *History of British India*, donde desenvuelve una crítica acerba, pero basada en un conocimiento profundo, del gobierno de la Compañía de las Indias Orientales. Es un rasgo muy característico de las cosas de Inglaterra, que Mill logró, á pesar de eso, un puesto en los servicios de la Compañía cuando optó á una plaza vacante; se aprovecharon sus conocimientos sin temer sus críticas. No tardó en elevarse á una posición muy buena y adquirió un gran ascendiente sobre la administración de las Indias. Muy importante fué para él el conocimiento de Bentham, que se transformó en una sólida amistad, aunque se hayan producido malas inteligencias y conflictos pasajeros entre los dos hombres, que tenían caracteres claramente definidos y un sentimiento igual de su valor. Mill se dedicó á aplicar el principio de utilidad á toda una serie de cuestiones filantrópicas y políticas. Es interesante é instructivo aun en nuestros días seguir sus esfuerzos en este sentido; Alejandro Bain da en su obra: *James Mill, a Biography* (Londres, 1882) una revista detallada de los trabajos de Mill, año por año. Mill obraba, no solamente por sus escritos, sino también, y acaso en primer término, por sus conversaciones

en un círculo de jóvenes que se reunían á su alrededor, compuesto de miembros del partido radical en política y colaboradores en la *Westminster Review*. Es el padre espiritual de la primera reforma del Parlamento. Atacó á la aristocracia y á la jerarquía con un celo y un vigor que parecieron algunas veces exagerados aun á Bentham, que, sin embargo, acostumbraba á exteriorizar su pensamiento en toda su crudeza. Desde el fondo de su gabinete dirigía la gran lucha de clases que inició á la política inglesa en nuevos caminos. Se mostró más práctico en política que Bentham, no proclamando sin restricciones el sufragio universal, sino reduciendo su programa á la emancipación de la clase media. Tenía la convicción de que el sufragio universal no puede extenderse á las masas, sino á medida que la instrucción se propague. Confaba en el progreso ilimitado del género humano y en una política que se apoye en la instrucción general del pueblo y en el sufragio universal y que esté guiada por el principio de utilidad. La cosa capital, para él como para Bentham, era que los hombres esquivasen ilustrados acerca de sus intereses y les fuese permitido obedecer á su razón. Su procedimiento, como el de Bentham era, principalmente, deductivo. El principio de utilidad era también para él una verdad eterna, cuyas consecuencias se trataba sencillamente de deducir. Como Bentham, no apreciaba las mil situaciones variadas entre las cuales deben encontrar, en realidad, su aplicación los principios universales de la ética y de la filosofía del derecho. La legislación no parecía á Bentham una cosa tan difícil como Montesquieu había dicho. Sin duda alguna, Bentham ha escrito una disertación particular sobre la influencia del tiempo y del lugar en la legislación; pero pensaba, á pesar de todo, que se exagera la importancia de las condiciones históricas; especialmente bajo la influencia de los prejuicios y en el entusiasmo por defender abusos transmitidos por la tradición. Lo que denota un progreso de James Mill sobre Bentham, es la tendencia á dar una base más firme al principio universal de apreciación de los valores de donde debían deri-

var los principios éticos y políticos. Fué impulsado á ello por los estudios de psicología, que no cesó de proseguir en sus funciones y durante sus esfuerzos filantrópicos y políticos; estudios que terminaron por su célebre obra *Analysis of the Human Mind* (1829).

Esta obra tiene gran importancia en la historia de la filosofía; es la tentativa más avanzada que se ha llevado á cabo para reducir todos los fenómenos intelectuales á la asociación de ideas. Renueva el intento hecho en su época en el mismo sentido por Hartley (véase el tomo I de esta obra). La exposición de James Mill tiene mucha mayor claridad y es mucho más nutrida que la de Hartley. No solamente explica que todos los fenómenos de conciencia se producen por asociación, sino que también reduce, de una manera algo artificial, toda asociación á la asociación de ideas que se han encontrado muchas veces unas al lado de otras (lo que se ha llamado más tarde asociación por contigüidad). James Mill quiere aplicar aquí el principio de simplicidad. Establece el enunciado de que el número de hechos primitivos á conocer debé reducirse lo más posible. Del mismo modo que Bentham quería construir toda la ética sobre el simple principio de que el placer es preferible al dolor, así también James Mill quería edificar toda la psicología sobre el solo principio de que lo que se ha sentido en otro tiempo puede reproducirse, cuando vienen á repetirse ciertas experiencias que han tenido lugar á la vez en el espacio ó en el tiempo.\*Si este principio pudiese sostener toda la psicología, ésta llegaría indiscutiblemente á una sencillez y á una claridad extraordinarias. Y al mismo tiempo habría probabilidades de llevar la filosofía de la experiencia á un grado de lógica aún desconocido para la escuela inglesa primitiva. No solamente todas las ideas particulares tomadas aparte, sino que todas las asociaciones de ideas, estarían entonces absolutamente determinadas por lo que se presentase del exterior á la conciencia. Aquí en consecuencia se abría una perspectiva ilimitada para obrar sobre la vida del espíritu humano y determinar su di-

rección; porque, por la legislación, la educación y, en general, por la organización de las relaciones exteriores, se determinan las asociaciones de ideas que llegan á dominar al hombre. La psicología de la asociación permite así, no solamente comprender cómo las ideas de los hombres se han asociado y formado, sino también decidir qué ideas y qué asociaciones de ideas dominarán en lo porvenir. Podría ofrecer una base tanto á la crítica como á la innovación, suministrar un arma poderosa contra los prejuicios, mostrando su origen; ser un medio de progreso que reemplace á los prejuicios por nuevas y mejores asociaciones de ideas. Al lado de la influencia de Hartley se muestra aquí igualmente la de Helvecio. El libro *Del espíritu* era uno de los libros favoritos del círculo de Mill, lo mismo que las *Observations on man*.

Si, pues, la psicología de la asociación, en la forma bajo la cual aparece aquí, debe servir de fundamento al reconocimiento del principio de utilidad, James Mill (asociándose á Hartley) concede gran importancia al hecho de que la asociación puede obrar: no solo una idea provoca otra idea ó excita un sentimiento de placer ó de dolor, sino que muchas ideas y sentimientos se asocian tan estrechamente entre sí que se hacen inseparables, y el nuevo conjunto que forman en común tiene propiedades que ninguna de las partes posee. El nuevo conjunto formado por asociación puede convertirse en un principio fundamental de la naturaleza humana (*a substantive principle of human nature*), como James Mill declara en la exposición más clara que ha dado á este propósito. (Apéndice B de la obra polémica *Fragment on Mackintosh*.) Por eso, de la naturaleza y del valor de un sentimiento, no se puede deducir su origen. La confusión de estas dos cosas: valor y origen, ha causado muchas querellas y malas inteligencias. Se ha creído que una facultad psíquica debe ser absolutamente original, ó bien que los factores á los cuales debe su formación, deben ser de la misma especie que ella. Se han comparado los procesos psíquicos con asociaciones

mecánicas y no se ha visto que muchas veces deben ser concebidos por analogía con procesos químicos. Este error ha tenido esta consecuencia: ó bien (como en el sistema egoísta, «*Selfish system*») para más claridad y sencillez se han reducido todos los sentimientos al egoísmo, ó bien se ha admitido la existencia de muchas especies primitivas y diferentes de sentimientos (unas egoístas, otras desinteresadas). Por medio de la psicología de la asociación, se puede demostrar al contrario que los sentimientos desinteresados se han desarrollado á partir de los sentimientos elementales, lo mismo que los sentimientos egoístas. Como Butler ha demostrado ya (véase el tomo I), el egoísmo propiamente dicho no puede ser original, toda vez que supone un cálculo consciente; pero la benevolencia desinteresada tampoco es primitiva: se desarrolla por el hecho de que el placer y el dolor se atribuyen en seguida desde las causas próximas y elementales á las causas más remotas, que están unidas á las primeras como las condiciones y los medios de su acción. Se forman sentimientos secundarios que se refieren á lo que al principio era un medio, pero que poco á poco aparece como fin. Así algunos motivos, que al principio no tienen valor más que como condiciones de la acción, adquieren un valor independiente, y eso es lo que explica el valor absoluto que atribuimos al sentimiento moral ó á la conciencia. El bien de otro, que al principio no era más que un medio con la mira del bien del individuo, puede convertirse secundariamente en fin para éste. Y estas clases de sentimientos secundarios pueden ser tan sólidas y tan inmediatas como los sentimientos primarios. El estudio analítico de la formación de semejantes sentimientos por la asociación tampoco debilitará, según sostiene Mill, el valor que pueden tener para nosotros. «La gratitud sigue siendo la gratitud, el rencor sigue siendo el rencor y la nobleza subsiste como nobleza en la conciencia de los que tienen estos sentimientos lo mismo antes que después del análisis. Quien puede investigar estos sentimientos hasta en sus elementos, no cesa de tenerlos, lo mismo que el que no pensó jamás en analizarlos...

Son partes constituyentes del valor humano. Qué influencia puede ejercer su posesión sobre nosotros, es una cuestión de experiencia que cada cual conoce por sí mismo. Su acción es lo que es, sean simples ó complejos. Un motivo complejo ¿cesa de ser motivo desde el momento en que se descubre que es complejo? (Fragment on Mackintosh, págs. 51 y siguientes.) Mill responde aquí á una objeción que se hizo muchas veces, entonces y más tarde, contra la explicación psicológica de la formación del sentimiento moral; no solo contra la explicación dada por la psicología anterior de la asociación, sino contra la dada por la teoría de la evolución.

Pero el pasaje de Mill que se acaba de citar, indica que la aplicación deductiva de la psicología de asociación tiene sus dificultades y sus límites definidos. Los estados concretos deben ser estudiados primeramente en su formación histórica, antes de que los elementos puedan descubrirse. Al remitir á la experiencia inmediata, se concede que la cuestión no es tan fácil como pudiera parecer según los principios de la psicología de la asociación. Las nuevas propiedades de los productos no pueden, en efecto, deducirse de sus factores. Y el elemento histórico, que aparece así en la vida de conciencia del individuo como un obstáculo (al menos provisional) para el análisis, resulta que es en el dominio político y social una barrera mucho más temible para la aplicación deductiva del principio de utilidad.

Pero era precisamente el elemento irreductible, lo que se resistía al análisis, lo más vigorosamente acentuado en la filosofía romántica. El representante más considerable de la escuela romántica en Inglaterra defiende especialmente con una gran pasión lo que en la vida no puede comprenderse por medio de la explicación mecánica, lo que toda evolución personal é histórica ofrece de original y de único en su género.

b)—*Filosofía romántica de la personalidad.*

Bentham y James Mill son como dos rocas de formas colosales que dominan el siglo nuevo, y contra cuyos flancos se rompen las olas del romanticismo. Fué de una importancia extrema para la vida del espíritu inglés que las nuevas corrientes hayan encontrado delante de sí representantes tan eminentes y tan firmes del tiempo pasado. El encuentro del pasado y de lo nuevo fué por esta razón de una fecundidad de la cual se tienen pocos ejemplos. La lucha de las dos tendencias fué acalorada y ejerció profunda influencia sobre la evolución de muchas personas; pero produjo en la concepción de la vida y en el pensamiento formas y aspiraciones de una importancia que hizo época en el conjunto de la vida del espíritu europeo.

Gracias á Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), la literatura y la filosofía alemanas de la era romántica se propagaron en Inglaterra. Refiere en su *Biographia litteraria* que había sido partidario en su juventud de Hume y de Hartley. Pero sintió aversión hacia las tentativas hechas por el siglo XVIII para reducir por medio del análisis todos los fenómenos espirituales á las funciones elementales, y hacia la tendencia á establecer leyes mecánicas en la vida moral; porque según él, desaparecerían de una vez la unidad y la actividad del espíritu. El estudio de la filosofía alemana le alejó resueltamente de la escuela inglesa. Como buen romántico que era, se embriagaba de las ideas absolutas en las cuales las diversidades y los contrastes del mundo finito se perdían y desaparecían. En frente de la obra fraccionaria del empirismo, elevaba la totalidad entrevistá, por la intuición al análisis oponía la síntesis. Según su propia declaración, anticipóse á algunas ideas de Schelling: había penetrado tan adelante en el mundo de las ideas especulativas, que estuvo en condiciones de continuarlas por su propio movimiento en la misma dirección que sus creadores originales. En ocasiones confundía, redactando sus escritos, fragmentos que había traducido de

Schelling, con sus propias composiciones, lo cual hizo recaer sobre él la acusación de plagio. A este espíritu poético, fácilmente excitable, que era más bien un poeta y un predicador que un pensador, costábale trabajo distinguir sus producciones de lo que había encontrado en otro. A la filosofía alemana tomó en particular la distinción que había sido hecha por Kant entre la razón (en el sentido estricto de la palabra) en cuanto facultad de formar ideas de lo absoluto, y el entendimiento en cuanto facultad de formar categorías que no permiten más que un conocimiento limitado. (Véase más atrás.) Se sirvió especialmente de esta distinción para llevar á cabo una conciliación del pensamiento con la religión. Todas las objeciones que el siglo anterior encontraba perentorias fueron ahora, no absolutamente rechazadas, sino puestas á cargo del «entendimiento» y luego descartadas por un llamamiento á la concepción más profunda de la «razón». Detrás de este llamamiento se ocultaba el sentido naciente de la parte de la historia y de la vida que se sustraía ó se había sustraído hasta entonces á una explicación científica. Era una protesta contra la suficiencia de la ciencia desarrollada hasta entonces, protesta que era dada y fué admitida como una solución nueva, como un fundamento nuevo. Coleridge no fué más allá del presentimiento y de la profecía. Obró sobre todo por medio de las conversaciones (ó más bien por sus monólogos á los oyentes). Su gran obra sobre la concordancia de la filosofía con el cristianismo, á la cual remitía á sus oyentes en los puntos difíciles, no llegó á acabarla. Se oponía tanto á la filosofía del siglo XVIII (Hume y Voltaire) como á la teología eclesiástica fijada en formas y fórmulas exteriores. Como los sistemáticos alemanes del romanticismo, quería constituir una unidad superior de la reflexión y de la fe dogmática. Por sus ideas fundamentales, recuerda á la derecha de la escuela hegeliana. La trinidad, por ejemplo, se explicaba, según él, por la aplicación del esquema, tesis, antítesis y síntesis, que desempeñaba un oficio tan importante desde Fichte en la especulación alemana. (Bajo el influjo evidente de la doctrina

posterior de Schelling, corre, sin embargo, el riesgo de deducir una «quatrinidad» estableciendo á Dios como «la voluntad absoluta», ó «la identidad absoluta», es decir, la tesis como fundamento de la alternativa de la tesis y de la antítesis que llega á la armonía en la síntesis. (Véase *Table Talk*, 8 de Julio de 1827.) Pero la ilación de las ideas no era propia de Coleridge. Se le ha llamado un epicureo religioso, y el término es seguramente exacto. Se embriagaba de ideas y de sentimientos religiosos y de las imágenes que pueden expresarlos simbólicamente. Era, sin embargo, un carácter débil. No pudo dominar ni la conducta de su vida ni la marcha de su pensamiento. Como dice Carlyle (que ha dado de él una interesante característica en la *Life of Sterling*, cap. VIII) se refugió de la vida en el mundo de los sueños teosóficos; lo que daba era un «claro de luna transcendental», que mostraba á muchas naturalezas jóvenes escépticas é investigadoras las cosas antiguas en una luz nueva, pero no encerraba vida realmente nueva. Un hombre que sufrió por sí mismo energicamente durante algún tiempo la influencia de Coleridge, John Sterling, amigo de Carlyle y de Stuart Mill, ha dicho de él: «Fué su desgracia venir en una época en que le era menester realizar obra de hombre; lo que no hizo. No poseía una fuerza de carácter suficiente; reconocía por suyas doctrinas en las cuales no creía, á fin de escapar á las inquietudes del conflicto.» No se puede apreciar bien á qué tiende esta acusación que Sterling repite en una carta á Carlyle. Pero cuando la espectralización y la imaginación se convierten en los órganos principales del pensamiento religioso, ocurre fácilmente que se adoptan más doctrinas de las que realmente puede uno hacer suyas.

Sea de esto lo que quiera, en muchos espíritus de la generación joven Coleridge había hecho nacer un sentido nuevo é ideas nuevas. Un pensador tal como Stuart Mill, que no estaba precisamente bien dispuesto hacia la filosofía espectralativa alemana, lo ha colocado al lado de Bentham y ha considerado á estos dos hombres como los dos grandes espíritus fecundadores

(*seminal minds*) de su época. Analizaremos más tarde la grande y leal tentativa hecha por Mill mismo para ponerse á las órdenes de estos dos espíritus. La mayoría de aquellos sobre los cuales obró Coleridge de momento, no querían aprender nada de Bentham, pero se dejaron llevar del claro de luna «á la ortodoxia», que llegó á ser pronto una ortodoxia más acusada aún que la anterior. Acaso Carlyle tiene razón cuando dice que no habría habido movimiento católico inglés (*puseyismo*) si no hubiese habido Coleridge. Muchos de los hombres que han dirigido este movimiento comenzaron, en todo caso, por ideas poéticas y especulativas, antes de haber renunciado al pensamiento propio en obsequio de la Iglesia positiva (1). La vida del espíritu de todos los países atestigüa que en el curso de nuestro siglo se han acusado los contrastes (al menos en lo que concierne á las formas exteriores) en el dominio de la concepción de la vida.

Tomás Carlyle (1795-1881) alimentó su espíritu en otro manantial de la filosofía alemana. No es un conocimiento especulativo superior, sino una afirmación mucho más vigorosa del valor de la personalidad, una fe nueva, lo que adquirió estudiando la poesía alemana y el pensamiento alemán. Por los poetas alemanes fué llevado á los pensadores alemanes; por Schiller y Goethe fué conducido á Kant y á Fichte. Su pesada naturaleza escocesa, en que aun los días claros de sol, no se disipaban por completo las nieblas, sufriría del humanismo sereno de Goethe; pero Goethe era, sin embargo, para él el radiante modelo y tenía la misma pro-

(1) Vid. Necemann: *Apología pro rita sua*, pág. 10, Londres, 1879. Véase igualmente á Floystrup: *Den anglikat holske Beægelse i det nittende Aarhundrede* (El movimiento anglo-católico en el siglo XIX), págs. 28 y 30, Copenhague, 1891; y á Jorge Woelke: *The Catholic Revival of the Century*, págs. 45-51, Londres, 1894. Se conocerán acaso mejor las ideas filosóficas de Coleridge sucintamente en su obra *Church and State*, donde el apéndice B expone su teoría de la razón y del entendimiento, y el apéndice E desarrolla sus relaciones con los filósofos anteriores. En la *Biographia litteraria*, I, cap. XII, sostiene sus ideas con la terminología de Schelling, y haciendo un empleo muy extenso de la propia terminología de Schelling.

fesión de fe que Fausto. A Kant tomó, principalmente, la distinción entre la cosa en sí y los fenómenos. Todo lo que nos muestra la naturaleza no es, según él, más que fenómeno. La «filosofía de los trajes», que expone en su obra profunda y humorística: *Sartor Resartus* (1833) (1), parte de esta idea: así como el hábito no hace al monje, así no se ha profundizado la existencia porque se conozcan los fenómenos. La existencia es y sigue siendo un milagro impenetrable que debe llenarnos de respeto. El mundo es el vestido de la divinidad. La ciencia de la naturaleza no hace más que explicar el mecanismo exterior, pero no penetra hasta el corazón de la existencia. La naturaleza es un gran símbolo, una revelación de ideas que no se dejan prender por ningún método científico. El mundo no es una máquina muerta, como la ciencia quiere hacernos creer. Aun el encadenamiento puramente exterior (los trajes) de nuestro reducido rincón de la existencia, es inagotable é inmenso. Y cualquiera que sea el alcance de nuestra experiencia y de nuestro pensamiento (no salimos de las formas del espacio y del tiempo); y éstas no son más que formas de nuestro conocimiento; pertenecen también á los vestidos de la divinidad, que siempre se tejen de nuevo. La maravilla de la existencia se nos oculta en razón de la costumbre estúpida que hace que tomemos las formas por realidades, y muchas veces nuestros primeros principios no son más que opiniones transmitidas, á las cuales estamos acostumbrados y que por eso no ponemos en duda. Pero ¿qué es la filosofía sino una lucha continua contra la costumbre? Es «transcendente», precisamente por la razón de que se sobrepone á la esfera de la costumbre ciega. Así el objeto de la filosofía es despertar el sentimiento del milagro de la existencia, cuando el alma ha sido embotada por ideas mecánicas. «El hombre que no puede sorprenderse, y que no se sorprende y no reza continuamente—aunque, por lo demás, sea presi-

(1) Hay traducción española (dos volúmenes de la *Biblioteca Sociológica Internacional*).—(T.)

dente de innumerables sociedades científicas y encierre en su cerebro toda la mecánica celeste y la filosofía de Hegel, y la suma de los trabajos de todos los observatorios y de todos los laboratorios—, este hombre, digo, no es más que un par de lentes detrás de los cuales no hay ojos. Déjese ver por él á los que tienen ojos, y entonces podrá ser de alguna utilidad.» (*Sartor Resartus*, I, 10.)

Fácil es advertir que Carlyle emplea la distinción de la cosa en sí y de los fenómenos, no en el espíritu de Kant, sino en el espíritu del romanticismo. Kant consideraba como el objeto de la ciencia encontrar el encadenamiento sistemático de los fenómenos, y el concepto de la cosa en sí señalaba el límite de esta aspiración. El romanticismo, por el contrario, desprecia y rechaza la aspiración de la ciencia á coordinar fenómeno á fenómeno, conforme á leyes: no se acaba nunca procediendo así y no se llega al fondo de las cosas. Carlyle mismo tuvo en su juventud, como su héroe del *Sartor Resartus* (libro II, cap. III), un período durante el cual veía en el mundo una máquina muerta. El estudio de Hume, de Gibbon y D'Alembert, le había arrebatado las ideas religiosas que había tenido en su infancia. Durante algún tiempo se ocupó exclusivamente del estudio de las matemáticas, y su primer trabajo literario fué una traducción de la geometría de Legendre (1). De súbito, Madame de Staël atrajo su atención sobre la literatura alemana, y se abrió ante él el vasto mundo goethiano. «Hace cuatro años, escribe á Goethe en 1824, yo leía el *Fausto* en las montañas de mi país de Escocia, y entonces fué mi sueño poder descubrirlo como á un padre todos los dolores y los extravíos que ha sufrido mi corazón, cuyos secretos más íntimos vos parecéis conocer completamente.» Como á Fausto, la ciencia le hizo desesperar. ¿A qué ahondar á algunos pies de profundidad más de

(1) Véase además de Froude: *Thomas Carlyle* (Londres, 1882-84), la característica de Carlyle hecha por Dilthey en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV, y á Leslie Stephen's en *The Utilitarians*, III, pág. 462-477. (Londres, 1900.)

lo que hasta ahora se podía, si aún quedan en número infinito? O como decía en una conversación con Carlos Darwin: ¡qué ridículo es preocuparse de saber si un ventisquero se mueve un poco más ó un poco menos aprisa, ó de una manera general si se mueve! Como buen romántico que era, creía en la óptica de Goethe y no quería reconocer á los físicos el derecho de criticarla. Las indicaciones que da de una concepción de la naturaleza recuerdan las de Schelling, sobre todo la undécima lección sobre el *Método de los estudios académicos*, donde se dice, entre otras cosas, que las ideas *se simbolizan* en las cosas y que el empirismo concibe la realidad sin tener en cuenta para nada su significación, porque está en la naturaleza del símbolo tener en sí una vida propia. La ciencia de la naturaleza considera así como realidad absoluta lo que no es más que símbolo.

Pero no es la naturaleza exterior lo que cautiva el interés de Carlyle. El hombre es para él la revelación verdadera, el verdadero *shekina*, el símbolo supremo. Ningún análisis está en condiciones de dar toda su esencia. Locke y sus sucesores hubieran querido analizar y mecanizar completamente el espíritu. Se ha intentado, especialmente, hacer mecánica toda la conducta de la vida, reducirla al mecanismo de los sentimientos de placer y de dolor, erigir en regla el principio de utilidad y excluir toda acción original, involuntaria, independiente. Bentham y el utilitarismo son, por parte de Carlyle, el objeto de una crítica acerba y de sátiras amargas. No atribuye al principio de utilidad más que un valor negativo, disolvente. Este principio puede servir para criticar el antiguo estado de cosas, pero no para producir uno nuevo. Sustituye el mecanismo muerto de los intereses á la viviente moralidad personal, que brota de la tendencia del alma, á satisfacer sus ideales interiores. El celo que Carlyle mostraba en polemizar contra lo que llamaba la «filosofía de la causa y del efecto», lo despliega, igualmente, contra una ética que tiene por base «ganancias y pérdidas» (*virtue by profit and loss*) y ve en la teoría de Bentham una solución del problema

siguiente: «Dado un mundo lleno de granujas, demostrar que la virtud es el resultado de sus aspiraciones colectivas.» Entre las objeciones de Carlyle á la psicología analítica y á la teoría de la utilidad, una de las más considerables es que atribuyen demasiada importancia á la reflexión consciente: ¡Todo lo que es grande nace y crece discretamente! Solo llega á ser un grande hombre el que puede callarse, y una acción magnífica que se emprende con la plena conciencia de su elevación, no es, bien mirada, más que una acción mezquina. Los poetas tienen razón al cantar himnos á la noche. La conciencia plena é íntegra, clara y luminosa, lo hace todo mequino ó mecánico. La verdad suprema no puede existir para el hombre más que bajo forma de símbolo: el símbolo habla y hace silencio, revela y oculta al mismo tiempo.

Carlyle no está mejor dispuesto hacia el dogma teológico que hacia la ciencia de la naturaleza y hacia la filosofía empírica. El hombre no puede poseer la verdad más que bajo la forma de símbolo. Pero los símbolos envejecen y se gastan como los trajes, y para reemplazar á los viejos hay que tejer otros nuevos. La filosofía, que es una lucha contra la costumbre, tiene que combatir especialmente contra las ideas religiosas acostumbradas y mecanizadas. Carlyle designa su punto de vista con el término de *sobrenaturalismo natural*. Lo que obra en nosotros y fuera de nosotros son fuerzas divinas. Pero obran de una manera ínterna y natural. De igual manera que en la naturaleza exterior se teje sin cesar el vestido viviente de la divinidad, así el sentido interior teje sin cesar nuevas formas de la vida espiritual. Cada individuo tiene que encontrar su símbolo y su religión, como tiene que conducir su obra al torrente sin cesar rodante del tiempo. «Por *religion*, dice Carlyle (*On Heroes and Hero-worship*, lect. I), no entiendo la fe eclesiástica profesada por un hombre, como tampoco los artículos de fe que está dispuesto á firmar...; sino lo que todo hombre cree prácticamente (muchas veces sin darse cuenta él mismo, y con mayor razón sin explicar se con otro sobre ello), lo que el hombre profesa de corazón

prácticamente y tiene por cierto con referencia á sus relaciones internas con este universo misterioso. » Es trabajo perdido indagar por medio de la especulación la esencia de la divinidad. Nosotros tenemos bastante que hacer, mientras existimos, con llevar á cabo la misión que nos encomiendan nuestras fuerzas. La concepción religiosa de Carlyle es, sin embargo, evidentemente idéntica á la de Goethe y á la de Fichte en sus escritos posteriores (los *Grandes rasgos del tiempo presente* y *La Esencia del sabio*), á los cuales remite de una manera muy clara. Entre los filósofos alemanes, Fichte es quien ejerce la mayor atracción sobre Carlyle. La idea de Dios lo penetra todo, el mundo moral y el mundo físico; cada ser espiritual es una chispa de esta idea. No quiere decidir si su concepto de Dios es teísta ó panteísta. John Sterling, en una carta en que criticaba el *Sartor Resartus*, había hecho entre otros la objeción de que el Dios de que se habla en el libro no era un Dios personal; Carlyle declara que esa es una cuestión abstracta que no puede ni quiere discutir. (*Life of Sterling*, parte II, cap. II.)

La protesta de Carlyle, tanto contra la ciencia empírica y crítica como contra la teología, debía aislarla. Le parecía ser extraño á su tiempo. Era para él una época de decadencia, descompuesta por el escepticismo y el análisis; la era del mecanismo. Carece de espíritu y de fe. La fe es la expresión de la verdad de la vida misteriosa é indescriptible como todas las actividades vitales. A no ser el fin del mundo romano, no ha habido siglo tan escéptico, tan falso y tan degradado como el siglo XVIII, cuyos efectos se dejan sentir en nuestro siglo. Es una época en que ningún ideal puede expansionarse ni florecer. (*On Heroes*, lect. V; *History of the French Revolution*, vol. I, cap. II.) La ley de los tres estados se bosqueja aquí claramente en Carlyle, que sin duda la tomó de Fichte y de los sausimonianos. Pero tiene más vigor que ningún otro de los escritores en que aparece esta ley para proclamar la baja de la época. De viva voz como por escrito, deplora haber nacido en una época tan miserable. Su poderosa ima-

ginación, su carácter tierno y fácilmente excitable y su profunda melancolía, continuamente aumentada por dolores físicos (la dispepsia), le hacían fijarse con preferencia en los malos aspectos de la época, que exageraba, comparándolos con los de los períodos anteriores. Le era difícil imaginarse que esta época pudiese ser la transición que lleve á un período mejor, positivo, como debía ser conforme á la ley de los tres estados. En realidad, no cree, sin embargo, que la evolución presente lagunas; es equivocarse, dice, creer que el fénix se consume por completo y queda un montón de cenizas hasta que un nuevo pájaro resurge de una manera milagrosa; no: destrucción y creación marchan paralelas; y el nuevo vestido se teje por medio del trabajo de descomposición del antiguo. (*Sartor Resartus*, III, cap. VII.) Pero Carlyle por sí mismo no era capaz de encontrar los nuevos hilos conductores. Está convencido de que ninguna de las obras del pasado se pierde. «Digan lo que digan la ciencia mecánica y el embotamiento intelectual, el hombre y su universo son eternamente divinos, y lo que el pasado ha tenido de noble y de divinamente revelado, no puede y no debe perderse.» (*Life of Sterling*, parte I, cap. VIII.) No aspira, como Coleridge y Hegel, á fundamentar esta convicción de la conservación de los valores en la explicación simbólica de los dogmas y de las ceremonias. Pero quiere conservar á la vida del porvenir el mismo respeto, la misma admiración, la misma energía de renunciamiento y de trabajo que la fe del pasado atestiguaba ó necesitaba en parte. Por esta aspiración se explica su punto de vista, su oposición á la crítica científica y al mismo tiempo á la fe de la Iglesia. Busca el fundamento de la conservación de los valores en el interior de la personalidad, allí donde el análisis y la tradición no pueden llegar. El viiente vestido de la potencia divina, que no muere jamás, debe ser tejido en el interior. Pero ¿será posible entonces hacer resucitar estas fuerzas interiores después del período de disolución en el cual hemos entrado? Carlyle flota entre la creencia en la conservación de los valores ó de las fuerzas internas y



el sombrío cuadro que ofrecía el siglo. Parece que el cuadro se ensombreció cada vez más. En su juventud, le irritaba la filantropía de Bentham; en su vejez le ofendía el celo desplegado por Gladstone para favorecer el progreso político y material de Inglaterra. En una conversación del mes de Marzo de 1867 (véanse los *Diarios de Carolina Fox*), declara que todo está en decadencia y no le dice nada bueno. Como un «Jeremías entristecido», entona el antiguo canto fúnebre que ya había comenzado á cantar, hacia cuarenta años, y no puede encontrar estrella en su noche.

La causa por la cual Carlyle veía su tiempo con colores tan sombríos, no debe buscarse solamente en su propia melancolía y en su ánimo fácilmente excitable. Reside también en la inquietud y en el escepticismo de la época, en la oposición, cada vez más profunda, de las fuerzas adversas, en el seno de la vida espiritual, en la liquidación, cada vez más avanzada, de la cuenta entre el pasado y lo nuevo, donde debe y haber son tan difíciles de repartir. Hemos visto á toda una serie de pensadores, desde Rousseau, Lessing y Kant, abordar este problema. Pocos debieron sentir en toda su naturaleza un aguijón tan profundo como el escocés, hijo de campesino, que, partiendo de su fe presbiteriana ortodoxa, había penetrado en las potencias espirituales de su época y las había sentido en su vida personal. Este problema acompañará al género humano en su camino, hasta que venga «el tercer reino», si viene. Si Carlyle no ha visto á su alrededor más que tinieblas, eso consiste en las severas exigencias que planteaba para la solución del problema. Su idealismo nativo, sus luces interiores, hacían á su alrededor la obscuridad tan negra. Dice en alguna parte, que el mundo parecerá malo á todo espíritu juvenil y lleno de vehemencia que entra en el mundo con un fin noble ante la vista y una noción clara de la existencia: porque, ¿en qué emplear su fuerza y su heroísmo? ¡Si el mundo fuese bueno, sería absolutamente inútil! La fuerza y el idealismo humanos hacen, pues, aparecer el mundo malo; el mal es la sombra de nosotros mismos,

una sombra que no queda fuera de nuestro *yo*, sino que se extiende en nuestro propio espíritu. La desgracia del hombre consiste en su grandeza, en el infinito que se agita en él y que no puede expansionar en las formas de su naturaleza finita. (*Sartor Resartus*, II, 9; *Life of Sterling*, I, 5.)

Pero la causa residía también en que Carlyle era un romántico incorregible. Se encontraba en alto grado en él el defecto muy romántico de no poder descubrir el idealismo en el trabajo asiduo y perseverante, que coordina término á término, y de lo pequeño lleva á lo grande. Lanza sarcasmos contra la ciencia y contra todos los esfuerzos continuos en el dominio práctico. Y, sin embargo, el que había pronunciado tan hermosas y algunas veces tan resonantes palabras sobre la importancia del silencio y de la preparación hecha sin ruido, hubiera podido, naturalmente, comprender que se eleven altivos edificios con modestas piedras. Tal era la creencia de Bentham; tal la creencia de Gladstone. Y esa creencia es la que se oculta detrás de las investigaciones de detalle de la ciencia. Carlos Darwin ha dicho, con razón, de Carlyle, que era un espíritu limitado. Su idealismo era tímido, porque carecía de inteligencia de la importancia del trabajo intelectual y práctico. Su fe en la vida de la personalidad no estaba tan consolidada que pudiese contar con verla subsistir á despecho de todo el análisis y de toda la crítica que debiera sufrir. El fondo de la vida puede, no obstante, resistir un fuego purificador. Carlyle tiene razón al decir que no podemos vivir de la crítica; pero no vió qué fuerzas idealistas puede haber detrás del trabajo crítico. En este punto, el romántico se hace filisteo.

Cuando Carlyle dice lo que debe formar el fondo de la vida espiritual y social del porvenir, remite á lo que, según su convicción, ha formado el fondo del pasado: el respeto á los héroes, á los grandes hombres. La fuerza infinita, que obra y se simboliza en todas las cosas, se revela especialmente en el hombre, y más especialmente en el grande hombre. Como en Fichte, la creencia en la formación y en la impor-