

tancia de los espíritus escogidos se asocia estrechamente á la fe en la acción de la divinidad en todos los seres finitos. Por los héroes ó los grandes hombres, Carlyle entiende los directores y los modelos de hombres, los creadores de todo lo que la multitud de hombres trata de ejecutar y de realizar. Todas las obras que vemos realizadas á nuestro alrededor en el mundo humano, tienen su germen en el espíritu del grande hombre. Luego obran fuerzas desconocidas, que acaban por producir la novedad en el mundo visible después de la época de la concepción apacible y de la incubación. Por eso la historia de los grandes hombres es el alma de la historia universal. El héroe puede ser profeta, poeta, hombre de Estado; bajo todas estas formas representa la gran fuerza, la fuerza concentrada de la vida, por oposición á toda autoridad, al desmenuzamiento y á la limitación. Su presencia excita la profunda necesidad de respeto, la chispa divina que hay en todos los hombres. (En este punto, también Carlyle nos hace pensar en Fichte, en particular en sus *Discursos á la nación alemana*; véase más arriba.) El héroe es el que descubre los pensamientos ocultos de la existencia y de los tiempos, y quien los proclama á los demás hombres por medio de la palabra y del acto, y hace así progresar al género humano. Más que nunca se necesitan en nuestros días semejantes héroes, de una aristocracia ilustrada, para guiar á los hombres. La escisión social, que manifiesta toda la historia universal, se hace ahora cada vez mayor. Carlyle indica ya esto en el *Sartor Resartus* (en el capítulo *Helotage*, III, 4), antes de la aparición de sus escritos sociales, propiamente dichos, en que se lamenta de la miseria moral y material de la plebe. La instrucción pública y la emigración en gran escala son los medios que indica para remediar esta penuria. Lo que le falta para poner en práctica estos medios son nuevos profetas y hombres nuevos, tales como Hengist y Horsa. En cuanto á engolfarse más en la cuestión social, no era misión propia para Carlyle; además, despreciaba demasiado á los filántropos, á los economistas y á los políticos. Se inclinó hacia la historia,

cuyo ejemplo podría acaso excitar y concentrar las fuerzas de la generación, debilitada y dividida. Carlyle ha obrado sobre el gran público, ante todo por sus escritos históricos. Por medio de estos escritos, sus ideas obran hoy sobre un número de hombres cada vez más considerable. Para muchas personas, era él mismo uno de los héroes que había descrito, uno de los que tienen la facultad de sentir y de expresar los anhelos y las ideas de su época. No es aquí ocasión de tratar de su importancia como historiador, compete á otro tribunal. Solamente encontramos el romanticismo en él en la importancia exagerada que atribuye á lo original, á lo espontáneo, á lo inexplicable de las grandes figuras. No lleva á cabo tentativa verdadera para demostrar la dependencia de los grandes hombres, por respecto á la especie. La grandeza se revela también por el hecho de deber algo á los otros; los sentidos y el gasto intelectual son superiores á los de los demás hombres. Carlyle no da más que una explicación mística del «héroe», considerándole como una encarnación de la fuerza infinita que obra en todas las cosas. Aquí también se manifiesta el temor romántico al análisis y á «la filosofía de la causa y del efecto».

Carlyle no va, sin embargo, tan lejos como una concepción ulterior que encuentra «el fin de la historia en los grandes hombres». Los considera como las grandes causas, y por consiguiente como los grandes servidores. Proclama el culto de los héroes, aun viendo claramente que no es una hazaña ser «adorado» por una masa estúpida ó dominarla. «Culto de los héroes, dice (*Past and present*, I, 6); si, amigos míos; pero consistente ante todo en que nosotros mismos poseamos un espíritu heroico. Un mundo entero de héroes, y no un universo de menestrales, sobre el cual *no pueda* reinar un rey-héroe; he aquí á lo que aspiramos.»

c) — *Filosofía crítica.*

El año en que se publicó el *Análisis* de James Mill (1829), que denotaba una renovación rigurosa de los trabajos de la

filosofía inglesa de la experiencia, la *Edinburgh Review* insertó una disertación de William Hamilton, intitulada *Philosophy of the Unconditioned*, por la cual la filosofía crítica fué transportada al suelo de Inglaterra. Hamilton había nacido en 1788, en Glasgow, donde había estudiado, así como en Oxford. Cuando se publicó su artículo, que debía hacer época, era profesor de historia en la Universidad de Edimburgo, después de haber vivido durante cierto número de años como abogado. Su punto de partida como filósofo radica en la escuela escocesa fundada por Reid, que señala una reacción contra los resultados escépticos y negativos de Hume. Reid y sus sucesores querían rectificar estos resultados por una observación psicológica más exacta, pero fueron arrastrados por su celo á establecer toda una serie de facultades y de instintos primordiales. Con excesiva frecuencia rechazaban los resultados del análisis y de la crítica apelando al «buen sentido»; apelación que hizo á Kant observar con exactitud que se da prueba de buen sentido no invocándolo, y que el buen sentido de Hume podría ser tan bueno como el de Reid. Kant se hace aquí en la introducción á los *Prolegomena* el abogado de Hume, al cual debía tanto. Pero trataba á su manera de refutar á Hume, y tuvo por esta razón el mismo adversario que Reid y sus discípulos. William Hamilton trata de unir la doctrina de Reid con la de Kant. En la disertación citada y en una serie de artículos que siguieron y se publicaron igualmente en la *Edinburgh Review*, entre los cuales debe citarse la *Philosophy of Perception* (1830), desarrolló sus ideas originales, que ofrecen bastante gran interés desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la religión. Publicó más tarde estos artículos en común con el título de *Discussions on Philosophy*. En 1836 fué nombrado profesor de filosofía en Edimburgo y dió hasta su muerte (1856) clases muy seguidas sobre la psicología y la lógica, que fueron de gran importancia para el desenvolvimiento filosófico en Escocia. Estas lecciones se publicaron más tarde con el título de *Lec-*

*tures on Metaphysics* (2 volúmenes) y *Lectures on Logic* (2 volúmenes). Hamilton era un pensador penetrante, un ardiente investigador de la verdad, pariente de Lessing á pesar de su naturaleza escocesa; además poseía una vasta erudición en historia de la filosofía.

En su disertación sobre la filosofía de lo absoluto, que es una crítica de Schelling y de Cousin, y en parte también de Kant, Hamilton quiere demostrar que sólo lo condicionado y lo limitado pueden ser objetos de conocimiento, y que las tentativas para establecer una filosofía de lo absoluto no son realizables, pero no da una simple crítica; da también el bosquejo de toda una teoría del conocimiento, que desarrolló más ampliamente en ciertos puntos de sus obras posteriores: *pensar es condicionar*; tal es su gran principio. Quiere decir con eso que todo lo que podemos concebir y comprender, lo determinamos por sus relaciones con otro objeto por el cual es condicionado y limitado. No podemos concebir un todo absoluto; cada todo es siempre para nosotros una parte de un todo mayor. Tampoco podemos concebir una parte absoluta; cada parte puede á su vez pensarse dividida y es, por consiguiente, un todo. No podríamos concebir, por lo demás, un todo infinito, porque sería menester un tiempo infinito para recorrer todas sus partes. Así, ni lo absolutamente limitado ni lo absolutamente ilimitado, pueden ser objeto de conocimiento. Nuestro conocimiento se refiere á lo que es condicionalmente limitado. La filosofía de lo absoluto, que se cree en posesión de la facultad de construir un concepto científico de lo absoluto, que debiera ser absoluta totalidad é infinito absoluto á la vez, peca contra la naturaleza de nuestro conocimiento. En un apéndice ulterior á la disertación (*Discussions*, véanse páginas 577 y siguientes; *Conditions of the Thinkable*), expone que todo conocimiento consiste en un juicio que une dos términos; así se da la relatividad de todo pensamiento. Todo conocimiento se basa, además, sobre una relación entre el sujeto y el objeto; no podemos salir de este contraste, si no queremos caer con Schelling en la unidad

absoluta de una manera mística que excluye todo conocimiento. Otra relación que desempeña un papel esencial en nuestro conocimiento, es la relación entre la cosa y la propiedad; cosa y propiedad no son conocidas más que en sus relaciones recíprocas. Al determinar más exactamente las cosas, las determinamos en el tiempo (*protensio*), ó en el espacio (*extensio*), y en razón del grado de sus propiedades (*intensio*); pero todas estas determinaciones son relativas: una determinación de tiempo, de espacio y de cantidad, supone la otra. El concepto causal deriva también, según Hamilton, de una ley que se podría llamar la ley de relatividad de la teoría del conocimiento, *law of relativity*. Ve una limitación de nuestro conocimiento en el hecho de que no comprendemos las cosas si no hemos descubierto su causa. No podemos pensar un comienzo absoluto. El principio de un fenómeno no puede ser para nosotros más que aparente. Tampoco podemos pensar un cese absoluto. La desaparición de un fenómeno tampoco puede ser más que aparente. Cuando investigamos las condiciones de un fenómeno, eso quiere decir que lo asociamos á otros fenómenos, que lo consideramos como el término de una relación, ¡a causa de nuestra impotencia para pensar en una cosa absoluta! Toda existencia parece relativa á nuestro conocimiento; se asocia á una existencia anterior. Desde el momento en que se añade á un objeto existente algo nuevo que es más que la conversión de una cosa anterior bajo una nueva forma, y desde el momento en que se le retira algo que no vuelve á añadirse bajo una nueva forma, estamos enfrente de lo inconcebible. La causa y el efecto coinciden, y la una se encuentra en el otro. El concepto causal no es, pues, como Reid y Kant admitían, cada cual á su manera, un concepto independiente y aislado. Es una forma particular de la manera general de proceder de nuestra conciencia, un ejemplo particular de esta ley fundamental, según la cual nuestro conocimiento no puede percibir por su naturaleza más que lo condicionalmente limitado.

Por esta ley de la relatividad en la teoría del conoci-

miento, Hamilton ha difundido luz sobre un aspecto esencial de nuestro conocimiento. En lugar de apelar, como Reid, á los instintos del buen sentido y de bosquejar, como Kant, un cuadro escolástico de categorías, ha establecido un análisis de las formas fundamentales de la conciencia cognoscente y ha revelado una señal característica común á estas formas. La psicología es para él la ciencia fundamental de la filosofía. La conciencia es para el filósofo lo que la Biblia es para el teólogo, y las declaraciones primordiales de la conciencia deben considerarse como verdaderas, puesto que existen en el fondo de todo nuestro conocimiento. En este punto, Hamilton emplea á veces el mismo lenguaje que Reid. «La raíz de nuestra naturaleza no puede ser engañosa»; por eso debe admitirse con verdad una oposición entre la conciencia y su objeto, opinión que profesa, según Hamilton, la conciencia inmediata. Tal es la simple solución que Hamilton aporta al problema de la existencia de un mundo independiente de la conciencia. No permite así al problema revelarse. El «realismo natural» tiene, á juicio de Hamilton, la razón en favor suyo.

No podemos entrar aquí en las diversas cuestiones de psicología y de lógica que Hamilton ha tratado con una gran penetración y una gran erudición (1). Por el contrario,

(1) En mi disertación: *Del reconocimiento, etc.* (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie*, XIV, pág. 189) he indicado que Hamilton ha prestado servicios á la teoría de la asociación al establecer la ley de la totalidad (*law of reintegration*). Entre los escritores anteriores, hubiera sido menester citar aquí al lado de Kant y de Fries, igualmente á Beneke: *Bosquejos de psicología*, I, pág. 382 y siguientes; y á Wolff: *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre*, § 238. Es posible que Hamilton haya conocido estos dos escritos. En mi obra *Introducción á la filosofía inglesa de nuestra época* (traducción alemana; Leipzig, 1889) hablo más ampliamente de Hamilton. Los discípulos y los críticos de Hamilton han discutido mucho la cuestión de saber cómo concibe el conocimiento de lo que se llama las propiedades primarias de las cosas (la extensión y la forma); si éste está igualmente determinado por el sujeto, ó si conocemos aquí las cosas tales como son en sí; Stuart Mill encontró aquí (en su *Examination*

debemos fijarnos un momento en las consecuencias que saca Hamilton de la limitación del conocimiento. El valor de la filosofía no puede naturalmente depender para él de que debe revelarnos la verdad absoluta. Su valor no depende en general de los resultados adquiridos, sino del gasto continuo de energía moral con la mira de la acción y del esfuerzo. La especulación ejercita nuestras fuerzas morales. Lessing tiene razón al sobreponer la indagación eterna á la posesión de la verdad. Un error despierto vale más que una verdad durmiendo. La filosofía no pierde nada de su valor por terminar con un reconocimiento de nuestra ignorancia; reconocimiento fundado en la inteligenciá de las condiciones de nuestro conocimiento (por la *docta ignorantia*, como la llama Hamilton siguiendo á Nicolás de Cusa). Antes de llegar á este término, ha desarrollado y ejercitado las facultades intelectuales más nobles.

Esta ignorancia relativa á la esencia absoluta de la existencia proviene de que nuestro pensamiento concluye por un dilema cuyos términos son igualmente imperceptibles. Si queremos conocer lo absoluto, sería menester que fuese para nosotros ó bien limitado sin condiciones, como un todo absoluto, ó también ilimitado sin condiciones, infinito en tiempo, en espacio y en cualidad; pero no podemos percibir ni uno ni otro,

---

*of Sir William Hamilton's Philosophy*) una contradicción con la doctrina de Hamilton: que todo conocimiento es relativo y determinado por las relaciones del sujeto y del objeto. Mansel (*Philosophy of the Conditioned*, pág. 84; Londres y New-York, 1866) y Veitch (*Hamilton*, pág. 179; Edimburgo y Londres, 1882) interpretan á su maestro de tal manera, que hacen admitir un conocimiento relativo de las propiedades primarias (que así no serían primarias sino por comparación con las secundarias, habitualmente llamadas cualidades sensibles). Jorge Grote (*Minor Works*, pág. 293) declara que, por respecto á esta cuestión, Hamilton ha cambiado de punto de vista: en los artículos que se encuentran en su edición de las obras de Reid, admite un conocimiento de las cualidades primarias en sí, mientras que antes no admitía más que su conocimiento relativo.— Como la edición de las obras de Reid hecha por Hamilton no se encuentra en las bibliotecas de Copenhague, no puedo decir nada sobre esta cuestión.

porque ambos repugnan á la ley de la relatividad. Sin embargo, Hamilton no cree que debamos quedar encerrados en este dilema ó que podamos contentarnos con él. Porque en virtud del principio lógico del medio excluido entre dos posibilidades contrarias, una de las dos opiniones *debe* ser verdadera. No solo hay, pues, lugar aquí, para una creencia, sino que se revela la necesidad de esta creencia. Hemos aprendido que nuestro conocimiento no es la medida de la existencia, y hemos aprendido que se debe escoger. La idea de lo absoluto no es, como creía Kant, una idea positiva que tenga su raíz natural en la naturaleza de nuestro conocimiento; señala, al contrario, la negación de nuestro conocimiento. Mientras que Coleridge se adhería á la teoría de las ideas de Kant, Hamilton se separa precisamente en este punto de Kant. Encuentra la posibilidad y la necesidad de una creencia dadas por el hecho de que, con referencia á la idea de lo absoluto, nos encontramos en presencia de dos posibilidades que son igualmente imperceptibles, y entre las cuales debemos escoger, no obstante, con una necesidad lógica.

La elección está determinada, según Hamilton, por motivos prácticos y morales. Lo que necesitamos es un sér absoluto que pueda proteger y asegurar la conservación de nuestro espíritu. Y en la representación de este sér nos apoyamos en la analogía con nuestro propio sér. Hamilton no puede adherirse á la crítica que opone Kant á la psicología espiritualista. Sin duda, dice (*Lectures on Metaphysics*, I, pág. 158), la conciencia es la condición de todos los fenómenos internos; pero no es más que un fenómeno; debe haber detrás de ella algo de lo cual es propiedad, y debe ser algo que difiera de lo que se oculta tras los fenómenos materiales. Las relaciones que existen entre nuestro espíritu y nuestro cuerpo nos las representamos ahora en virtud de una analogía entre la substancia espiritual absoluta, en la cual creemos, y el mundo de las relatividades que nos ofrece el conocimiento. Por medio de esta analogía, Hamilton pasa de la filosofía

á la teología. El fin de la filosofía es el comienzo de la teología. Pero dice al mismo tiempo que no se presenta en la teología dificultad que no aparezca ya en la filosofía. Y es lo que atestigua su propia doctrina; porque el sér absoluto que debe ser objeto de creencia se establece mediante un razonamiento por analogía y debe estar, por consiguiente, en el mundo *en la misma relación* que el alma con el cuerpo; pero entonces se hace muy condicional y relativo. Hamilton no ha revelado en la creencia la posibilidad para el pensamiento de deshacerse de las dificultades ofrecidas por la teoría del conocimiento, dificultades que ha señalado él mismo tan vigorosamente. Concuere en decir con Fichte que un Dios que pudiera comprenderse no sería un sér absoluto; pero un Dios que está puesto en relación con un mundo, aun cuando no pudiera comprenderse, no sería un sér absoluto, y si se llegase á afirmar lo absoluto de su sér, su concepto encerraría una contradicción. En lo que se refiere al contenido de la creencia, se ve confirmarse aquí en Hamilton (como hemos podido comprobar en toda una serie de pensadores desde Leibnitz) que todo intento de concepción especulativa ó religiosa del mundo debe apoyarse consciente ó inconscientemente sobre un razonamiento por analogía. La manera de ver propia de Hamilton recuerda en su conjunto la de sabios alemanes, tales como Fries y Benéke. Está caracterizada por su punto de partida sacado de la psicología, por su análisis crítico de las condiciones y de los límites del conocimiento; admite y rectifica al mismo tiempo la marcha del pensamiento de Kant; está caracterizada, finalmente, por su filosofía de la religión fundada en la analogía.

Dos años después de la muerte de Hamilton, Henry Mansel, su discípulo, dió una serie de lecciones, que han sido publicadas con el título de *Limits of Religious Thought*. Saca esta consecuencia de la doctrina de Hamilton: que una teología, científicamente fundamentada, es imposible, porque nuestro conocimiento no puede llegar hasta lo absoluto. Sostiene al mismo tiempo, sin embargo, que el pensamiento

científico no puede hacer objeciones á la revelación; solamente si poseyésemos una ciencia absoluta, una filosofía de lo infinito, podría refutarse la revelación. De acuerdo con la *Analogy* de Joseph Butler (véase tomo I), obra que ha tenido gran importancia, de una manera general, para la discusión religiosa en Inglaterra durante el siglo pasado, sostiene que las dificultades y las contradicciones de las opiniones teológicas que pueden demostrarse, resaltarían en todo intento de concepción definitiva del mundo, aun cuando ésta se erigiera sobre los cimientos de la naturaleza y de la razón. Dedujo de ahí que las dificultades no provienen de la revelación, sino de los límites de la razón. Debemos, pues, creer en lo que no podemos comprender. Tenemos el deber de creer en la personalidad de Dios, aunque nos parezca contradictorio que un sér absoluto pueda tener una personalidad, puesto que la personalidad supone la oposición y la limitación. Debemos creer en el dogma de la gracia y en el dogma de las penas eternas, aun cuando estos dogmas repugnen á nuestras ideas de amor y de justicia. Lo que es para nosotros el amor y la justicia, difiere acaso á los ojos de Dios. Vemos solamente la parte, no el todo. Si nuestro horizonte se ampliase, lo concebiríamos todo de una manera absolutamente diferente. Del mismo modo que Hamilton enseñaba ya que si concebimos las cosas como causas y efectos, eso consiste en una imperfección de nuestra naturaleza, igualmente Mansel enseña que la ética humana radica en la naturaleza limitada del hombre, y, por esta razón, no se puede de la ética humana deducir la ética de la divinidad. Para el hombre, por ejemplo, es un deber perdonar, porque su egoísmo tiene necesidad de un freno; pero este principio de la necesidad del perdón no puede aplicarse á Dios. Se niega, pues, aquí toda influencia sobre la apreciación de las ideas religiosas, tanto á la conciencia humana como al pensamiento humano. Sin gobernalle y sin brújula, el hombre debe izar velas, según Mansel, en el océano de la religión. En cuanto á saber si la travesía teológica ha de ser así más afortunada, será acaso la cuestión

capital; hasta que se demuestran el pensamiento sobrehumano y la conciencia sobrehumana, que deben sustrarse á todas las dificultades lógicas y éticas. La filosofía de la religión de Mansel fué acogida, al principio, con gran entusiasmo, como una buena arma contra el racionalismo y contra la especulación. Pero parece que luego se calmó un poco este ardor (1), al descubrir que este arma hiere con demasiada facilidad á quien la emplea. Es evidente, por lo demás, que en vano se insistirá sobre la necesidad y la posibilidad de pasar de un salto del pensamiento y de la conciencia á la creencia; el hombre no podrá adelantarse á su sombra, aun cuando ejecutase el salto mortal más peligroso y atrevido.

Además de Hamilton y de sus discípulos, hay que citar también á un sabio que hizo conocer en Inglaterra, fecundándola, la teoría del conocimiento de Kant. William Whewell (1795-1866), primero naturalista (mineralogista), luego filósofo en la Universidad de Cambridge, publicó en 1837 su obra *History of the Inductive Sciences*, seguido, algunos años más tarde (1840), de la *Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History*. En estas obras trataba de demostrar por la historia la exactitud de las ideas fundamentales de Kant, que no concebía siempre con bastante vigor y claridad. Se mantiene en el terreno de la escuela inglesa al sostener que todo conocimiento se desarrolla sobre la base de la experiencia. La ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza son para él ciencias inductivas. Pero la inducción no significa solamente la mezcla y clasificación de los hechos, significa también la agrupación de los hechos alrededor de una idea directriz, su reducción á una ley general. Y la historia de las ciencias inductivas prueba ahora que no es posible llevar á cabo esta agrupación, si no prevalecen, ante todo en el espíritu del investigador, ideas y puntos de vista que permitan descubrir la ley de la concatenación de los hechos.

(1) Vid. Masson: *Recent British Philosophy*, págs. 232 y siguientes, Londres, 1877; *Edinburgh Review*, pág. 218, Julio de 1881.

Los hechos deben ser asociados por un acto psíquico, cuya posibilidad debe encontrarse en la naturaleza del espíritu. Por eso todo investigador parte de presuposiciones que no pueden derivarse de los hechos particulares. Esta concepción del método inductivo está ilustrada, más detalladamente, por un análisis exacto de la manera como llegaron á sus descubrimientos grandes sabios, tales como Kepler y Newton. Kepler tenía de antemano la noción de la elipse, del mismo modo que Newton poseía el concepto de la fuerza de atracción, y sólo pudieron realizar su descubrimiento porque estos conceptos eran ya conocidos de antemano. Whewell no cree que estos conceptos estén ya en el espíritu en el estado de perfección; cree que ningún descubrimiento puede llevarse á cabo sin la cooperación de una actividad espiritual que observe sus leyes propias. Aun cuando las ideas particulares (por ejemplo, la idea de la elipse y de la fuerza de atracción) se hubiesen desarrollado bajo el influjo de la experiencia, reenumeramos, finalmente, en conceptos fundamentales, que no expresan nada, sino las leyes de conocimiento que se manifiestan en toda experiencia, desde la percepción sensible más sencilla hasta la inducción más extensa. Al observar la manera como es activo nuestro conocimiento, encontramos una serie de formas ó de conceptos fundamentales (los conceptos del espacio y del tiempo, como fundamento de las matemáticas; el concepto de causa, como fundamento de las ciencias mecánicas; el concepto de fin, como fundamento de las ciencias orgánicas, y el concepto de deber, como fundamento de la ética); conceptos que no pueden reducirse á formas más sencillas ó derivarse de la percepción. Whewell se contenta con agruparlos en serie, sin someterlos á una prueba más exacta, lo cual da á su concepción alguna analogía con la de Reid, mientras que hemos visto á Hamilton hacer una tentativa interesante para demostrar que los diferentes conceptos fundamentales son expresiones diversas de la ley de relatividad. No concibe tampoco las relaciones de la filosofía y de la teología con el rigor crítico que distingue á Hamilton. Su importan-

cia escriba en los trabajos preparatorios que ha suministrado para una teoría de la inducción. Ha ilustrado aquí, considerablemente, el método inductivo como *método de descubrimiento*, mientras que (como lo demostró Stuart Mill, su gran adversario) el método inductivo, en cuanto *método de prueba*, no lograba en él todos sus derechos. Un investigador que se ocupaba principalmente de la historia de las ciencias inductivas, debía, naturalmente, sostener en primer término el punto de vista que Whewell sostenía tan enérgicamente

## 2.—John Stuart Mill.

### a)—*Biografía y característica.*

John Stuart Mill, el hijo de James Mill, nació el 20 de Mayo de 1806, en Londres. Es un ejemplo de desarrollo intelectual prematuro, que se produjo, es cierto, bajo una presión intelectual, que difícilmente hubiera soportado una naturaleza menos vigorosa y menos original que la suya, y que dejó en él huellas que subsistieron largo tiempo, tanto en la dirección de su espíritu como en su salud física. Su padre mismo lo educó. A los tres años comenzó por el griego y poco después por la aritmética; al mismo tiempo aprendía, naturalmente, el inglés y la gramática. El estudio del latín comenzó á los ocho años. Aprendió la historia universal, por su propio impulso, en obras extensas; daba cuenta á su padre de sus lecturas en el curso de paseos que daba con él. Después que hubo pasado revista á una gran parte de la literatura griega y latina, se dedicó á la lógica, que estudió, igualmente por sí mismo, y que repasaba y discutía á fondo durante sus paseos. Luego vinieron lecturas de economía política y un estudio profundo de Demóstenes y de Platón, teniendo particularmente en cuenta la argumentación y el método. De muy temprana edad, el joven tuvo que instruir á sus hermanos y hermanas más jóvenes que él, lo cual le hizo adquirir la costumbre de regular y de utilizar sus conocimientos. No se trataba de acumular dentro de sí estos mate-

riales. El padre velaba porque la inteligencia marchase á la par con la labor material y aun la precediese más bien. «Lo que podía encontrarse por el pensamiento, dice Stuart Mill en una autobiografía, mi padre no me lo decía jamás antes de que yo no hubiese gastado mis fuerzas en averiguarlo por mí mismo.» Mill propone á la imitación la manera cómo ha sido instruido. Cree que lo que él ha dado así de provecho, cualquier muchacho ó muchacha dotado de facultades ordinarias y de un temperamento sano podría darlo. Aunque muchas veces las exigencias sobrepujases á las capacidades del niño, Mill cree que es bueno, pedagógicamente, manifestar estas exigencias. «Un discípulo al cual no se pide lo que no puede hacer, no hace jamás todo lo que puede.» No quería conceder en absoluto que esta educación, que le había dado, como él dice, el adelanto de un cuarto de siglo sobre los de su edad (1), hubiese ejercido una influencia funesta sobre su desarrollo y su salud. Y, no obstante, está fuera de duda que la crisis intelectual que debió atravesar más tarde, así como la nerviosidad de que sufrió toda su vida desde la edad de treinta años, provienen, en gran parte, del desarrollo exclusivo y prematuro que recibió durante su infancia. Ese

(1) Entre estos habla uno, sin embargo, cuyo pronto desarrollo y prematura erudición, es al menos tan notable como la de Stuart Mill: hablamos de William Rowan Hamilton (nacido en 1805, muerto en 1855), que llegó á ser célebre por sus descubrimientos en óptica y en matemáticas (y que no debe confundirse con el filósofo William Hamilton). A los tres años sabía leer y contar; á los cuatro estaba muy fuerte en geografía; un año después podía traducir el latín, el griego y el hebreo, y Homero, Milton y Dryden le eran familiares; á los ocho años leía el italiano y el francés, é improvisaba poesías latinas; antes de llegar á los diez años estudiaba el árabe y el sanscrito, y á los trece años componía una gramática siriaca. Y todo eso sin causar perjuicio á la salud física y moral. Se asimilaba todo sin fatiga y con inteligencia. Tenía un gran sentido de la poesía; era amigo de Wordsworth, y escribió él mismo hermosas poesías. Desde los nueve años era un notable meritísimo, de suerte que el desarrollo físico no era desatendido (*Nature*, 3 de Mayo de 1883). Si se compara su desarrollo con el de Mill y con el de otros niños, sorprende la diferencia enorme señalada en los fundamentos sobre los cuales se erige la obra de la educación.

es, en todo caso, el parecer de sus amigos. (Véase á Bain: *John Stuart Mill; A Criticism*, Londres, 1882.) Mill jamás quiso conceder que el trabajo pudiera ser nocivo. Aunque celoso partidario de la experiencia, era tan espiritualista que negaba cualquier influencia esencial á las disposiciones y á los estados fisiológicos. Así, no solamente creía que se puede acelerar el desarrollo intelectual sin perjudicar á la salud, sino que no reconocía diferencia original entre los individuos. El fundamento de la esperanza que ponía en el porvenir de los hombres, consistió siempre para él en que todas las particularidades del carácter son efectos de la educación y de las condiciones exteriores y sociales, de suerte que, por medio de reformas pedagógicas y sociales, podrían modificarse los caracteres humanos en un grado indefinible y en la misma dirección. A este respecto, se afiliaba continuamente á la doctrina de Helvecio, que había encontrado tan ardientes partidarios en su padre y en Bentham. Abstracción hecha de las consecuencias físicas de la educación precipitada, la de Mill se resentía también de que el entendimiento sólo, y no el sentimiento y la imaginación, había sido desarrollado. Toda expansión espontánea de disposiciones y de imágenes fué paralizada en el curso de esta educación, rigurosamente racionalista. Cuando era viejo, daba como ejemplo en su biografía la manera cómo había sido formado; pero él mismo ha sentido sus inconvenientes en un período anterior. En una conversación del año 1840, que refiere en sus *Diarios* Carolina Fox, de la secta de los cuáqueros, dice en términos expresos que no quisiera recomendar el desgaste intelectual intensivo y prematuro para la educación de los niños, porque fácilmente amengua la vivacidad de la infancia y favorece la reflexión en detrimento de la actividad. «Yo nunca he sido niño, dice; no he jugado jamás al *cricket*; vale más, después de todo, dejar á la naturaleza seguir su curso.»

Otro punto en el cual debe ser rectificada la autobiografía de Stuart Mill por otros informes sobre su evolución, es lo que cuenta acerca de sus ideas religiosas durante su infan-

cia. Refiere en su autobiografía que no ha recibido absolutamente ninguna educación religiosa, porque su padre había renunciado mucho tiempo antes á toda creencia religiosa. Apoyándose en ciertos recuerdos de algunos miembros de la familia, Bain ha demostrado (en su biografía de James Mill) que Stuart Mill ha sido engañado por su memoria en lo que concierne al cambio de las ideas religiosas de su padre. En la infancia de Stuart Mill, el padre iba aún al templo con su hijo, y el resto de la familia continuó yendo más tarde igualmente. Se han conservado algunas frases de Stuart Mill niño, que demuestran que leía la Biblia con entusiasmo. Pero el padre comenzó muy pronto á discutir cuestiones religiosas con el muchacho. Le enseñó que por sentimiento de piedad religiosa no debía interrumpir jamás la lógica del pensamiento, y no dejar á un lado problema alguno antes de haber obtenido la experiencia de que era soluble ó no. Le hizo sentir lo que constituía para él la dificultad, no solamente de la fe positiva, sino de la fe en un creador bueno y todopoderoso: la imposibilidad de conciliar la experiencia del mal físico y moral en el mundo con semejante creencia. Era la *Analogy* de Butler la que había hecho llegar á James Mill al punto de vista absolutamente negativo, en el cual se colocó en materia de religión durante su edad madura. No es el primero y el único caso en que una apología produce el efecto opuesto al resultado perseguido; pero aquí lo produjo precisamente á causa de su profundidad y de su lógica. El orden de ideas que adoptó Stuart Mill desde tan temprana edad decidió de la posición que ocupó posteriormente enfrente del problema religioso, aun cuando se hubiese colocado en un punto de vista más positivo después de su crisis intelectual, y se encuentren vestigios de sus conversaciones con su padre aun en los artículos que ha dejado á su muerte sobre la filosofía de la religión.

Stuart Mill pasó un año de su primera juventud (1820-21) en el Mediodía de Francia, en casa de un hermano de Bentham que poseía allí una propiedad. Atribuye á esta tempora-

da una gran influencia sobre su evolución. Contrajo especialmente un gran entusiasmo por Francia y una afición á la literatura y á la política francesa, á la cual permaneció fiel toda su vida. Los historiadores franceses tomaron más tarde un gran ascendiente sobre él durante un período importante de su evolución, y encontraba en los franceses una facultad de entusiasmo y de rejuvenecimiento de sí mismo, cuya ausencia en sus compatriotas deploraba muchas veces. A su regreso hizo estudios de Derecho y se engolfó en los escritos de Bentham. En Bentham encontró una idea que podía llevar á cabo el encadenamiento de todas las ideas y de todas las aspiraciones. Le pareció que era un hombre nuevo cuando hubo hecho más amplio conocimiento del *principio de utilidad* de Bentham. Dice él mismo, á este propósito, en su autobiografía: «Este principio introducía la unidad en mis ideas de las cosas. Ahora yo tenía una convicción, una fe, una doctrina, una filosofía y hasta una religión, en el mejor sentido de la palabra, cuya propagación y enseñanza debían ser objeto principal de mi vida. Me imaginé una gran multitud de transformaciones en las condiciones de la vida de los hombres, que debían ser efectuadas por medio de esta doctrina... La perspectiva de progreso que me había abierto Bentham era bastante vasta y bastante brillante para serenar mi vida y para dar una forma determinada á mis aspiraciones.»

Stuart Mill se adhirió con vehemencia al grupo de jóvenes que se esforzaban por propagar las ideas filosóficas y políticas de Bentham y de James Mill. La psicología de Hartley, la economía política de Malthus y la filosofía moral de Bentham constituían la base sobre la cual trabajaban; la *Westminster Review* era su órgano, donde se imprimieron los primeros grandes artículos de Stuart Mill, que versaban sobre la libertad de la prensa y la extensión del derecho de sufragio eran los principales fines de sus esfuerzos. Esperaba que todos los problemas sociales pudiesen tener una solución á condición de que la instrucción y los conocimientos fuesen absolutamente accesibles á todos. Amaestrándose hábilmente,

los obreros podrían impedir el excesivo crecimiento de población, que es uno de los principales factores que concurren á hacer bajar los salarios. El espíritu de casta sería abolido por la extensión del derecho de sufragio. Las ideas de los hombres cambiarían y con ellas el carácter de los hombres en virtud de la doctrina de Hartley sobre las asociaciones indisolubles. A pesar de todo el celo con el cual se defienden estos ideales y estas perspectivas para el porvenir, Mill declara que la expresión «máquina de pensar», que se ha aplicado muchas veces injustamente á los partidarios de Bentham, era verdaderamente característica de él mismo durante este período. Esperaba el renacimiento del género humano, no del amor desinteresado de la justicia, sino de la «influencia ilustradora», del entendimiento perfeccionado sobre los «sentimientos interesados», y en él mismo era principalmente el entendimiento el que hacía de portavoz. «Mi celo, dice en su autobiografía, no era, á decir verdad, durante este período de mi vida, más que celo por las ideas especulativas. No estaba iniciado en la verdadera benevolencia ó en la verdadera simpatía hacia el género humano, aunque estas cualidades ocupasen en mi concepción ética el puesto que les corresponde. No radicaba tampoco este celo en un entusiasmo por una nobleza ideal. Y, sin embargo, mi imaginación era muy sensible á este sentimiento; pero entonces yo estaba destetado de todo lo que constituye su alimento natural, es decir, de la cultura poética; mientras que estaba con exceso alimentado de lo que se oponía á ello: lógica y análisis. Añádase á eso que la enseñanza de mi padre tenía propensión á desprestigiar el sentimiento.» Era el racionalismo del siglo xvii el que, al través de la educación de Stuart Mill, proseguía su acción penetrando en el espíritu del siglo nuevo, mantenido y excitado por la lucha continua con los prejuicios y las declaraciones sentimentales.

A los veinte años, se produjo en Mill una crisis intelectual que, en ciertos puntos esenciales, le dió una nueva concepción de la vida. El cimiento de toda su vida moral se derrumbó de súbito. Cayó en un estado de postración en que se