MÁS SOBRE EL KRAUSISMO Y MENÉNDEZ PELAYO

Asunto trillado es ya el de la actitud de Menéndez Pelayo frente a los krausistas españoles. Su conservadurismo demasiado rotundo, demasiado dogmático, suele darse por cosa evidente, y considerarse como el máximo error de su vida. Se le tacha de preocupado, cuando no de ciego. El deseo de comprobar lo que podía haber de verdad en esta tradicional aseveración nos ha llevado a dedicar especial atención a las obras de Sanz del Río y sobre todo a un texto casi olvidado del krausista más conocido por tal, con quien le fue dado a Don Marcelino tratarse, Nicolás Salmerón. (1)

---

(1) Nació Nicolás Salmerón y Alonso en Alhama la Seca (Almería) el 10 de abril de 1838. Cursó leyes y filosofía y letras en la universidad de Granada primero y luego en la Central (sin duda de 1861 a 1864).

Alumno de Sanz del Río, doctorose en Filosofía en 1864, y aquel mismo año ganó por oposición la cátedra de historia de la universidad de Oviedo. Mas deseoso de permanecer en Madrid, donde tenía ya responsabilidades en el partido Progresista, colaborando además en los periódicos *La Discusión* y *La Democracia,* obtuvo por concurso un puesto de auxiliar en la Central.

En 1866 hubo oposición para proveer a la cátedra de Filosofía de dicha universidad, y la ganó Salmerón. Pasó en 1869 a desempeñar la de Metafísica.

Debió antes de la septembrina de afiliarse a varias sociedades secretas; consta que fue miembro de un Comité democrático clandestino, por cuyo motivo se le encarceló a finales de 1867. Al verse puesto en libertad cinco meses después, tan quebrantada tenía la salud que en vez de permanecer en el Madrid efervescente de 1868, fue a reponerse a Alhama la Se-

Esta obrita, tesis doctoral del último, nos pareció, para la cabal apreciación de lo que fue la escuela, más reveladora todavía que los mismos escritos de don Julián, y aunque escasa atención le prestó Menéndez Pelayo, muy susceptible de explicar la inquina que siempre les tuvo a los krausistas, y aun el encarnizamiento con que se hizo, en su juventud, el «grand pourfendeur» de ellos, según palabra de monseñor Jobit. Por eso nos decidimos a considerar otra vez, a la luz de esta extraña y característica muestra del sesgo que dieron los krausistas a la vida cultural española, lo que de ellos escribió don Marcelino.

---

ca. Allí estaba en setiembre. No bien se enteró de que había estallado la revolución, volvió a Madrid, siendo elegido inmediatamente individuo de la Junta revolucionaria.

Al año siguiente fue candidato a la diputación en Huércal Overa (Almería) mas parece que tropezó con la poderosa influencia de un cacique, y perdió la elección. Sólo consiguió un acta en 1871; le fue renovada en 1872 y 1873. Ya en 1871 se proclamaba republicano.

El 11 de febrero de 1873 votó la abdicación del rey Amadeo, y acto continuo obtuvo la cartera de Gracia y Justicia en el nuevo gabinete. Al dimitir el ministerio el 7 de junio, fue elegido Salmerón, presidente de las Cortes, y finalmente cuando Pi y Margall abandonó voluntariamente la presidencia del Poder ejecutivo, le tocó sucederle por corta mayoría (119-93).

La constitución de 1873, plenamente krausista, era en muchos conceptos obra o hija suya. Nadie más federalista que don Nicolás. No obstante, frente al cantón, obró cuanto pudo en pro de la unidad de la nación. Dimitió el 7 de setiembre por negarse a refrendar una sentencia de muerte dada contra dos militares. Es éste el acto más famoso de su vida.

Volvió a ocupar la presidencia de las Cortes hasta el golpe de estado del general Pavía. El nuevo gobierno provisional le mantuvo en su cátedra de la Central, mas una vez confirmada la restauración a principios de 1875, se vio obligado a buscar refugio en Francia. Tenía amigos en este país; parece fuera de duda que mantenía relaciones con el Doctor Guardia, y aun con políticos franceses, señaladamente Clémenceau. Entre los literatos conoció a Victor Hugo, amigo de Castelar y de tierno corazón siempre que oía algo que sonase a padecimientos de la democracia allende el Pirineo.

Se ganó la vida en Francia ejerciendo, y con algún aplauso, la obogacía. Entre los españoles refugiados en París, aquel a quien más se acercó fue Ruiz Zorrilla, juntamente con el cual dirigió manifiestos a la nación española en setiembre de 1876 y diciembre de 1879.

La amnistía de 1881 devolvió a Salmerón su cátedra; regresó entonces a Madrid, por breves temporadas primero, viviendo allí de asiento sólo desde 1884.

En 1886, fue elegido diputado por Madrid, mas a los pocos meses renunció al acta por estimarse en desacuerdo con sus electores. Entonces, fundó con Azcárate, Pedregal y Labra el partido republicano centralista, siendo él el verdadero jefe de esta agrupación.

Por otra parte, fue Salmerón estrella de primera magnitud en el cielo político español del siglo pasado. Nunca han dejado los partidos avanzados de tenerle por patriarca suyo y aconsejarse de él. En las sucesivas ediciones de la *Enciclopedia Americana*, editada por la Americana Corporación de Nueva York, obra muy acreditada, se suele reproducir un juicio que, en nombre de la verdad, merece ser discutido y quizás aún rectificado:

«Nicolás Salmerón y Alonso.—Spanish Statesman and Philosopher [...] An ardent republican he was imprisoned for five

---

Sin dejar la política activa, continuaba haciendo frecuentes estancias en Francia, y llegó, a finales del siglo, a comprarse una casa en Pau. Por aquellos años, y movido sin duda de su concepto e ideal federalista del estado, se hizo defensor del autonomismo catalán. A partir de 1903 y hasta su muerte, que ocurrió en Pau, el 21 de setiembre de 1908, fue diputado por Barcelona. (Solemnes homenajes le tributó la Francia republicana, y también las Cortes españolas, en sesión de 12 de octubre de 1908.

Hasta 1907, aunque con intermitencias, pues tenía que atender primero a sus deberes de diputado, dio clases en la universidad de Madrid o en la Institución Libre. Bien puede decirse por tanto que contribuyó a modelar generaciones enteras; y sea en bien sea en mal, esto le confiere a don Nicolás considerable importancia.

Obras publicadas de Salmerón.

—1863: «Brevísimo compendio de historia universal» (en colaboración con Federico de Castro).

—1864: «La historia universal tiende, desde la edad antigua etc.» (tesis doctoral).

—1868: «La forma de gobierno», discurso.

—1872: Discurso pronunciado en 8 de mayo (de aquel año).

—1872: «La cuestión de la Internacional», precedido de una carta de don Fernando de Castro. (Famosísimo discurso parlamentario que le granjeó a Salmerón las simpatías de las agrupaciones obreristas).

—1888: Alegación en derecho a nombre de la Excma. Sra. doña María del Carmen Hernández, duquesa viuda de Santoña.

—1903: «El partido republicano contra el Juramento». Discurso parlamentario pronunciado en las Cortes el día 17 de julio de 1903.

—1904: «El partido republicano y sus hombres». Pensamientos y fragmentos con la biografía de sus correligionarios.

Se podrían añadir varias (lo menos dos) colecciones o antologías de textos de don Nicolás publicadas por sus amigos y discípulos después de su muerte. En «Homenaje a la buena memoria de don Nicolás Salmerón trabajos y discursos seleccionados» que vio la luz en Madrid, en la imprenta de la Gaceta Administrativa en 1911, está lo más interesante de su producción, buena parte de su introducción a «Conflictos entre la religión y la ciencia», de Draper, y del prefacio que puso a la versión española de «Etudes sur la religion», de G. Tiberghien. De la tesis de don Nicolás, única obra suya exclusivamente metafísica, sólo se introdujo una página para muestra, sin ningún resumen o comentario.

months in 1867 and in the following year was a member of the revolutionary junta. Elected to the Cortes in 1871, he became ministry of justice in 1873, and from July to September of that year served as president of the republic. Force into exile in 1875, he was no permitted to return to Spain until 1881. Trhee years later he resumed his professorship, and in 1886 was re-elected to the Cortes. An excellent orator and an influential teacher, Salmerón did very much to form the succeeding generation of Spanish scholars».

¿Filósofo de verdad, gran orador, hombre de benéfica influencia sobre la juventud? En todo caso la tesis de Salmerón, el más importante de sus trabajos filosóficos, algunas de cuyas páginas se reprodujeron en el *Boletín de la Institución libre de enseñanza* de marzo de 1877 —momento en que iban muy de vencida los krausistas— a guisa de profecías esperanzadoras para todos, hace patente que, si en las izquierdas españolas hubo mucha buena voluntad y sincero patriotismo, faltó más bien doctrina coherente y sensata, allá por los tiempos heroicos de la primera república.

Siendo por fin quien era Salmerón, cuya personalidad cobra interesante relieve merced a dicho texto, tampoco pudo ser Menéndez Pelayo otro del que fue, hombre cuerdo en el pleno sentido de la palabra, y mucho más enemigo de los dogmatismos de lo que dijeron sus contrarios y repitieron los herederos de ellos, y aun los que, basándose en una tradición algo simplificadora, se creyeron en todo correligionarios suyos. El pensamiento de un Menéndez Pelayo en forma alguna puede reducirse a cuatro principios, por muy luminosos que sean.

I. Tesis Doctoral de don Nicolás Salmerón

1. *Vista de conjunto. La forma.* «La historia universal tiende desde la edad antigua a la edad media y la moderna, a restablecer al hombre en la entera posesión de su naturaleza, y en el libre y justo ejercicio de sus relaciones para el cumplimiento del destino providencial de la Humanidad».

Este título puso Salmerón a su tesis doctoral, y esta misma sentencia también campea en los últimos renglones de la obrita, cual bandera que enarbolara el autor, orgulloso por haber llevado a cabo la demostración de tan trascendentales verdades. No es la cosa para menos, puesto que en 70 páginas escasas (64 si se descuentan las notas, dos de las cuales constituyen a modo de disertaciones independientes) nuestro filósofo pretende entregarnos las claves de todo aquello que constituye el supremo interrogante desde que hay en el haz de la tierra conciencia reflexiva, aquello que suelen explicar no los sistemas filosóficos, sino las religiones.

La frase de don Nicolás no resulta enteramente diáfana, pues el vocablo «relaciones» es vago, y no contribuye a esclarecerlo el único determinativo que lleva. La total comprensión requiere, por tanto, ciertas luces relativas al sistema krausista; pero si las palabras tienen para los adeptos de él igual sentido que en cristiano, de este título y conclusión de Salmerón se desprenden algunos delineamientos objetivos de doctrina. La humanidad va volviendo progresivamente («tiende») a un estado originario («restablecer»), el cual se debe entender de perfección o en todo caso superior a aquel de que disfrutamos los hombres de la época moderna. Añádense dos nociones, libertad y justicia, aparentemente relacionadas con el estado final, y otra tercera que al conjunto se superpone, es a saber, que en esta evolución necesaria, cumple el género humano la parte que le corresponde en el plan providencial.

Ahora bien: lo que quizá, más le llama la atención, a quien se toma la molestia de leer con algún detenimiento el texto de don Nicolás, es que lo más ambiguo de la fórmula queda relativamente bien aclarado, mas no aquello que, a primera vista, debe alcanzársele a cualquiera.

En cuanto a oscuridades, el primer obstáculo con que tropieza el lector, por muy buena voluntad que tenga, es el estilo. Tratándose de un libro de metafísica krausista, nadie extrañará una expresión pesada, cuando menos llena de tecnicismo con los que hay que familiarizarse, so pena de no entender a derechas, o ni poco ni mucho, las nociones que se van exponiendo. Fama

de hermético ha tenido siempre el krausismo hasta entre sus adeptos, y los modernos expositores de la doctrina, en primerísimo lugar Monseñor Jobit, no han recatado este punto. Por eso se lleva uno una sorpresa al descubrir primero marcada propensión a la retórica, o más bien a la grandilocuencia a lo Castelar.

Así pasa especialmente en la introducción, y en lo que es forzoso llamar primer capítulo, aunque la materia resulta tan desigualmente repartida a lo largo de la obra que quizá mal convenga aquí este vocablo de que echamos mano a falta de otro más adecuado. Pocas veces se desmiente esta tendencia, que si no predomina igualmente en las 69 páginas, en ninguna está del todo ausente. El autor tiene especial afición a los períodos amplios, numerosos, donde los miembros de frase determinan un ritmo binario o, con más frecuencia, ternario y, si bien se mira, no descuida las sonoridades, de forma que grandes fragmentos de este trabajo parecen escritos más para la declamación que para la lectura reposada. Las más veces, tanta atención presta al equilibrio formal de sus frases que el único objetivo y justificación de ciertos elementos del discurso parecen ser asegurarle.

«Y si, en los tiempos de transición en que vivimos, más nos espanta y aterra la oscuridad que nos rodea, que nos reanima y fortalece la claridad que de lejos presentimos; si observamos frecuentemente aún que la indiferencia alterna con la superstición, la guía engañosa de las conciencias, en el imperio de los corazones; si este desconsolador espectáculo ocasiona desfallecimiento en unos, deja sueltas en otros pasiones egoístas, y en todos siembra confusión y siniestra ansiosa inquietud, que en la vida exterior política aparece como revolución a un lado, reacción de otro, oscilación impotente en medio y por resultado, obligados estamos, si no hemos de perder el último derrotero que nos queda en el caos, la ley de la razón en nosotros y el sentimiento de la Providencia sobre nosotros, cayendo de aquí en manos del accidente y en el goce egoísta de la herencia de siglos, a indagar los principios que determinan el desenvolvimiento humano y la ley a que obedecen los momentos de crisis, como el presente, en nuestra vida» (p. 6).

En esta muestra, sacada de la introducción, saltan a la vista

los adornos retóricos, v. gr., en el principio los empleos paralelos de dos verbos que se corresponden, la aposición perfectamente ociosa a «superstición», que da a la frase algún color y más aún número, pero la alarga y complica sin provecho para la idea. Otro tanto puede decirse por lo que hace al peculiar uso de los adjetivos.

Este cuidado de la forma tiende, como es natural, a velar los conceptos, y tanto más cuanto que un elemento afectivo se mezcla con lo ideológico, haciéndose de él inseparable. Este es, desde luego, capital defecto en tales materias, puesto que el razonamiento sistemático, atento sólo a expresar con nitidez y por decirlo así científicamente las ideas, y la retórica oratoria, encaminada toda a sugestionar a un público, resultan contradictorias entre sí. Castelar dicen que fue filósofo y hasta Menéndez Pelayo, amigo suyo a pesar de las discrepancias ideológicas, no vacila en reputarle hegeliano. Pero es hegelianismo en sentido latísimo, excluyente de toda construcción sistemática y que, de todas maneras, hace caso omiso de las exigencias precisas de la lógica, no obstante ser ella tan primordial en esta filosofía. Más bien debería hablarse de sabiduría a la antigua que de filosofía de tipo moderno.

Esto mismo puede decirse en relación con la tesis doctoral de don Nicolás, buena porción de la cual (aproximadamente una tercera parte) es literatura moral con base filosófica general, ajena al rigor casi científico que resulta inseparable de toda metafísica de verdad, desde Espinosa, y aun Descartes. Pero haciéndose de este modo imposible la comprensión total, el pensamiento en general dista mucho de ser arcano, y se lo sigue, ya que no con pasión ni aun con mucho calor de interés, a lo menos con relativa facilidad.

Pasajes hay también, naturalmente, en que el decir de nuestro filósofo no recuerda ya a Castelar, sino a Sanz del Río. En este caso, la oscuridad de las frases procede en primer lugar de la complicación de ellas. Una especie de barroquismo conceptual lleva a don Nicolás a recargar sus períodos con nociones expresadas ya anteriormente, y pocas veces pertinentes al asunto de que se trata, por lo que cuesta un trabajo considerable no perder el hilo

de la demostración o exposición. Además diríase, en estos lugares, que a Salmerón no se le pasa por las mientes la existencia de los demostrativos, pues entorpece su expresión con repeticiones de vocablos del todo innecesarias, contradiciendo así aquella habilidad en el manejo del período castellano, del que por otra parte no con excesiva moderación hace gala.

«Y en esta propiedad del ser humano en Dios, según Dios, son propios asimismo en su ser y vida y leyes biológicas los elementos fundamentalmente unidos en el hombre (la Naturaleza y el Espíritu) y destinados a efectiva unión histórica en el individuo con la familia universal humana, y de uno con otra en proporcional relación e influjo.

Y con tal propiedad es y vive el hombre como el compuesto de sus esenciales elementos y fuerzas en medio de justas relaciones por Dios indicadas y por el hombre realizables, que puede el hombre y toda la humanidad, en su limitación, preocuparse y llevar su libertad hacia uno u otro de estos elementos, torciendo las justas relaciones entre ellos y de aquí las supremas con Dios, desfigurando histórica, aunque no absolutamente, en sí mismo, la señal e imagen divina.»

Si queda uno perplejo frente a estos períodos de textura verdaderamente desalentadora, preciso es reconocer que otros pasajes los aclaran, o dicen exactamente lo mismo sin atribular tanto al lector.

Aquí, la idea es ésta: la Naturaleza y el Espíritu, atributos divinos, se dan fundamentalmente en cada hombre (constituyen su naturaleza —con n minúscula) con todas sus virtualidades; merced a ellos, debe el individuo desarrollar su unión o comunión con todos sus semejantes.

Pero como el hombre es libre, autónomo en sus actos, puede pecar, es decir hacer de sus facultades y fuerzas uso o aplicación contrarios a aquellos que Dios les señaló en su plan eterno. Mas pecando y todo, el hombre está hecho a imagen y semejanza de su divino Creador, y este carácter no lo borra ni el pecado.

En páginas anteriores, aunque de manera más difusa, ya expresaba estas ideas don Nicolás, y resultan al fin y al cabo tan sencillas, y en tierra de cristianos tan de dominio común, que no

se ve la necesidad de atormentar tanto vocabulario y sintaxis para decir tan poco. Aun sin estudios ya se lo sabía y lo podía comunicar a cada quisque la madre que a Salmerón parió, y aun su bisabuela.

Por eso, en todos los casos, esta especie de dialéctica machacona no aparece sino como nueva retórica, más extraña o exótica en castellano que la tradicional, pero sin más interés o con las mismas desventajas en lo que la Europa culta llamaba, ya mucho antes de Sanz del Río, filosofía; y si dialéctica es, para caracterizar la memoria de don Nicolás, estamos con derecho a decir que el artilugio dialéctico se mueve con muy poco grano que moler, habiendo dejado casi todo el trabajo hecho, y a menos costa, el artefacto retórico.

Es fácil además poner de relieve el parentesco entre los dos. Hasta en aquellos pasajes en que más a lo filósofo perora Salmerón, jamás se libra de asociar a cada sustantivo, por poco que a pelo venga, dos adjetivos las más veces antepuestos, de significado más o menos distinto; éstos, dando al parecer más densidad a la frase, en realidad la entorpecen, llamándole al lector la atención en direcciones distintas a aquella que, ya con mucho trabajo por la longitud de las frases, procura no perder de vista.

En fin, que por lo que a estilo se refiere, adolece siempre la memoria de Salmerón de preocupaciones del todo extrañas al objetivo que lleva; y si en ello procuró halagar el discípulo al maestro a quien debía lo más de su ciencia, es que éste confundía gravemente razonamiento especulativo y otras cosas de él bien ajenas.

Esta crítica tan a posteriori de la enseñanza de don Julián aparecerá sin duda, a las alturas en que nos encontramos, gratuita; ya se ha hablado mucho del filósofo de Torre Arévalo; bastante han andado a la greña (por decirlo así) sus admiradores y sus detractores para que ahora se le deje en paz; y ¿qué importa un sistema metafísico que no puede menos de parecerle anticuado a quien lo considera más de cien años después que se edificó, si sus influencias fueron, a plazo más o menos largo, benéficas para España?

Mas aun teniendo esto todo lo presente que se quiera, es imposible no echar de ver en el trabajo de don Nicolás defectos de aquellos que no se deben al peculiar gusto o mentalidad de una época y, más vale decirlo ya, delatan para el observador imparcial una noción torcida o incomprensión de lo que es o debe ser filosofía.

Porque en total, el estilo es lo de menos. Aun si fuera manía sin consecuencia, hija tan sólo de la novedad de este tipo de investigaciones o como se quiera llamarlas, en España, o de los (relativamente) pocos años del autor, se podría reputar por de segundo orden. Pero más que de ella, la oscuridad dimana, por una parte, de las ambigüedades en el uso del vocabulario filosófico, en el manjeo de las palabras clave sin comprender las cuales no hay posibilidad de entender nada; por otra, del desorden que, a poco de empezar la parte propiamente expositiva del texto, hace andar el pensamiento en línea sinuosa y como a trochemoche, las cuales irregularidades no aparecen justificadas por la materia que se desarrolla ni por el tipo de reflexión al que dedica el autor sus esfuerzos. Son defectos objetivos, de los que no tienen perdón.

Tales censuras exigen, claro está, justificación; para cuyo efecto es lo mejor intentar un análisis todo lo puntual que se pueda del trabajo de Salmerón, en el que se pongan de realce las deficiencias técnicas cuando dificultan irremediablemente la comprensión, las repeticiones ociosas, y las inconsecuencias. Tampoco se olvidarán las ideas fecundas, que también las hay, con miras a un balance final que nos permita dejar finalmente contestada esta capital pregunta: en la época en que, bajo el impulso de Sanz del Río, producía la universidad de Madrid doctores en Filosofía a lo Salmerón, ¿aparecía verdaderamente bienhechora para la cultura nacional, y en lo venidero prometedora de fecundos desarrollos, la especulación krausista? Con, además, esta pregunta corolaria: ¿eran verdaderamente nuevos vientos europeos en sentido lato, los que ella venía trayendo a España?

2. *Análisis: hombre, Humanidad, Ser Supremo.* Empieza la tesis con cuatro páginas de introducción, en las cuales procura el autor justificar la preocupación por el sentido de la historia,

esbozando un cuadro apocalíptico de la situación de los ánimos y de los diversos sectores de la cultura en el momento en que escribe. Hay crisis en el arte (sin más precisión) por falta de un ideal claro; también en la ciencia, por casi idéntico motivo; se van realizando adelantos (se consigue un conocimiento más exacto o adecuado de la realidad) por lo que llegan a caducar las concepciones tradicionales, pero sin que aun se esboce una nueva visión coherente del mundo. Total desconcierto reina en las conciencias. Los hombres que no saben ver más allá de las apariencias se convencen, frente a este desalentador espectáculo, de que la pura casualidad, y aun el mal, reinan en el universo. Al «hombre medio» o «de la calle» opone don Nicolás el filósofo, quien sabe pasar de la superficie para penetrar hasta los principios eternos que todo lo rigen. El conocimiento de ellos viene a ser la única posibilidad que tienen los mortales para librarse de irremediable pesimismo.

Esta introducción enuncia, pues, unos cuantos axiomas, en la poco científica forma de un a modo de homilía. No se cuida nuestro filósofo de justificarlos, y menos de demostrarlos objetivamente. Nos afirma, sí, que es propio de la conciencia humana, cualquiera que sea, abrigar invencible esperanza, y presentir por tanto que todo en el mundo está supeditado a normas objetivamente buenas, o sea que Dios no abandona jamás a los hombres, cumpliéndose los decretos de su bondad aun en medio de las más tremendas catástrofes.

Sin cuidarse para nada de discutir el valor o el sentido de estos datos de intuición, sólo los refuerza Salmerón enunciando con claridad (y aun con estupenda autoridad) la ley que podría ser la de toda la historia humana. Cada lucha, cada dolor, redunda siempre en bien; y a mayor dolor o tribulación humana, mayor bien, mayor progreso de la humanidad.

Ya se echa de ver que en las cuatro primeras páginas de su texto, incurre nuestro filósofo en contradicciones. Para las necesidades de su exposición, se forja a un «hombre medio» tan sin matices y, en suma, tan poco clarividente que dan ganas de aconsejarle a nuestro pensador que salga de su gabinete y mire en torno suyo; y no obstante, Salmerón da por sentado que todas

las conciencias presienten la verdad y abrigan algo de su luz. Últimamente, nos trae como llovida de las nubes una ley que supone resueltos todos los problemas metafísicos o morales; lo que es bien, lo que es progreso, lo que es Dios y cómo depende de Él la evolución total del universo. Por las hojas toma resueltamente el rábano don Nicolás; y entonces, al escribir su introducción ¿estaba consciente de la necesidad de un método en el razonar y en el exponer? Sin ninguna antipatía de principio para su escuela, ¿cómo dejar de dar respuesta negativa?

Pero era la entrada en materia, y no por ella debe condenarse todo lo demás. El primer capítulo (lo encabeza un número I) afirma, lo que es más lógico, la existencia de una ley única y última de la evolución histórica, o, lo que viene a lo mismo, de la vida humana. Mas hay confusión en los términos; no se sabe si don Nicolás se refiere a la vida individua lo a la vida de los hombres, en su conjunto; además y sobre todo, usa de dos palabras que se le olvida definir; «idea» y «concepto» (hablando de «la idea de la vida», «el verdadero concepto de la vida»). Como en una nota de este capítulo rechaza la noción hegeliana del desarrollo histórico, habría derecho a pensar que toma estos dos vocablos en sentido hegeliano. Pero todo induce a creer que no remonta el vuelo a tales alturas, no dando a «idea» otro contenido apreciable que a «concepto», y echando mano buenamente ya de un término ya del otro con arreglo a necesidades estilísticas; el sentido parece que es el del habla corriente, es decir el de «noción acostumbrada» o «usual». Aparentemente no son tecnicismos, aunque ya va don Nicolás desarrollando su doctrina.

En todo caso, el «hombre del montón» aparece otra vez; le caracteriza ahora la noción o idea superficial que de la vida tiene (lo que es la vida, cómo se rige en su continuo cambiar), aunque abriga absoluta seguridad de estar a este respecto al cabo de la calle.

Pero este tipo de conocimiento, por experiencia y reflexión sobre ella, lo rechaza Salmerón por viciado en su mismo principio. De la consideración de los hechos, no se puede sacar ninguna ley general, y menos aún absoluta, porque en ellos lo accidental se confunde con lo esencial y permanente que entrañan, ocultán-

dolo siempre. La comparación, la deducción que toma por base el mayor número posible de observaciones, es decir aquello que es regla de oro de la ciencia moderna y ya se enunciaba en tiempos de don Nicolás, aunque en forma con exceso dogmática, por el positivismo, es rechazado de manera no menos dogmática. La certeza científica no se establece por la observación de la realidad. A ella sólo llega el hombre escuchando la voz de la razón en su conciencia, es decir, literalmente, cerrando cuanto puede los ojos del cuerpo para abrir los del alma. En la razón se da toda ciencia, toda moralidad, la certidumbre y la paz del alma. Ha habido filósofos en el mundo antes de este racionalismo; pero erraron los pobres, por desoír la «voz de la razón». Tan seguro de este principio aparece nuestro don Nicolás que no se cuida de decirnos lo que hay que hacer para obrar mejor que ellos.

Pero ¡qué himno a la famosa diosa entona! «Sólo, pues, en la razón y en racional sistemático conocimiento cabe entender esta amplia, directora y reguladora idea, que afirme nuestras convicciones; que calme nuestras inquietudes; que nos advierta y acuse de los caminos torcidos que seguimos en el pensar y en el vivir; que nos guíe para rehacerlos y enderezarlos; y que concierte con plan seguro y fecundo la variedad de estos mismos caminos, según la variedad de los fines de la vida. Mas es preciso escuchar fielmente la voz de la razón en nuestra conciencia, sin cuyo testimonio vagaríamos inciertos por el campo indefinido de las abstracciones intelectuales: sólo en la unidad de la conciencia tenemos el hilo para esta como para toda indagación verdadera y fecunda». (p. 10).

¿Filosofía, esto? ¿Racionalismo? ¿Acaso baste con proclamar? Pero no hace otra cosa Salmerón quien, aparentemente, repite con juvenil entusiasmo y grandilocuente pluma algunos de los principios que escuchó de la boca de su maestro. Tengamos muy presente que entre ellos está no sólo la negación sino la condenación explícita del racionalismo moderno aplicado a la ciencia, exactamente, de toda la metodología moderna de las ciencias.

El capítulo II, que empieza en la p. 11, se abre aparentemente de manera más metódica. Procura don Nicolás explicitar

cuanto puede, en la perspectiva de la sana o absoluta razón, el «concepto de la vida». Claramente emplea la voz «concepto» en sentido corriente, no técnico; se trata, pues, de separar y distinguir las nociones que van implícitas en la de «vida» y a las que la fuerza de la costumbre impide que prestemos atención.

Es por tanto la base el pensamiento más trivial, o el sentido común; el filósofo saca de él, metódicamente, ideas implícitas en que no suele reparar nadie. Metódicamente decimos, y tal es la pretensión de don Nicolás; lo cual le lleva a una serie de definiciones que se derivan, con mayor o menor lógica, las unas de las otras. Esto esperábamos desde la primera línea, y parece que por fin quiere que descanse su construcción especulativa en ideas claras y distintas, a lo Descartes.

Pero es el caso que nos quedamos ayunos de la definición de aquellos términos que, a su vez, sirven para definir los demás. Nos dice Salmerón que la vida es una noción compuesta, atributiva (que supone un ser); que existir no es necesariamente vivir, y que en la vida se combinan dos factores: la permanencia y la variabilidad. Lo permanente es la esencia —pero no hay forma de atinar si la esencia pertenece al individuo o es genérica, ni, en definitiva, si don Nicolás se ha tomado la molestia de pensar en serio lo que pueda ser. Emplea este vocablo cual si tuviera sentido obvio, pecado no leve en metafísica, puesto que el concepto de la esencia siempre ha caracterizado y aun distinguido los sistemas. ¿Cómo entenderemos sin esta capital aclaración la autonomía del ser «propiedad que tiene un ser de realizar interiormente su esencia, de causar sus reales sucesivos estados?»

Esta noción de «autonomía» se parece mucho a la de «libertad»; pero tampoco hay manera de resolver si Salmerón está aquí refiriéndose a todo bicho viviente, como se dice vulgar pero expresivamente, o tan sólo al hombre. La verdad es que tan pronto piensa el lector que sí como decide que no; mareado por tales inseguridades, consigue no obstante agarrarse a algunas fórmulas de relativa diafanidad que sobrenadan en la superficie, casi inconexas, cual si las dispersaran las olas del pensamiento.

Bueno es el ser que realiza su esencia en unión con otros seres y con todos los seres. El destino del ser es su desarrollo vital y

armonioso en relación con todos los demás seres. Pasamos a la idea de «bien», es decir de una metafísica todavía muy en ciernes, al dominio de la ética. En gracia sin duda a cierta ley de asociación se nos define entonces el mal (no tiene carácter sustantivo y es privativo del ser finito: éste al obrar en contradicción con su destino, perturbando por ello el orden y buen concierto del mundo, realiza el mal).

No se pierda de vista que los términos generalísimos de que se vale a la continua nuestro autor todavía no permiten cerciorarse de si habla del hombre solamente, o de él y de las demás criaturas. Esta noción de mal, en todo caso, le parece de tanto momento que para más claridad acude a una imagen: el bien es la luz, el mal son las tinieblas. Las tinieblas no tienen realidad propia y las desvanece la luz; además pueden resultar más o menos densas, como el mal más o menos radical o completo. Desgraciadamente, no perteneciendo la posible acción torcida de la criatura y las tinieblas al mismo orden de nociones, esta comparación tiene por efecto espesar aquéllas (las que en el texto perduraban aun en la «fase definitoria»).

Más aceptable parece otra definición del mal que, puesto a aclarar, nos espeta el filósofo; es la «negación de lo divino por el hombre en el hombre mismo consciente y libre». ¡Ahora sí, sí que nos entendemos! El ser es sólo el hombre, y para el metafísico pasa como si en el universo mundo no hubiera más criaturas; y además en este sistema Dios es antes de que se le defina, incluso antes de que se le haya mentado para nada, cosa, si bien se mira, de absoluta naturalidad.

De pecado capital contra el espíritu mismo del racionalismo adolecen todas estas páginas en que Salmerón aprovecha, por lo visto casi ciegamente, los apuntes que iría tomando al oír a don Julián; este sistema que pretende el autor ir edificando pieza a pieza se supone hecho ya en el momento de forjar todos sus componentes. A cada paso tropieza el lector con peticiones de principio en que sin duda no reparó don Nicolás; y no son yerros de detalle, sino de tanto bulto, tan sistemáticos íbamos a decir, que no parece sino que éste los tiene por principal método.

Dando así trompicones, llegamos a la afirmación de que las

claves de la humana historia están en el destino y la naturaleza del hombre. Éstos, pues, requieren estudio, aunque jamás comprobaremos qué será, según don Nicolás, «naturaleza». Su definición del hombre, como sacada de la nada, no arroja luz alguna sobre este punto; antes bien lo hace menos penetrable por aparecer ahora este mismo término, pero con mayúscula: «ser de unión», en el que se juntan «el Espíritu» y «la Naturaleza». Y «unión» ¿qué querrá decir? ¿Tendrán los krausistas resuelto de manera más satisfactoria que Descartes el pavoroso problema de la unión del alma y el cuerpo? Pero el Espíritu ¿será el alma o alguna otra cosa? Y la Naturaleza —en general— ¿todo lo físico? ¡Vaya Vd. a saber!

Una nota de la p. 13 viene a complicar el problema, porque sin explicar nada expone, con pasmosa naturalidad, unas concepciones de psicología que le dejan a uno turulato. «Espíritu» y «Naturaleza», dice, conservan intactas, al unirse en el hombre, sus respectivas propiedades. Lo mismo además pasa con la Humanidad, porque cuanto caracteriza a aquél es también propio de ésta. La unión del Espíritu y la Naturaleza es en el hombre progresiva, gradual; estas dos —¿cómo hemos de llamarlas, principios, atributos? —indenominadas realidades tienen que avezarse la una a la otra; en el niño, como la adaptación carece aún de rodaje (así no habla don Nicolás, pero ésta es la idea) prevalece siempre una de las dos. Si el Espíritu, esto da la gracia infantil; si el cuerpo, ¿qué ha de pasarle a un niño? La educación tiene por objetivo ayudar al progresivo acostumbramiento de la Naturaleza y el Espíritu en el niño. Por eso resulta tan importante.

Y viene a ser tanto más dura y trabajosa de llevar a efecto cuanto que siempre forcejean por vencerse mutuamente los dos consabidos principios. Hasta casos se dan —¡pues sí, señores!— de que creciendo desmedidamente el Espíritu mata a quien lo tiene así de imperioso. ¡Si hasta de medicina entienden los filósofos racionalistas!

Es fácil burlarse de tan extrañas ideas expuestas con la mayor naturalidad. Una cosa por lo menos sacamos en claro y es que descarta la escuela de Salmerón, por principio, la idea

de un desarrollo mental que acompañaría al físico. El Espíritu y La Naturaleza se dan perfectos en cada hombre, en cuanto nace. Como el desenvolvimiento es hecho de experiencia que nadie podría negar, hay que explicarlo cueste lo que cueste, aun acudiendo al más increíble desbarro.

Parece privativa de nuestro autor una feroz ausencia de humorismo. Por esto puede seguir revelándonos verdades como puños respecto del hombre. Tiene éste un cuerpo que es la quintaesencia del mundo físico; y su espíritu le dota de razón y le hace libre.

De la Humanidad, ser genérico, recibe el hombre cuanto necesita para vigorizar su espíritu; median entre éste y aquélla las asociaciones (familia, pueblo, nación), etc. Por intermedio de la Humanidad consigue y debe el hombre cumplir su destino, es decir desarrollarse todo lo que puede en cuanto a Espíritu y a Naturaleza, sin perjudicar a sus congéneres, antes bien ayudándolos a realizar lo mismo.

Empieza la sarta de los deberes, que periódicamente vuelve a aparecer como una cantinela; al vuelo pescamos una noción interesante, pero de la que ningún partido casi saca don Nicolás: el hombre debe cultivar su originalidad. ¡Lástima que no se digne esclarecer lo que entiende con su fórmula, en verdad harto más compleja que la que usamos!

En cuanto a cuerpo, poco sabremos, excepto que la industria, o «actividad fabril» corresponde a un deber, porque con ella acrecienta el hombre su dominio del mundo físico, y se va emancipando progresivamente del trabajo material, consiguiendo más tiempo y libertad para cultivar sus «facultades superiores».

Intencionadamente nos olvidamos de hacer constar que se jactaba hasta aquí don Nicolas de que su doctrina era la primera en considerar al hombre en su absoluta verdad, con igualdad de los dos principios que constituyen su «naturaleza». Contraponía a la suya todas las doctrinas que dejan al cuerpo en olvido o lo tienen por inferior al espíritu. Incapaz sin duda de librarse de seculares preocupaciones, no otra cosa que esto hace en su p. 15, y se queda tan fresco.

Las facultades superiores del hombre son la sensibilidad, el pensamiento, la voluntad. El que desee saber más, que se aguante, porque a Salmerón le parece que huelga toda justificación. ¿Para qué, además, si sus «facultades superiores del espíritu» se parecen como un huevo a otro huevo a las muy tradicionales potencias del alma? Es verdad que las suyas le permiten definir las tres esferas de la actividad humana, arte, ciencia, moral («moralidad», dice). Pero no por tener esta eficacia práctica resulta su psicología menos elemental, que digamos. Fuera de que, ¿a quién se le ocurre que el arte e incluso la «moralidad» carecen de relaciones con el llamado «pensamiento»? Y ¿dónde estará la buena de la retentiva, a la que no deja ni que asome el desmemoriado krausista?

¿De cuál de las facultades depende el «Derecho humano» que se define a continuación, y la «religión» que cierra el ciclo de los grandes sectores de la actividad humana, «unión íntima y personal del hombre con Dios y con todos los seres»?

Siguen, sin excesiva lógica, las antes mencionadas asociaciones, matrimonio y familia, pueblo, nación. Por mucho que se exprima la mollera jamás sabrá el desconcertado lector si el pueblo de Salmerón es el poco crecido número de familias que se apiñan en torno a un campanario, o a algunos, o la comarca, la provincia. En cambio, nuestro filósofo nos propina nueva definición de la Humanidad, no reparando en que, sólo cuatro páginas antes, ya la tenía estampada, o a su hermana melliza. Con todo, no deja de adelantar algo el pensamiento; pues don Nicolás nos advierte, por una parte, que en derecho y en religión determina el progreso un proceso de unificación para toda la Humanidad, y también —principio que no se debe perder de vista— que la familia, el pueblo, la nación, y todas las asociaciones naturales resultan tanto más perfeccionadas cuanto que son más estrechos los vínculos que las unen a la Humanidad toda.

Una nota, peregrina en verdad, de la p. 18, trae prueba irrecusable de que la Humanidad es un ser único, pues dice Salmerón, que de estar separados los pueblos por naturaleza, los adelantos de cada uno jamás se hubieran aprovechado por los demás. ¡Algo es la lógica!

Luego trata nuestro metafísico del progreso, cuestión que ya se ventilaba en la introducción. Es privativo del hombre, pues —nótese bien— la Naturaleza permanece siempre idéntica a sí misma, sin modificación alguna desde el primer día de la creación (si es que el mundo tuvo comienzo, tenebrosísimo problema en cuya indagación no se mete don Nicolás). El progreso, si se considera en un momento determinado de la historia humana, viene a ser la suma de todos los pasos dados hacia adelante por la totalidad de los hombres, pues obedece a los principios de conservación y adelanto.

Fija Salmerón los objetivos finales del progreso, y aquí, precisamente, torna a formularse la idea de una vuelta a un estado primitivo, mencionada hasta este momento (p. 20) sólo en el título, y acerca de la cual no se nos proporciona maldita la aclaración.

Prepara el progreso «la completa reintegración de la personalidad humana en la posesión de sus derechos y en el libre ejercicio de sus fuerzas y facultades». Esta es la noción más importante, pues en ella va indicada la meta última de toda la historia humana; dista mucho de ser de fácil comprensión por no coincidir con lo que admite por regla general el sentido común. Y no obstante, no bien la estampa don Nicolás cuando introduce otra idea distinta, sin relación intrínseca con la anterior.

Ahora nos habla de Dios (verdadero motor del progreso), y acto continuo de la libertad humana porque, si bien hay una necesidad del progreso y perfeccionamiento impuesta por Dios, ella no se ejerce en menoscabo de la libertad del hombre. Otra vez aparece la definición de la libertad que ya se daba en la p. 11 (el hombre es causa única de sus actos); ahora sí que vemos con inmejorable luz que en el principio el «ser» era el hombre, con exclusión total de los reinos animal y vegetal.

Por estas páginas se ahonda algo en el concepto de libertad; desgraciadamente, ¡qué ayunos de novedades nos quedamos! El hombre no causa su ser; su libertad no es absoluta, pues la mismísima naturaleza humana le impone límite o cauce necesario (no está en nuestra mano pensar o no pensar, obrar prescindiendo de nuestro cuerpo etc.). La libertad tiene que someterse en todo

a la razón, pues ésta conoce la ley. El progreso (pues volvemos a él, no se entiende bien por qué; nosotros nos creíamos que ya, después de tanta definición, tiempo era de ir a otra cosa) tiene que entenderse como liberación progresiva respecto de las pasiones, de la ignorancia, y de la servidumbre del pecado. ¡Qué gran descubridor, este don Nicolás, aunque sólo del Mediterráneo! ¿Cómo se entenderá el progreso que no supone más lucidez o conciencia y por tanto menos ignorancia? Antes nos decía el filósofo que el mal procede solamente de conocimiento deficiente del orden del mundo, o séase de la ignorancia. ¿Para qué entonces esta advertencia?

De la libertad del hombre y de sus limitaciones de naturaleza volvemos a la idea de Dios, porque nuestros límites constituyen prueba contundente de que el hombre no es todo el ser. Dios es el fundamento único y supremo de cuanto existe. Para dejar fuera de discusión su reiteradas veces afirmada existencia, añade Salmerón el argumento ontológico de San Anselmo.

A partir de este punto, se acaban casi las definiciones, y aunque nada de nada lo señala en la forma del texto, indicios hay de que se ha cerrado una fase capital, y por fin otra se abre. De aquí en adelante propende más bien el autor (porque en lo que ahora viene, hay de todo en tremenda mezcolanza como en lo anterior) a deducir de la idea de Dios las nociones hasta entonces presentadas.

Dios lo crea todo «según la ley de contrariedad bajo la unidad», idea que, aunque va formulada con estupendo aplomo no es nada fácil comprender, porque nuestro filósofo no se cuida de esclarecerla siquiera un tantico. ¿Cómo además llega a ella? ¿Lo sabrá él siquiera?

Conseguimos vislumbrar, a costa de no pocos sudores, un a modo de movimiento dialéctico de oposiciones, teniendo carácter necesario tanto la aparición de la tesis como la de la antítesis antagónica, las cuales se armonizan (no parece exacto hablar de síntesis a lo Hegel, dado que tesis y antítesis persisten absolutamente y siempre pueden enunciarse como verdades) en Dios. Esta dialéctica permanece embrionaria o elemental, no sacando de ella más partido don Nicolás que la deducción del mundo en

sus dos aspectos, Naturaleza y Espíritu, y la existencia necesaria del hombre como consecuencia de tales premisas. A buen seguro que no es poco deducir; y en ello procede tan apresuradamente el autor que todo queda hecho y resuelto en un santiamén, con tan admirable virtuosismo como el del ilusionista que se saca un conejo de la chistera.

Son exigencias de la razón, por una parte la existencia de un dominio en que impera total y únicamente la necesidad, y por otra la de un reino en que todo lo sea el principio o concepto contrario, la libertad. Por eso mismo tenemos Naturaleza y Espíritu. Estos dos principios deben armonizarse y unirse en lo creado, porque Dios los armoniza y une en sí mismo.

Otra exigencia racional es, por ende, la existencia de un ser de unión en quien se den a la vez Naturaleza y Espíritu. Así tenemos al hombre. Como Naturaleza y Espíritu son infinitos, aunque relativamente, pues por encima está el infinito absoluto de Dios, deben unirse, *infinitamente* también. Por consiguiente, habrá infinito número de hombres y sin duda—porque este juego conceptual que desconoce los reparos del sentido común (¡con lo mucho que se lo aprovechaba antes!) no es nada avaro de oscuridades— este nuestro mundo no se acabará nunca.

Quizá temiendo don Nicolás que en el magín del lector venga a colarse alguna dudilla, propone en garantía de esta idea otro segundo argumento. La esencia (no más definida que en lo anterior) procede de Dios y como Él es infinita; luego no puede acabarse nunca. Creer en un fin del mundo es de idiotas (voz tomada en sentido antiguo; no la usa don Nicolás).

Desde luego que lo arriba expuesto vale para la Naturaleza y el Espíritu, considerados por separado. A éste, se le deja en paz (vamos, que disertar de lo infinito del espíritu, ya, ya..); a propósito de aquélla, encuentra Salmerón ocasión para decir que es inmutable (ya lo tenía proclamado antes), y que no se agota en este nuestro globo terráqueo. Antes bien hay (no «debe de haber», que la razón no yerra) infinidad de mundos iguales que éste.[1] En ellos, hay también infinidad de Humanidades (la Naturaleza

[1] Para los krausistas, fue artículo de fe la pluralidad de los mundos habitados. Vaya aquí una muestra pintoresca sacada de «La crítica», revis-

no se da sin el Espíritu etc.), aunque todas cortadas por el mismo patrón, dado que Naturaleza y Espíritu, como atributos divinos que son, no pueden revestir más que una forma.

Vuelta al hombre. Su esencia (infinita) debe determinarse en un número infinito (no siendo la muerte más que una apariencia, deja sin cuidado a nuestro autor) de estados concretos, separados o distintos, cada uno de los cuales excluye los demás. En cada uno —y por fin hemos pillado una idea interesante, incluso fecunda como veremos— expresa el hombre de manera única e insustituible la esencia de Dios, que le da el ser.

¡Lástima que, literalmente obcecado por el imperativo moral, y no reparando mayormente en lo que dice, nuestro filósofo no sepa sino repetirnos por tercera o cuarta vez que el hombre debe poner sus cinco sentidos en realizar la unión perfecta de la Naturaleza y el Espíritu, en lo que se asemejará a Dios!

Nos explica qué es tiempo, o sea la forma del mudar de nuestros estados de conciencia. Por tanto, sólo es propio del hombre; la Naturaleza queda de él independiente. La verdad obliga a confesar que otra vez nos encontramos en una zona de inseguridad, por culpa de un uso irreflexivo del vocabulario. Habla el filósofo

---

ta literaria de Alicante, de 26 de setiembre de 1897 (n.° 27); se trata de un soneto — medianamente feliz pues a ver lo que hubiera hecho el autor sin las sinalefas— firmado por un tal Adalmiro Montero, y titulado «A un ortodoxo». Quién fuera el aludido, no demasiado trabajo nos costaría puntualizarlo. Dice así:

Que hay otros mundos habitados, creo,
y partidario tú de la rutina,
lleno de santa indignación mezquina,
me apellidas hereje y aun ateo.

Júzgame como quieras: loco o reo;
mueve osado tu lengua viperina
que a ofender, a ultrajar, a herir se inclina
y en ello encuentra su mejor empleo.

Tú, con tanto saber, falso creyente,
audaz mutilas la creación inmensa
al reducirla a nuestro pobre mundo.

Yo, en cambio, a Dios proclamo omnipotente,
y aunque tu alma lo contrario piensa,
le concibo más grande, y más profundo.

de «los seres», y unos indicios llevan a pensar que se trata de los seres dotados de conciencia. No hay forma de saber más.

La idea del ser, más por obsesión que por proceso deductivo apreciable, trae lo de la esencia otra vez. Se inicia una definición: es inagotable, inmutable, y, por lo mismo, eterna. Lo propio y con iguales términos tenía expresado ya Salmerón en las p. 25 y 26; y no más que en lo anterior nos es dado dilucidar si la esencia es individual o es genérica.

Pero, como dimana de Dios la esencia, a Él volvemos. Es que ahora se percata el metafísico de que podría haber quien le tachase de panteísta. ¡Esto, ni por imaginación! Llueven ahora las afirmaciones referentes a Dios. ¡Qué gran teólogo está hecho este don Nicolás! Dios sobrepasa infinitamente a todo lo creado. No puede concebir siquiera el mal, fruto nada más de las limitaciones del hombre. Éste, hecho a imagen y semejanza del Creador, está con Él en relación infinitamente más íntima que «los seres superiores». Dios conoce «en un presente igual» todo el pasado y todo lo porvenir. Provee incesantemente a la vida de todos los seres, llevando a efecto, en cada instante, lo único real y realizable. Guía, además, a la Humanidad para que ésta se vaya acercando a Él. Ejemplo patente, y que conviene recordar siempre: en todas las épocas de crisis, suscita Dios hombres superiores que regeneren las sociedades «con hechos y doctrinas».

Percibe claramente Salmerón que aquí puede haber problema, porque si Dios rige incesantemente la marcha hacia adelante de la Humanidad, ¿qué será de aquella libertad con tan machacona insistencia afirmada, y aun garantizada? A ella volvemos, pues, como es de cajón. No con novedades. La posibilidad de obrar mal es hija tan sólo de nuestra limitación, no se da en Dios, etc... Véase el párrafo anterior.

Con la socorridísima transición de un «ahora bien», precisa don Nicolás la continua intervención de Dios en la esfera humana. Cuando yerra un hombre manda Dios —íbamos a decir que mecánicamente — el castigo apropiado a la falta. De él nunca se exime el culpable. Pero precisamente, la ineludible y para él amarguilla consecuencia del mal le lleva a discernir con más claridad en qué consiste éste. De esta manera se va instruyendo, Dios

le instruye; más aún, así se completa incesantemente la obra de redención en la que los libres esfuerzos del hombre se concilian con los decretos divinos.

En este sentido, toda la historia de la Humanidad se explica por la intervención de Dios; luego, sólo en Dios conocerá el hombre las leyes por las que se regula su existencia y todo desarrollo histórico. Repite puntualmente don Nicolás sus afirmaciones del capítulo II (p. 9), es a saber que de «la esfera estrecha de los hechos» no se llegará nunca a cabal conciencia de las verdaderas leyes de la historia. Mas aquí este principio se deriva de un concepto sintético —necesidad de razón— de la evolución universal, según el cual toda la historia es la obra de Dios, infinita, en el mundo, infinitamente finito, o sea siempre incompleta para la conciencia que sólo lo puede abarcar dentro de límites determinados. De lo finito (y es axioma), no se puede inferir lo infinito; luego, para nada le sirve al sabio gastarse la existencia estudiando, si se empeña en considerar la mera corteza de la realidad.

Lo que es nuestro autor bien se libra de semejante torpeza. Ahora pasa a considerar más de cerca las leyes de la vida, respecto de la cual ya nos habíamos enterado de que supone, a la vez, variabilidad y permanencia. Ahora adquiere forma más perentoria esta noción. Caracterizan a la vida los tres principios, unidad, variedad, armonía. De ellos se deducen enteramente «las leyes universales de la vida histórica».

Con esto se pone aparentemente punto final a la exposición de los principios, o nociones básicas. Más allá empieza a manera de fase descriptiva, en que nuestro filósofo se concreta a estudiar por decirlo así fenomenológicamente la vida. De la novedad y trascendencia de sus descubrimientos, ya juzgará el lector. Para presentarlos, se vale don Nicolás de un estilo a la vez grandilocuente y enrevesado, revelándose más que nunca ducho en el arte de expresar pedantescamente las cosas más evidentes.

3. *La verdad trascendental, descubrimiento de las leyes de la vida.* La vida, pues, empieza con una fase embrionaria, o de indeterminación. Esta no puede perdurar, o no hay historia. Acábase, y empieza entonces otra segunda, de creciente varie-

dad (o sea de desarrollo) y de «agitada lucha». El crecimiento tiene límites, y los impone la naturaleza (que no más que antes se define) del ser, y sin ellos, moriría éste. En el transcurso de él van apareciendo exigencias de unidad, cada vez más imperiosas, que afectan igualmente a todas las partes que desde que terminó el estado de embrión pugnaban por hacerse independientes. Merced a ellas, el ser va formando un organismo cada vez más armonioso.

No se determina con claridad hasta dónde llega esta fase; con todo, acertamos a entender que en ella produce el ser «los frutos que fundan la esperanza de ulterior vida». Así, sin más precisión, y sin que se nos diga a las claras que, en esta profunda ontología, no hay más ser que el hombre. Hecho lo cual, el ser declina, recorriendo «en marcha contrapuesta a la anterior fases análogas a las del período ascendente».

¿Dónde estará, entonces, la «agitada lucha» tan característica de los principios de éste? ¿Pero piensa de verdad el buen don Nicolás?

Y llega la muerte, aunque no usa voz tan trivial a boca llena nuestro filósofo, contentándose modestamente con decir: «el punto crítico en que cesa la manifestación histórica del ser mediante ellas» (las fuerzas). ¿Qué tal?

«Según estas leyes de aplicación universal, observamos, en efecto, que todo ser finito nace, se desarrolla, florece, decae y muere en su finitud, en una totalidad de tiempo cerrado: asciende en los primeros períodos de su existencia, hasta llegar a la plenitud de sus fuerzas, y decae en los últimos hasta llegar al límite extremo de la vida presente...» (36).

El que no esté deslumbrado por estos portentos de luz, es que se goza morosamente en su ceguera. Pero se le entra una duda a nuestro filósofo. Esto que va exponiendo ¿no lo habrá pensado ya, y aún expresado «el universal sentido común»? Y pone una nota. Todo está en el enfoque de las cosas; pues bien: el suyo tiene carácter nuevo. Además, él precisa estas nociones con «nuevas señales antes inadvertidas». Haciendo lo cual, ayuda a la Humanidad a superar su actual crisis, y le presta ¿cómo no? indisputable servicio. ¡Olé con el filósofo!

No se sabe bien por qué se siente precisado a insistir sobre el

último trance de la vida. Todos los «seres finitos» (no hay forma de que diga «hombres») experimentan al perfilarse éste «presentimientos, esperanzas, ansiedades, terrores», los cuales constituyen claro testimonio de que la muerte temporal tiene carácter relativo, o sólo aparente. Antes, dos veces por lo menos, se nos había afirmado que de la experiencia sólo se fían los tontos; ahora, se busca comprobación a un principio ya racionalmente sentado en unos presentimientos cuya vaguedad, con un candor que pasma, ni recata nuestro filósofo.

¿Si será la contradicción permanente ley de su sistema, o cuando menos de su mente?

La vida de los «seres finitos» se desarrolla en tres fases, «infancia, juventud, madurez». Esto no coincidiría con el análisis anterior —falta el decaer— si el filósofo no cuidara de advertirnos que cada una se subdivide en otras dos, aunque éstas, omite definirlas. Casi 4 páginas van dedicadas a describir la vida del hombre (38, 39, 40, 41), y no sólo ensarta en ellas don Nicolás los lugares comunes más groseros, sino que inventa literalmente, como deducidas de una observación de la que ni un comino se le da, unas reglas o leyes generales enteramente caprichosas. Una sola mirada a la realidad las desvanecería, contradiciéndolas. Pero no se digna darla el metafísico.

De la infancia habla poco, quizá porque en anteriores páginas dijo ya de ella cuanto sabía; no pasa así con la juventud, «edad de oposición y de lucha»:

«Inícianse entonces en el joven los fines generales de su vida, las ideas, que emprende y plantea con presunción impaciente y con personal meritoria afectación, a veces en un sentido, a veces en varios, ya tomados de improviso, ya de improviso olvidados. Y, en el sentimiento de la propia energía, despertado poderosamente en el fondo de estas oposiciones, no le basta ya el tranquilo hogar paterno, y se aventura en más anchas esferas sociales a probar las nuevas fuerzas de su espíritu y corazón, de todo su ser, aspirando a reconocerse y sentirse hijo de la madre Patria, y más allá hijo y parte activa de los grandes destinos humanos.»

Mas muy pronto, según esta grandiosa psicología, viene el desengaño, no acarreando un convertirse a los valores positivos

como se lo creyeron los conceptistas, bajo cuyo patronato podía haberse colocado don Nicolás (aunque ni le roza el magín semejante idea), sino todo lo contrario. Muy de notar es que el optimismo tan fundamental en esta filosofía no se extiende prácticamente a la criatura que cifra en sí todas las fuerzas y potencialidades del universo:

«... Se acomoda o resigna el hombre, en la impotencia de llevar adelante, a su modo, el ideal de su primera juventud, a un político compromiso con las llamadas «circunstancias», donde hace ahora realmente menos de lo que puede y debe, y a cuenta de servir algo a sus relaciones, se sirve lo más a sí mismo, resbaladero suave de un egoísmo hipócrita y sistemático, en el que cada cual se conjura por arrastrar consigo a los demás y por corromper y degradar con mil sagaces artes la vida nueva, en vez de cumplir en ella, por lo menos, ya que no en sí el ideal sagrado de los fines humanos. Y esto, los mejores, los que hacen ley y guían hoy la corriente de los tiempos...»

¡Qué leyes, Dios poderoso! ¿Cómo no le daría vergüenza de sí al lector que ya no es niño, y cuán en poco se tenía nuestro filósofo, aunque escribía, es verdad, en la fase «idealista» de la juventud?

Respalda este cuadro (p. 40) una cita de don Julián en la que éste afirma que, en esta fase de su vida, va bajando el hombre «de negación en negación hasta el sepulcro de su egoísmo personal... Y ¿saca Dios al hombre a la escena del mundo, y le da por compañero el Espíritu y la Naturaleza, por madre la Humanidad, por asiento el tiempo y el espacio, por techo el cielo, para que este hombre deje estrellarse en él, como en cuerpo duro atravesado en la corriente, los planes de la Providencia?».

Aunque este trozo de homilía, procedente de «El ideal de la Humanidad para la vida» adolece de los defectos mismos que, desde el punto de vista de la filosofía moderna, desvirtúan radicalmente la memoria de Salmerón (pues un empleo retórico del vocabulario vela y aun entenebrece el pensamiento), a lo menos expresa una máxima mucho más general, que no cierra el paso a toda clase de excepciones, y por esto mismo más fácil de ad-

mitir. Queriendo ser más papista que el papa don Nicolás, glosa, en sentido ridículo e irreflexivamente dogmático, a su maestro.

Como en otras ocasiones, no deja sin embargo barruntar alguna dificultad en la generalización de máxima tan absolutamente condenatoria. Por eso (y esta vez de acuerdo, menos mal, con su doctrina de los «hombres superiores») confiesa que en una minoría de mortales se cumple «la ley de la vida de la segunda edad», y apela, para dar de ello prueba al testimonio de la historia. ¡Y no trae ni asomo de ejemplo concreto!

En cuanto a la ley, debe de andar extraviada a las alturas en que hace mérito de ella el filósofo, porque si no bajo la forma de las insustanciales vaguedades de la p. 26, no se le ve ni la punta de las narices.

Pero —nadie jamás sabrá por qué artes mágicas— he aquí que, al tocar a su ocaso la segunda edad, se les abren los ojos del alma a los hasta entonces empecatados mortales.

Los más o quizá todos —porque para algo es ley la ley— alcanzan ahora serenidad y sabiduría. Al hombre «si no una ciencia profunda y generalmente influyente, la experiencia al menos de la vida, le muestra en serena ojeada, numerosas, benéficas y salvadoras influencias de un orden superior divino; y reconoce al Dios supremo en su carazón y procura asemejársele en sus obras.»

Observamos que hasta nuestra tercer edad, los hombres desconocemos lo que sea religión. ¡Viva la santa vejez! que ya decía aproximadamente, allá por los albores del siglo de oro el buen nuncio Castiglione, haciéndole coro Fenelón, un centenar de años más tarde. ¡Qué filosofía tan novísima!

Pero también se cumple la ley de contradicción. Cata aquí que amarga a nuestro filósofo el hacerse consciente de que la de progreso sufre numerosísimas excepciones. Ya no sabe a ciencia cierta dónde está la excepción y dónde la ley y se le antoja elevadísimo el precio que le cuesta a la Humanidad su marcha hacia adelante. Cuántos de estos ratos de desaliento pasaron hasta los santos.

Llegada la senectud, «el hombre busca el descanso y el reposo, y relativamente lo logra en la vida misma que él formó y

educó a su lado, y en el respeto de la Humanidad a la vida anciana; y abrigado ahora, como en la infancia, bajo el techo sagrado del hogar doméstico, puede vivir consigo en el presentimiento seguro de lo futuro, como acaso el niño traiga sin saberlo, en el llamado genio, inclinación, dotes naturales, ecos lejanos de algún misterio pasado».

No basta teólogo, sino predicador. De todas maneras despunta, si bien en forma harto hipotética, la idea de un estado inicial o anterior (no hay modo de decir a qué) más elevado que éste nuestro; es aquí lo único digno de recuerdo, porque los «presentimientos» referentes a la vida futura que se dan en la vejez, ya nos cargan de puro machaconeados. Otro tanto vale en lo que se refiere a las excepciones, en cuya existencia sabe (dicho a lo castellano) reparar Salmerón siempre que tiene formulada alguna de esas que llama leyes; y en lo que hace al pecado, fruto de la libertad asociada a las limitaciones individuales. Con todo, en medio de estas aburridísimas repeticiones, alguna noción se deja entrever, o hasta entonces expresada en forma más abstrusa, o incluso, nueva en la memoria.

Sólo en la p. 46 se entera el lector de que el hombre es «microcosmos», y por consiguiente refleja o cifra en sí la totalidad del universo. Estas consideraciones van entreveradas con otras acerca de Dios y de su obra en el mundo. Sacamos en limpio que es verdaderamente grande el papel que en la creación le deparó al hombre el Ser Supremo, el cual papel consiste en llevar libremente a su perfección todos los elementos de que le dotó, y acercarse o asemejarse (que todo es uno) a Él por libre y consciente elección. Tampoco es esta idea nueva, pero como tiene carácter tan básico en el sistema, nunca huelga destacarla. Por lo demás Dios, si no se lo da al hombre todo hecho, le proporciona incesantemente los medios. Prueba de ello encuentra nuestro metafísico en la configuración geográfica de esta nuestra morada; hay en la p. 43 una nota verdaderamente estupenda para toda persona de razonable sentido común; y más para quien recuerda la cantinela de que con la observación no se llega a ningún principio aprovechable en metafísica.

La geografía es «signo mudo de la historia de la Humanidad

escrito en el suelo de la tierra». Medio o ambiente mejor apropiado o adecuado para que realice su destino el hombre no puede darse.

Es un organismo perfecto, en el que todo anda de *tres en tres*. Precisemos sin embargo que no siempre se entiende bien la visión de don Nicolás, v. gr. cuando con sin par convicción y dogmatismo nos dice que «la oposición del aire, agua y tierra firme está ordenada orgánica y periódicamente en espacio, tiempo y fuerza».

Pero comprendemos, si de esto algo se puede sacar en claro, que la forma de los continentes, su respectiva situación en el globo terráqueo, y en ellos las cadenas montañosas, están ordenadas según relación trinaria.

Dos polos, o «puntos capitales», no pueden menos de reconocerse; el Norte congrega a su alrededor las montañas, las cuales en dirección al polo Sur sólo extienden «sus extremos». En el norteño hemisferio está *casi toda la masa continental*. Y ésta «correspondiendo a las leyes eternas y universales de la vida, se divide en dos partes enlazadas por una tercera.»

Esta tercera son los cabos americano y asiático que forma el estrecho de Behring. De ellos se desprenden sendas cadenas, o *grandes arcos montañosos*, los cuales en sus respectivas concavidades circunscriben las tierras habitadas, civilizadas. Desde luego que las partes que por mal de sus pecados caen en el lado convexo no deben de llevar mortal alguno. A ello se opone la metafísica, poderosísima razón.

En cuanto a los continentes, son, dicho se está, de tres clases: el más antiguo, sede de la más remota cultura es, ¿cómo no? el viejo; luego viene América «infinitamente más nueva que el antiguo mundo», y últimamente la Polinesia, donde se hacen equilibrio el mar y la tierra, «mundo en esperanza donde un continente se está formando, nueva mansión que previene el Ser Supremo con miras a futuros desarrollos de la Humanidad».

Pero hay más y mejor. En cada continente o «mundo» descubre gozoso el observador otra nueva organización «trimembre». Las dos grandes cordilleras constan respectivamente de dos arcos, cada uno «con el lado cóncavo hacia adentro». Y las une, para completar la tríada «una cadena intermedia diagonal». Así en el

viejo mundo están delimitadas África y Asia, y su zona de unión la constituye Europa; otro tanto pasa en América, donde los dos arcos septentrional y meridional se unen en «Las Indias Occidentales», o sea probablemente Méjico, la primera tierra a la que trajeron los europeos la civilización. Todo, absolutamente todo le revela la mano de Dios al que cree a pies juntillas. ¡Cuánto adelantaron las ciencias con aquellos krausistas!

En todo caso si Dios se manifiesta así en la vida de la colectividad humana, a nadie constriñe jamás de los jamases. Y ya van tres o cuatro veces que nos lo canta el olvidadizo filósofo.

Llegamos así, trompicando, al final del tercer capítulo. Antes de cerrarlo nos dice nuestro autor que todo aquello que vale para el hombre también vale para la humanidad toda (véase el primer capítulo, nota a la p. 13). Los últimos párrafos son de estilo tan fieramente enrevesado que, a no dudarlo, quiso en ellos Salmerón demostrar su pericia en el manejo de la dialéctica. Menos mal que nuestras indispensables cábalas nos inducen a pensar que no va en ellas más que lo anteriormente expuesto; porque donde no, nos quedamos perplejos hasta el día del Juicio.

Y sin que se vea el porqué, entra un capítulo IV en cuyo principio baja nuestro autor de las densas nubes anteriores para enfrentarse con lo de las edades de la Humanidad. Ya sabemos que han de ser paralelas a las del individuo. La concepción resulta sencilla, pues se dan tres, caracterizando a las dos primeras el respectivo predominio de cada uno de los principios de que consta la naturaleza del género humano, y a la tercera la armonía entre ellos.

Así pues, tenemos primero la infancia, en la que está el hombre entregado a la Naturaleza; embebecido en el mundo sensible, que le importa descubrir en atención a ulteriores desarrollos, debe además, por la necesidad de sobrevivir, concentrar en él todas sus fuerzas, físicas y espirituales. En religión, el hombre de la infancia es idólatra, es decir que yerra en sus relaciones con Dios. Este tipo de error ya se definió por don Nicolás como el pecado, y aquí emplea efectivamente este vocablo. Pero es pecado indispensable, porque la Humanidad tiene que irse familiarizando con el medio que Dios puso a su disposición y alcance, y por tanto no se le puede achacar ninguna culpa al hombre.

Además, con arreglo a lo ya prolijamente expuesto, cuida Dios de suscitar hombres superiores, los cuales con el intermediario de «misterios, iniciaciones y profecías» van corriendo algo el velo que le oculta al ser humano sus orígenes y su naturaleza.

Esta primera edad acaba con «una crisis y capital lucha dentro y fuera del hombre». ¿Cuál es, en qué consiste, cómo pasó concretamente en la historia de los antiguos? Sí que nos deja a oscuras, a este respecto, nuestro filósofo. A las claras se ve que introduce él esta crisis para explicar la venida de Cristo, con la que se abre la segunda edad. Cristo es «personificación de Dios en la Humanidad»; vence «el antiguo pecado» (es decir, la tendencia originaria al materialismo, y el pensamiento erróneo o inadecuado).

Pero a pesar de su venida, la Humanidad toda tiene que caer, y cae de hecho, en pecado, el antitético al de la primera edad, es decir el omnímodo imperio del Espíritu. Le da por divorciarse totalmente de la Naturaleza, mirándola con desprecio, y hasta con odio.

En su texto proclama don Nicolás su fe religiosa (según todas las apariencias, católica), mas en una nota, donde buen cuidado tiene de afirmarla otra vez, precisa que las mismas fases o tendencias aparecen por igual estilo allí donde no penetra la influencia de Cristo, haciendo las veces de Éste, en las diferentes partes del viejo mundo, Buda, Zoroastro y Mahoma. Díriase da a entender que el paralelismo existe también en la cronología; de cuya manera la ley se cumple con más rigor, quedando el camino limpio de enojosísimos estorbos. Este rigor mismo debe ser, para el espíritu ilustrado y piadoso, garantía del no menos indefectible cumplimiento de todas las leyes racionales de la tercer edad; y por ende, fuente de arraigo en las convicciones y de esperanza.

En la segunda edad se impone, pues, con tiránica pujanza, el Espíritu. El hombre se cree extrahumano o sobrehumano. Esta invencible propensión a exagerar le lleva al misticismo, a una intransigencia generadora de discordias sin cuento, y, a vuelta de una misteriosa (porque jamás calaremos en qué consiste) fase de desengaño, a la desconfianza respecto de las propias fuerzas. Entonces, se le antoja al hombre fuera de su alcance el conocer

las causas de los acontecimientos, y da en fatalista explicándolo todo por «el acaso, el sino, la estrellas, el 'está de Dios', nueva forma en el espíritu del antiguo fatalismo naturalista.» (p. 52).

Así pues, estos son yerros o pecados tan graves como el materialismo de la «infancia», pero no menos necesarios, y desde este punto de vista, tan santos y buenos, habida cuenta de que permiten al Espíritu hacerse consciente de sí mismo y de sus límites, y le preparan para la obra magna de la edad siguiente.

Llegará ésta, nadie sabe cuándo, aunque últimamente, como lo hacía constar nuestro filósofo en su introducción, ya van apareciendo señales e indicios que permiten vislumbrar su advenimiento.

Los más seguros, al parecer, tienen carácter negativo; se están denunciando los vicios del idealismo exagerado, o del exclusivismo idealista; el «heroísmo noble, irreflexivo primero» se va convirtiendo en «política calculada y egoísta». Más positivo es el cuadro de los adelantos de la ciencia (así, en general, que medrados estamos si queremos saber de cuál se trata), merced a los cuales va revelando la Naturaleza aspectos hasta entonces insospechados, rehabilitándose por esto mismo ante los ojos del Espíritu.

¿Por qué se le antojará lúcido a Salmerón encajar aquí otra vez el cuadro de la sociedad contemporánea que ya llevaba estampado en su introducción? Como, por si fuera poco, no le pasa tampoco por las mientes el haber aludido al estado de la ciencia en la página anterior; mal que nos pese, nos enteramos de que «la conciencia pública aparece como muerta, tras de tantos siglos de presunción y engreimiento espiritual», y luego de que la ciencia nueva va derribando a la antigua. Puede que aquí «ciencia» sea «filosofía»; mas para puntualizar esto, haría falta el propio Salmerón.

Si no viene la tercer edad, ya vendrá, que le toca al hombre esperarla confiado (aunque no sentado) sin intentar adelantar la hora, lo cual no estaría en su mano; y además conviene que las cosas vayan por sus pasos bien contaditos hasta el término que les fija su propia naturaleza, o Dios, siendo en este caso sinónimos los dos términos.

Según una especie de dialéctica ingénita en él, a nues-

tro filósofo, aunque bien incapaz de poner en tela de juicio los principios que enuncia o ensarta, se le mustia otra vez el ánimo. Puede que lleguen muy tarde los tiempos nuevos porque el Espíritu, al entrever que su predominio podría acabarse, forcejea con renovados bríos para retrasar la llegada de la tercera edad. ¡Qué espíritu de tan cortos alcances! Si Dios no se pone de por medio, jamás sale la Humanidad de su segunda edad.

Así dudando, entre descorazonamiento y esperanza..., vuelve nuestro metafísico a considerar el preciso momento en que le toca vivir. A lo menos en Europa se cumplen mejor que en otra parte alguna del mundo las por él llamadas «leyes biológicas» (no hay en ello privilegio, sino «deber de enseñanza»). Esta vez, alza especialmente las miradas a la serena región en que se enlazan sistemáticamente las ideas, el cual espectáculo le da grima. Ya se rompió la antigua unidad del pensamiento; y cuál cae en un idealismo, por exagerado estéril, cuál «en el espíritu servil de la letra muerta y la tradición» (crítica a la Iglesia), cuál en... puede que sea un a modo de materialismo vergonzante, pero descubrirlo es para romperse la cabeza. Además, ¡cómo bajando a esfera más práctica, condena nuestro moralista a sus coetáneos, sin apelación, sin admitir la posibilidad de que, en medio de la universal corrupción, se vaya arrastrando tal cual justo! El Espíritu cae, pues «... en un espíritu político también mecánico y maquinador; o egoísta e hipócrita, siervo calculador de la materia y el sentido; (...) en un espíritu mudo e inerte e indiferente que vive del momento y en puras apariencias, y se aterra del fondo y de la verdad». ¡Si es para echarse a llorar! (p. 62).

Muy categórico, en poquísimas líneas, juzga Salmerón todas las tendencias filosóficas de que tiene noticia. Por descontado está que las condena, a fuer de pontífice máximo de toda verdad.

«Y cada uno de estos espíritus hace teoría, y máxima y propaganda de su idea, y odia secretamente a los contrarios, bien que todos política y aparentemente se prestan y aúnan para ahogar y resistir la voz interior, que resta y habla siempre; aunque como caída en el suelo ya frío y seco, es tomada por cada uno según su propio interés o con menosprecio, o con indiferencia

que ni espera ni escucha hasta que el nuevo espíritu aleja quizás a otro tiempo o lugar, o a otras generaciones, que comienzan la nueva obra por esta edad desconocida y rechazada. Tal es la ley y el hecho de la historia en las partes y en el todo, en pueblos antiguos o nuevos, y según la ley debe serlo también en los venideros.» (p. 63).

Tras tan amarga pintura del pensamiento contemporáneo cae literalmente de su peso la conclusión, (aunque al juzgar a autor como éste, muy menester es que desconfiemos de nuestras categorías lógicas). El Espíritu debe obrar de manera totalmente opuesta, y el filósofo de verdad nadar con toda su alma a contracorriente. Con lo cual volvemos a los deberes del hombre, temiendo sin duda nuestro don Nicolás que aún no hayamos entendido a derechas aquello que nos viene repitiendo desde su primer capítulo. Nunca huelga remachar el clavo en tan importantes materias.

Espíritu y Naturaleza deben ser atendidos igualmente por el ser de unión, aunque... aquél debe vigilar a ésta con suma atención, para evitar su relativo predominio. También tiene que vigilarse a sí mismo, para no dejar que todo lo arrebate, «el desordenado amor propio», suprema tentación y fuente de todo pecado en la segunda edad. Y caemos —¿quién hubiera esperado otra cosa?— en una porción de máximas que se parecen como dos huevos entre sí a los mandamientos de la Humanidad. Sólo guiándose por ellos podrán los mortales realizar, en la tercer edad, la tan traída y llevada unión con Dios, «como digna conclusión del divino principio de esta misma historia en el Paraíso».

Esta es la tercera alusión a un origen de la humana historia superior a aquél que de hecho nos es dado concebir en lo antehistórico y contemplar en lo que se conoce del desarrollo de nuestra especie. Hubiera tenido en este estudio carácter verdaderamente básico, mas de ello no se percata nuestro autor. La memoria acaba, por tanto, con las mismas vaguedades con que se abrió.

Es verdad que, en un tardío y poco esperado arranque de modestia, confiesa nuestro metafísico que sólo tiene sentadas las premisas del tema que le tocaba desarrollar, o sea, en cristiano, que acabamos de sorbernos nada más el principio. Peregrino

potaje, y tan indigesto que, si asoma un primer plato, descomunales tragaderas tendrá el que no se levante renegando de la mesa.

En total, si en esta última visión de la humanidad y de sus deberes hay alguna originalidad, está en el estilo y en el orden siempre sorprendente por el que se suceden las ideas. Eco lejano encontramos aquí de remotísima tradición moral; por presentarse con jamás vistos ropajes, no se remoza, y, bien mirado todo, merece esto llamarse aborto, que ni aun parto de los montes.

4. *Las citas. Enseñanza de este texto.* Como no puede menos de suceder, el aspirante a doctor autoriza su exposición con unas cuantas citas de filósofos o pensadores de diferentes épocas y culturas, constituyendo ellas no despreciable testimonio de su erudición, y de los autores predilectos de su escuela. La nómina no es larga; sorprende, con todo, por su carácter verdaderamente ecléctico. ¿Quién iba a pensar que en este fresco de historia universal la cita más larga (bien cerca de una página, con caracteres minúsculos, y con más subrayados encaminados a llamarle al lector la atención sobre la coincidencia del pensamiento con el que se va desarrollando) hubiese de corresponderle a Bossuet *(Discours sur l'histoire universelle)*?.

Meras alusiones hay a San Anselmo, a Cousin —*Introduction à la philosophie*—, al P. Gratry, «este ilustre escritor», muy del agrado de don Nicolás. Hegel asoma tres veces, refutando Salmerón la primera, en cuatro líneas, su teoría de la vida en la que echa de menos la noción de lo permanente —falta capital— y destacando las otras dos, con igual brevedad, su conformidad con la doctrina expuesta. El título *(Philosophie der Geschichte)* va en alemán, pero la cita se hace por la exposición francesa de Antonides.

Luego viene una alusión a Krause, tres al belga Laurent *(Etudes sur l'histoire de l'humanité)*, una a Lessing *(Educación del género humano* versión francesa de Tissot), otra a San Pablo, a Proudhon (refutado brevísimamente por superficial), a Edgar Quinet *(Le génie des religions)*.

A Sanz del Río se le tributan más honores, pues a él se refiere seis veces nuestro filósofo, una al *Ideal de la Humanidad* y cin-

co a la *Analítica;* la primera introduce una cita, siendo las otras cinco sólo llamadas, hechas con objeto de subrayar la absoluta conformidad de la doctrina de esta memoria con la doctrina de él.

Además encontramos una vez a Santo Tomás, siete al belga Guillaume Tiberghien, y con alusiones a tres de sus obras: *Esquisse de philosophie morale* (una), *Théorie de l'infini* (dos), *Psychologie* (cuatro). Se perfila aquí en todos los casos como indiscutida autoridad, muy suficiente para ahorrar demostraciones o justificaciones. Colócale don Nicolás a igual nivel que a don Julián, y hasta Tiberghien se lleva la palma, por el número, la importancia, y el carácter contundente de las citas.

Cabe señalar una breve referencia a Vacherot *La métaphysique et la science,* y de aquí no pasa el aparato de erudición con que ilustra su estudio el sabio novel. No es considerable. Salmerón sabe más de pensadores que de filósofos; algunas vislumbres tiene de Hegel, mas desconoce el texto mismo de sus obras, y las alusiones llevan el sello de mal disimulada inseguridad. Fuera de los krausistas, los autores de referencia son (o eran entonces) en su aplastante mayoría de dominio común. Merece destacarse el escasísimo lugar que le corresponde a Krause, y, si es lícito juzgar por esta memoria, hasta cabe la duda de si tenía de él conocimiento directo Salmerón.

En definitiva —y es observación de suma importancia— no resulta nada difícil cerciorarse de que ignoraba el alemán, dado que todas las citas de autores germánicos se hacen por traducciones francesas.

Mirada objetivamente, ¿atestigua la tesis doctoral de don Nicolás que la incansable actividad de Sanz del Río y el cenáculo de sus amigos, había traído a España grandes novedades culturales?

Hay en ella, y no lo negará nadie, una porción de ideas fecundas, y muy en especial sin duda, para la España de aquella época. No puede darse concepto del hombre más elevado, ni generador de más trascendentales consecuencias en lo social y, en rigor, en lo político, que el que expresa reiteradas veces Salmerón (con muy desigual claridad, y en ocasiones con rabiosa oscuridad).

Para avalorar todo el interés que debió de tener (y explicar,

en parte, la fascinación que ejerció el krausismo sobre la juventud universitaria) cabe recordar que sólo cuatro años antes había salido a luz el aflictivo engendro al que Campoamor puso por título *El personalismo*, el cual se abría con una especie de antropología estrafalaria, cuya meta era sentar la jerarquía de la razas humanas, y por tanto el derecho de la blanca a esclavizar a las demás. Claro que no hablaba en serio el autor que en sus primeros renglones daba sentencia de muerte contra toda la filosofía por no haber pasado hasta él de «jaqueca de treinta siglos». Con todo, no lo entendieron así los responsables de la educación de la juventud, quienes no tuvieron reparo en elevar hasta la categoría de libro de texto las informes lucubraciones de Campoamor.

¡Cuánto de ellas dista la doctrina que sienta metafísicamente la igualdad en dignidad y en derechos de todos los hombres, sin distinción de razas o de elementos meramente accidentales! ¡El hombre, parcela siempre de la divina esencia, copartícipe con Dios en la obra de la redención general, prometido a sublimes destinos, por mucho que le hayan pervertido sus limitaciones o deficiencias; apto, por otra parte, para penetrar todos los enigmas del mundo! Reforzaba el interés de aquellas ideas básicas la exigencia de una actividad práctica enteramente regulada por ellas. ¡Antiguo sueño, y más seguramente en España que en otros muchos países, este de la total coherencia entre los principios y la vida práctica, el pensar y el obrar! Hele aquí, tan preponderante en la tesis de don Nicolás que hasta tiene carácter obsesivo. Por él llegan a explicarse, y en rigor a perdonarse, bastantes de las repeticiones que dan al estudio carácter tan fieramente indigesto.

Está además el papel decisivo que se confiere a la educación, y en ella la importancia concedida al buen desarrollo y equilibrio físico. No hay señal de que hubieran penetrado mucho en España, hasta aquellas fechas, semejantes concepciones, sin género alguno de duda, benéficas para el porvenir nacional.

Pero de aquí no puede pasar el elogio. Y aún hay que rebajar bastante en vista de la historia misma en la que, llevado de sus convicciones, no vaciló nuestro filósofo en echar su cuarto a espadas.

Algunas nociones de fácil aplicación en lo político se desprenden de su trabajo. La principal depende de la idea, tan predominante en el sistema krausista, de organismo; las asociaciones naturales (familia, pueblo, nación) tienen que desarrollarse todo lo posible, para que el Estado en que se armonizan cobre su forma mejor y más adecuada. Desde luego que no deben crecer perjudicándose unas a otras; pero con hombres y no con filósofos va el juego político. En lo práctico, estas muy lógicas nociones llevaban en derechura al federalismo, y aun al cantonalismo dado que, ¿quién iba a poner coto al desenvolvimiento de la asociación natural que más fácilmente había de percibir el carácter orgánico de su unidad?

Así pues, estas doctrinas pueden ser todo lo hermosas, lo generosas, y hasta lo proféticas (porque el desarrollo moderno de la ciencia y de la moral colectiva se encamina, en rigor, a darles la razón) que se quiera, pero siempre han de resultar nocivas mientras haya quien pretenda llevarlas a la práctica sin apreciación muy prudencial de la compleja realidad humana. Siempre es el dogmatismo peligroso, por simplificador. El dogmatismo salmeroniano no fue ajeno a la tremenda descomposición nacional del año 73.

Y es verdad que no puede darse dogmatismo más ciego, y por decirlo así, más cerril. ¿Qué hace don Nicolás a lo largo de su tesis, sino enhebrar bien que mal unas cuantas fórmulas que se sabe de memoria, y en las que cree con fe, no de filósofo, sino de carbonero?

¿Racionalismo a la moderna será esto? ¿Acaso basta con entronizar en los altares a la famosa diosa (mejor dicho su efigie) Razón para ser racionalista?

¿Nuevas corrientes ideológicas, que venían a sacar a España de una especie de sopor secular? Fuera de los krausistas—Krause Sanz del Río, Tiberghien—, los autores cuyas obras cita Salmerón los hubiera traído a colación lo mismo todo aspirante a doctor educado en cualquiera de las tendencias filosóficas indepedientes de la de D. Julián, v. gr., el eclectisismo. No estaba Salmerón en condiciones de recibir el mensaje de «la redentora Alemania», y fuerza le era caminar por los antiguos carriles afrancesados. Pero es el caso que ni aun había llegado al nivel de aque-

llo que se suele llamar, de Descartes acá, racionalismo filosófico.

Ya hemos visto cómo suele mezclar y confundir retórica y dialéctica, siendo ya este contrasentido no perdonable; cómo acostumbra a valerse de palabras clave (de las que pende todo el sentido de lo que expone) sin previa aclaración, y probablemente con acepciones muy diferentes según las frases. Bien podría ser, por cierto, que, aceptando todos los supuestos del krausismo, los diese por sobreentendidos; mas entonces, no había de explicar qué es destino, cuando la voz «esencia», de mucha más importancia en lo metafísico, nunca se aclara del todo; y otro tanto cabe decir respecto de «naturaleza». No son estos yerros de estudiante aprovechado, sino tan de principiante que una de dos: o el autor no tenía ninguna de las condiciones sin las cuales no hay forma de dedicarse a estudiar filosofía, o aún no se había asimilado los rudimentos.

No lleva a otra conclusión el considerar el orden—o desorden— de la exposición. Vislumbramos, eso sí, algo como un esfuerzo para sentar principios, seguido de la explicación, en vista de ellos, del contenido de la palabra «vida», aplicada al individuo y luego a la humanidad; pero elementos tan heterogéneos introduce y baraja incesantemente Salmerón, anteponiendo con tremenda inconsciencia la conclusión a lo que cualquiera llamaría demostración, que lo que es organización lógica, tiene el lector derecho a decir, en su leal saber y entender, que no hay ni asomo de ella en este trabajo.

Los autores que, fuera del krausismo, expusieron la doctrina y en primerísimo lugar Menéndez Pelayo en los *Heterodoxos* suelen distinguir dos fases simétricas en la especulación krausista. Una es analítica; desde el examen de los datos de conciencia a la vez más elementales y rigurosamente objetivos, se remonta, atendiendo tan sólo a las exigencias irrebatibles de la razón, hasta Dios, causa suprema y única. A esta primera fase debe seguir, necesariamente, otra sintética en que, de la idea de Dios se van deduciendo cuantas nociones fueron descubiertas en la primera. Así, «sin otra luz y guía» que el imperativo categórico de la razón se va reconstruyendo todo el organismo del ser, entiéndase todo el universo, ahora abarcado en su total y absoluta verdad. Sa-

bido es que don Julián dio a conocer la primera fase en su *Analítica,* y prometió una sintética de la que dice don Marcelino no se encontró ni rastro jamás; pero disiente de este parecer Monseñor Jobit quien aprovechando apuntes que sacaron los estudiantes en las clases del pontífice de la escuela, dejó demostrado que en su enseñanza Sanz del Río desarrolló plenamente su programa, cifrando toda la sintética en treinta y cinco teoremas de extraordinaria oscuridad.

Pues bien: si no cabe afirmar que desconocía los preceptos del razonamiento krausista don Nicolás, prueba su memoria que de ellos tenía a lo sumo intuición, y tan desdibujada y borrosa que más servía para descarriar su mente que para ayudarla a caminar con paso seguro. En la tesis, hay un momento del tercer capítulo en que se llega a la idea de Dios, mas antes ya hace de ella uso el filósofo, al determinar el destino y deberes del hombre. Dista mucho de resultar convincente este descubrimiento de Dios, que se realiza muy a la buena de Él, y en último lugar nada más con una especie de malabarismo dialéctico, contradictorio con el espíritu mismo de la teoría krausista. Por lo demás, no corresponde a ninguna articulación apreciable del texto, pues no cierra ni abre capítulo, y, formalmente considerado, tiene más aspecto de accidental que de otra cosa.

Por cierto que cambia algo, en las páginas que le siguen, el caminar del pensamiento del metafísico (si es que alguno hay), porque de la idea de Dios deduce él, por obra y gracia de una ley de «contradicción en la unidad» que aparece como llovida de la nubes, la necesaria existencia de todos nosotros. Pero no bien se llega a las llamadas leyes de la vida, ya no hay quien acierte si va deduciendo o descubriendo Salmerón, habiendo buenos indicios de que no lo sabe él mismo. En consecuencia de lo cual, pleno derecho tenemos para reputarle infiel a los principios sin los cuales hasta no existe su escuela.

Si en su trabajo algo hay que pueda pasar por parto de su caletre, debe de ser la descripción de la vida humana y la interpretación de los datos que al autor le proporcionaba el cavilar teniendo a la vista algún mapamundi. Lo primero, como hemos visto ya, son lugares comunes que, de no conocer la memoria,

cualquiera se figuraría que no hay derecho a estamparlos; y aunque ajenísimo a toda clase de humorismo, de poco más se avergüenza de ellos nuestro filósofo, si bien le serena finalmente el pensar que en cuanto a él no los enfoca como cualquier hijo de vecino.

No merece siquiera la pena recordar que la vida humana y sus fases fue asunto predilecto del conceptismo, habiéndole sacado ya a este tema Baltasar Gracián en su *Critición* cuanta enjundia encerraba. Por lo menos, en esta novela se concede, con vigor de estilo y densidad de expresión, auténtica atención a la realidad psicológica y moral del hombre. El jesuita aragonés sabía mirar a su alrededor y nunca se le hubiera ocurrido reducir a tres tan sólo las fases del desarrollo individual, mezclando insensatamente edad madura y senectud.

Toda la psicología de don Nicolás se cifra en cuatro vulgaridades, en las que ni siquiera se toma la molestia de reflexionar en serio. Comparado lo que a la vida humana se refiere con cualquier capítulo de *El Criticón* (si es lícita la comparación, pero al fin y al cabo uno resulta el asunto), asusta la tremenda decadencia que se hace patente.

En cuanto a las lucubraciones geográficas que con tanta frescura nos propina Salmerón, invenciblemente traen a la memoria el providencialismo frenético del siglo de las luces, y en especial las estupendas señales de la solicitud divina que hasta en las más humildes frutas y hortalizas sabía descubrir el bueno de Bernardin de Saint Pierre. Aun si esta inofensiva manía se ejerciera tomando por base una ciencia que mereciera nombre de tal, no sería mucho el daño. Pero ¿qué estudios de geografía llevaba hechos nuestro filósofo cuando sentenció que toda la humanidad se apiña en el lado cóncavo de los dos arcos montañosos principales; que poca cosa del «continente» se acerca al polo Sur, y que el estrecho de Behring es privilegiado lugar de unión entre las dos partes principales del mundo?

Todo este trabajo nos revela, pues, un concepto, por rabiosamente superficial, erróneo, de lo que debe ser no sólo el discurrir filosófico sino también la ciencia y, de un modo general, la cultura. Si hemos de creer al autor, y él predica verdaderamente con el ejemplo, huelga larga y laboriosa preparación; para nada sirve

afanarse en la investigación de la verdad. Todo mortal, microcosmos, la lleva íntegra en las reconditeces de su ser, y lo único que procede es enseñarse a sacarla de ahí. Bien es verdad que si, don Nicolás no, otros krausistas españoles admitieron que la ciencia es sedimento que van depositando las sucesivas generaciones, lo cual resulta contradictorio con los antes mencionados principios. Pero el mero hecho de que ellos pudieran darse, esta postura espiritual en un país en que la vida cultural aún andaba tan decaída, suponía, en vez de esperanzas de regeneración, estancamiento, y aun peligro mortal precisamente para la vida del espíritu. ¡Qué tentación la de ahorrarse el engorroso trabajo de aprender, el penoso «quemarse las cejas», que decía Gracián, y situarse de un brinco en aquel sitio desde donde toda la máquina del universo aparece en perspectiva, y aun sus más exquisitos pormenores! Siendo esto lo primero e indispensable, ¡que digan que el destino del hombre es cultivar el Espíritu y descubrir cada día más a Dios en sus obras! ¡Buen descubrimiento nos dé el Señor! ¿Para qué hemos de querer la fe?

En último lugar, dábase el krausismo, en lo filosófico, por el «non plus ultra», más allá del cual sólo podía haber error y, por lo mismo, pecado. En consecuencia de lo cual semejante doctrina, por poco que se la interpretara en un sentido estrecho, sin la indispensable prudencia que en estas materias nace únicamente del mucho saber y experiencia, resultaba un callejón sin salida.

Intencionadamente hemos dejado aparte el punto más tenebroso. El que quiera deducir de la tesis de don Nicolás, íntegra y clara, la doctrina del krausismo respecto de la historia humana se quedará con las ganas, por muy avezado que esté al híbrido retoricodialéctico con que se explicaban nuestros sabios. Porque como lo hicimos constar en su tiempo, algo falta, irremediablemente, para que se entienda el significado de aquella frase clave que compendia todo el proceso del evolucionar histórico de nuestra especie. En momento alguno intenta nuestro filósofo aclarar su verbo «reintegrar», y hasta diríase que ni se fija siquiera en su decisiva importancia. La primera fase de la historia de la Humanidad ve a ésta supeditada a la Naturaleza, o sea, a la mate-

ria; y es exigencia de razón, puesto que según don Nicolás, cada uno de los principios de la naturaleza humana debe ejercer por turno absoluto predominio hasta que llegue, si acaso no la síntesis, a lo menos la necesaria armonía. Con la tercer edad, de armonía precisamente, la Humanidad debe ir pareciéndose infinitamente (es decir, indefinidamente y de manera cada vez más perfecta) a Dios, y por lo mismo, y en iguales condiciones, uniéndose con Él.

Lo cual en nada se relaciona, ni remotamente, con la primera edad o «infancia» de la Humanidad; luego, o no sabe lo que se dice el metafísico, o deja sobreentendida la existencia de otra cuarta edad que a ella precede, y a la que van volviendo las sucesivas generaciones humanas. Además, la absoluta correspondencia entre la vida individual y la del ser colectivo reiteradas veces proclamada, exige que algo para éste recuerde la fase embrionaria.

Pero en casi total silencio, o, hablando con más propiedad, en invesorímiles tinieblas deja nuestro filósofo este punto. Dos veces parece que alude a él en el cuerpo de su estudio; la primera, en la p. 20 a propósito de la noción de progreso, el cual prepara «la completa reintegración de la personalidad humana en la posesión de sus derechos y en el libre ejercicio de sus fuerzas y facultades». Esta fórmula no se aclara en ninguno de sus términos, y no ayuda el contexto a entenderla, dado que ella aparece como accidental en la exposición, pasando Salmerón a otro punto enteramente distinto luego de enunciarla. Otro tanto cabe decir respecto de la segunda alusión, que igual podría ser a otra cosa diferente, pues tan vaga resulta, que al pobre lector no le queda más remedio que hacer cábalas a propósito de lo que podrá entenderse con ella. Rematando don Nicolás el cuadro de la existencia individual, va evocando sus últimos momentos, aquéllos en que el anciano «puede vivir consigo en el presentimiento sereno de lo futuro, como acaso el niño traiga, sin saberlo [...] ecos lejanos de algún misterio pasado.» (p. 42).

Si en esto hay algo más que literatura o efectismo retórico, a lo menos se muestra el autor mucho más inseguro que en el título o en la cita anterior. En verdad que no parece sino que ahora le da por dudar de esta teoría, cuando lo que más cla-

ramente se deducía hasta aquí del texto era que creía en ella con toda su alma, y aun con no demasiado ilustrada fe. ¿O será que no se le alcanzan todas las exigencias y consecuencias de la misma, en una palabra, que no la comprende?

Extraña es la pregunta. En todo caso, no tiene más remedio el lector, para cerciorarse de lo que es la teoría krausista de la historia, que buscar fuera del texto de Salmerón, y aun de las demás obras de éste.

Igual puede decirse respecto de la inmortalidad de los hombres. Por una parte, la encontramos afirmada dogmáticamente, y aun en rigor demostrada como derivándose en forma necesaria de aquellos principios básicos para los que huelga toda demostración, viniendo a ser ellos, consecuentemente, los axiomas de la doctrina. La esencia es eterna e inmutable, pues participa del ser de Dios; luego, no pudiendo el hombre ser menos permanente que su esencia, resulta contradictorio imaginar la total desaparición de éste. Por cierto que jamás dilucidaremos si la esencia es genérica o personal, y bien condiderado el texto, algunos indicios hay de que primero opta don Nicolás por este modo de entenderla, y luego por aquél; amén de lo cual, rabia, y rabia en vano el lector, por comprender en qué se distingue la esencia de la naturaleza, o si no se da dualismo de esencia, como dualismo de principios en la naturaleza. Si perece el cuerpo y no sobrevive más que el Espíritu, a éste sólo corresponde la esencia; entonces por mucho que al hombre se le defina como «ser de unión», esta dichosa unión lleva carácter meramente temporal y transitorio.

Y de consiguiente, una de dos: o el hombre es ser esencialmente espiritual, y el krausismo en maldita de Dios la cosa se distingue del espiritualismo tradicional; o el cuerpo —la «Naturaleza»— resulta tan indestructible y eterno como aquella parcela del «Espíritu» con la que le tocó realizar necesario mas no siempre pacífico consorcio. Hay que imaginar, sea como sea, una inmortalidad del individuo humano, de este individuo, con carne, hueso y todo, o cae la doctrina por su base misma.

Mas temeridades son estas de las que se libra muy bien nuestro don Nicolás. Cual pulpo puesto en un aprieto suelta nubes

de tinta, que diríamos china, y ¡vaya Vd. a saber cómo se habrá de entender la inmortalidad! Fuera de lo cual, no parece aventurado suponer que a Salmerón no le convence en sumo grado su demostración o deducciones, puesto que dos veces apela en confirmación de ellas a la por él reputada poco segura experiencia, destacando los presentimientos y hasta los temores que suele abrigar todo anciano al ver perfilarse «el límite extremo de la vida presente».

Así pues, como en los demás puntos verdaderamente esenciales de esta doctrina, revélase nuestro autor inconsciente de sus lógicas e inevitables consecuencias, o, ante ellas, tímido y como apocado. O ignorante, y entonces, ¿merecerá el predicamento de filósofo, éste que estaba en vísperas de ocupar una de las primerísimas cátedras de filosofía del país?; o, pese a su dogmatismo formulario, algo asustadillo frente a lo mucho que, de las ideas tradicionales, exigía echar por tierra aquel su racionalismo.

Y en definitiva, esta es la impresión que más se le impone al lector. Al paso que se desarrolla, con muy desigual fortuna e interés, la exposición de la doctrina krausista de la humanidad, resulta perceptible un esfuerzo tenaz por compaginarla con lo que, a falta de término más adecuado, cabe llamar filosofía tradicional, si es que merece decirse filosofía al cúmulo de nociones procedentes del espiritualismo cristiano que van implícitas en toda la producción intelectual del siglo XIX. Cualquiera pensaría que para don Nicolás, hombre más propenso a afirmar dogmáticamente que a discurrir con paciencia y método, se dan dos clases de axiomas, aceptándolos él por igual, sin tomarse la molestia de examinar hasta qué punto habrá entre ellos o no habrá compatibilidad.

Según todas las apariencias, admite la divinidad de Cristo; mas al propio tiempo desecha la noción del pecado original, puesto que toda la historia humana tiene carácter necesario, y el materialismo de la primera edad con ser, a lo krausista, pecado, era también virtud, y otro tanto vale para lo que hace al desenfrenado idealismo que siguió al paso de Cristo por la tierra. ¿Para qué se necesitaría la redención, en no habiendo pecado original?

Por cierto que una vez alude Salmerón a «nuestra santa re-

ligión», mas buen cuidado tiene de no descubrirnos de cuál se trata. Aun admitiendo que sea religión el krausismo —se le definió como un premodernismo, lo cual, en rigor, no esclarece mayormente el problema—, la falta de coherencia, en este como en los demás puntos importantes salta a la vista, y no la desvanece toda la voluntad que se quiera de hacerse cargo de las cosas.

El krausismo así entendido tampoco se aviene con los supuestos metodológicos y doctrinales del racionalismo moderno, cualquier forma que éste revista; antes bien aparece irremediablemente reñido con él; y nada permite relacionarlo con alguna de las otras grandes tendencias filosóficas, precisamente por no pasar él de apariencia de filosofía. Algo de la forma en algún momento que otro habrá, mas falta radicalmente el espíritu.

¿Cómo pudo entonces aprobar trabajo tan contrario a sus propios objetivos Sanz del Río y, luego de darle a don Nicolás la borla, franquearle el acceso a una cátedra complementaria de la suya? A uno no puede menos de entrarle dudas respecto de si fue don Julián tan filósofo de verdad como es fama. Mas este tenebroso problema no es de este lugar o, hablando con más propiedad, de este momento. Obsérvese en todo caso que las obras de éste bien poco le sirven a quien desea saber a qué atenerse en punto a historia, e historia de la humanidad, porque este problema queda fuera de lo que abarcan tanto la *Analítica* como el *Análisis del pensamiento racional*, siendo además ambas obras de estilo tan enrevesado que nadie, con excepción, si acaso de su autor, ha podido jactarse nunca de entenderlas del todo. *El Ideal de la Humanidad* se justifica con la teoría y la supone, mas no la expresa. Pero Salmerón debió de tener, y tuvo efectivamente, otro maestro que don Julián, un maestro de quien no se sabe si le conoció personalmente y se trató con él, mas cuyas obras debieron de ser pasto constante de su mente.

No era español, ni tampoco alemán, pues no aludimos a Krause cuyos libros, por no haberse traducido al castellano [1] jamás le fueron asequibles a don Nicolás. Se trata, en fin, del belga

[1] Fuera de *Los mandamientos de la Humanidad*, por don Julián y más tarde (1881) de un *Compendio de estítica* por don Francisco Giner, de los Ríos.

Guillaume Tiberghien, sumo pontífice del krausismo en los países latinos a contar de 1848, año en que su maestro, Ahrens, pasó definitivamente a Alemania. Para los españoles, Krause vino a ser a modo de glorioso pendón, una añagaza también a la que acudieron algo ciegamente los adversarios de la escuela. Pero entre los krausistas de verdad, la enorme mayoría de los cuales no sabía el alemán más que Salmerón, resultando por ende incapaces de comprender ni remotamente los escritos de aquél, mucho más eficaces fueron los de Tiberghien.

En un idioma que todos comprendían casi tan bien como su lengua materna, y en una forma no sólo de impecable claridad sino también por decirlo así, briosa, tenían los curiosos a su alcance, metódicamente desarrollada, toda la doctrina de Krause, con bastantes complementos como para desvanecer cualquier género de duda e incertidumbre: ¿para qué irían entonces a enzarzarse en las arideces del fundador de la escuela, viéndose para ello precisados además a someterse a la engorrosa preparación de un estudio muy desarrollado del alemán? Aunque nada se sabe a este respecto, resultaría muy inverosímil que no hubiese aprovechado esta oportunidad el propio Sanz del Río.

II. El Profesor Guillaume Tiberghien, Profeta y Pontífice del Krausismo en lengua gala

1. *Biografía de Tiberghien.* Guillaume Tiberghien nació en Bruselas, el 9 de agosto de 1819. Toda su educación transcurrió en la capital de Bélgica, en cuya Facultad de Filosofía y Letras se matriculó por primera vez en 1838. Era entonces principal lumbrera de aquel centro docente el catedrático de filosofía Enrique Ahrens, de mucha fama en toda la Europa culta, especialmente por sus estudios sobre filosofía del derecho.

Sábese que Ahrens fue discípulo, y muy querido, de Krause; cuando éste murió en 1832, recogió fervorosamente su herencia espiritual, al mismo tiempo que Leonhardi, yerno del maestro. A Ahrens se debió casi toda la difusión del krausismo en los países de habla neolatina, hasta mediados del siglo pasado. El joven Tiberghien se convirtió, pues, entusiásticamente, a las ideas del

catedrático alemán. Se doctoró en 1843 con una tesis que llevaba por título *Teoría de lo infinito,* y acto continuo ingresó en el claustro de profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de Bruselas, con título de agregado; fue su cátedra de arqueología y estética, complementaria, por tanto, de la de filosofía que desempeñaba Ahrens.

Cuando, a principios de 1848, dejó éste Bélgica para ser, primero, diputado en el parlamento de Francfort del Meno y más tarde profesor de Filosofía en diferentes universidades alemanas (Gratz y Leipzig), le heredó literalmente Tiberghien la cátedra y, con ella, la influencia intelectual y moral. Desde entonces y hasta 1890 en que se jubiló, leyó lógica, moral, metafísica e historia de la filosofía.

Fue profesor en el total sentido del vocablo, tan incansable en su predicar que, jubilado y todo, siguió dando clases en la universidad de Bruselas hasta 1897, andando él entonces bien cerca de los ochenta años.

Por si fuera esto poco, su afán de eficacia práctica le llevó además a caminar por las sendas de la política militante; fue Consejero Principal de Brabante desde 1867 hasta 1884, y como tal, figura muy destacada del partido progresista —o dicho en propios términos liberal— de Bélgica, timorato y sensato como no podía menos de pasar en aquel país de vida más bien ajena a las agitaciones, sobre todo por aquellos años. En 1887, había sido designado Tiberghien como individuo de número de la Real Academia belga. Murió de 82 años, en noviembre de 1901.

En Guillaume Tiberghien, pues, anduvieron siempre de la mano lo pensador y lo propagandista. Había en él, fuera de relevantes dotes de ingenio, una convicción tan arraigada y gallarda que capaz hubiera sido de convertir a cualquier doctrina hasta a las piedras. Le conoció Sanz del Río a su paso por Bélgica en 1844 y aunque desgraciadamente no queda constancia de ello, no debieron de limitarse a aquel año sus mutuas relaciones. Harto convencido de que su deber era cuidar de que no se apagara el fuego sagrado del krausismo entre las gentes latinas, no estaba Tiberghien para desentenderse de lo de España; amén de ello, en sus obras, alguna alusión que otra permite ver que no echaba en

olvido a don Julián y estaba enterado de lo que éste venía publicando. En último lugar si, como lo dio a entender Giner de los Ríos, hizo don Julián dos viajes a Alemania y Checoslovaquia en 1863 y 1866, con objeto, muy principalmente, de conferenciar con Leonhardi, sin duda alguna se entrevistó entonces con Tiberghien, quien mantenía muy estrecha amistad con el yerno de Krause. A menudo le iba a visitar, y con él organizó, no mucho después del segundo viaje de don Julián, un a modo de congreso del krausismo internacional en Praga—1868— (otro fue celebrado en Francfort del Meno en 1871); en fin, que si al uno vio don Julián, al otro no dejó de ir a saludar, cuando más que Bruselas constituía etapa casi necesaria en el viaje a Alemania.

Fue Tiberghien, relativamente, escritor fecundo. Al año de graduarse de doctor publicó dos obras de muy desigual tamaño; una era la exposición, en sólo 130 páginas, del sistema que tanto se le había arraigado en el magín, y así se titulaba, *Exposition du système philosophique de Krause.* De mucho más bulto era la otra, primera aplicación concreta de los principios así definidos, el *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion;* con este enorme libro de 818 páginas participó Tiberghien en un certamen universitario llevándose, claro está, el premio.

Siguió, en 1857 *Etudes sur la religion* (115 p.) la obra doctrinal más breve aunque no de chico interés para comprender al krausismo belga y aun al español; luego en 1862, *La science de l'âme dans les limites de l'observation* (o sea *Psychologie*), estudio compacto de 784 páginas. En 1868 apareció una *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique, étude analytique sur les objets fondamentaux de la science, critique du positivisme* (eran muy del agrado de Tiberghien los títulos inacabables); en 1872, *Les commandements de l'humanité, ou la vie morale sous forme de catéchisme populaire, d'après Krause* (30 p.), al año siguiente *Enseignement de la philosophie et mission de la philosophie à notre époque, doctrine de Krause, le positivisme et la méthode d'observation, la théologie et l'origine du langage, étude sur l'enseignement obligatoire, l'école*

et l'Etat dans la société idéale, l'atmosphère religieuse des écoles (433 p.).

Después, la producción de Tiberghien mengua notablemente, en cuanto a volumen. Aun publicó, en 1883, su discurso de recepción en la Real Academia belga, sobre *Le Temps*, y últimamente, en 1892, *Le nouveau spiritualisme dans ses rapports avec la doctrine organique de l'homme* una obrita de sólo 84 p., última profesión de fe del viejo catedrático frente a un mundo que cada día propendía más a desoír su predicación.

Podría añadirse buen número de artículos sueltos que aparecieron en diferentes revistas especializadas señaladamente aquellas que, con el característico título de *L'époque nouvelle*, promovió y dirigió Leonhardi en Praga.

Nada hay, en todo esto, que salga de la órbita krausista; y no parece sino que, en cuanto hubo dicho acerca del hombre, de la política, de la enseñanza y demás problemas de fondo todo lo que tenía que decir desde su peculiar punto de vista, a Tiberghien ya no le quedó sino enmudecer. Sabía mucho, con tal que se tratase de aplicar el krausismo a toda ciencia, o conocimiento humano; mas fuera del krausismo nada le interesaba ya, o quedaba él como inútil.

2. *El Krausismo según Tiberghien.* Obra de juventud es la *Exposition du système philosophique de Krause,* aunque nada deja que desear en cuanto a rigor, claridad, y brío del estilo. Se conoce que ya a los 25 años se tenía totalmente asimiladas Tiberghien, aun en sus puntos más arcanos, las teorías del metafísico alemán.

Se abre este texto con una introducción vigorosa, encaminada a exponer las consideraciones que a Krause le movieron a edificar su sistema, y los objetivos que en ello llevaba. Aunque no comienza así el belga se advierte que un principio, a su ver, lo domina todo, el cual principio podría llamarse «de verdad» o «de unidad». En una ciencia determinada, resulta siempre fácil comprobar que lo que separa es el error; la verdad une, y tal es su característica. Mientras queden contradicciones, o tan sólo oposiciones o puntos inconexos en alguna rama de la investigación y lo

mismo en todo el saber humano, quedará error. Más todavía, en esto consiste la infalible piedra de toque merced a la cual está siempre al alcance del hombre detectar —si vale el neologismo— el error.

Evoca, pues, Tiberghien, el desarrollo histórico de la Filosofía advirtiendo que en todos los casos se deben los adelantos a genios u hombres superiores, los cuales aparecen con tan absoluta seguridad que ello no puede menos de revelar una ley, siempre que determinada doctrina ha producido los frutos que de ella cabía esperar racionalmente. Así son Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Bacon, Descartes. Leibnitz y Kant.

Se advierte de doctrina en doctrina un progresar supeditado siempre a las mismas normas. Cada sistema filosófico, al desarrollarse, propende al dogmatismo; si en una primera fase contribuyó al adelanto de la conciencia humana, momento llega siempre en que viene a ser factor de estancamiento, amagando detener la marcha de la humanidad hacia una percepción más adecuada de la verdad absoluta. Asoma entonces, y va apoderándose de los ánimos, el escepticismo.

Éste, «forma negativa de la filosofía», resulta un motor importante del progreso filosófico, aunque no el único, ni siquiera el principal. De él desconfía mucho Tiberghien, y aun, como se verá, lo mira con malos ojos para la época contemporánea, procurando extirparlo de las conciencias; pues la misión de la Filosofía es descubrir de modo cada vez más completo la realidad última del mundo, no dudar y permanecer en la indecisión.

Siempre aparece, como dicho queda, un genio que, contradiciendo lo que la doctrina totalmente desarrollada afirmaba en son dogmático, la rectifica, y sobre todo formula la tesis opuesta. Otro amanecerá después, el cual, tomando pie de las flaquezas de este último sistema, caído a su vez en esterilizador dogmatismo, armonizará los dos, quizá menos propiamente hablando en una síntesis, que dejando subsistir, haciendo equilibrio, lo bueno y fecundo que llevaban los dos anteriores. Y así durante siglos.

¿Indefinidamente?

La respuesta sólo la sugiere Tiberghien, y resulta más bien

ambigua. Esta idea de una evolución dialéctica, claramente tomada de Hegel, se delinea con mucha menos claridad y precisión que en éste; el belga, más que a ella, presta atención al hecho de que en su realización median siempre *hombres provilegiados*, sin los cuales ni siquiera es concebible el progreso humano. La obra, en esta esfera del pensamiento, resulta inseparable del obrero.

Ahora bien: la aparición de estos genios tiene que ser providencial, dado que nada explica racionalmente su *indefectible* presencia en todos los casos en que la requieren los tiempos; es de razón que los suscite la fuerza suprema sin la que la inteligencia humana no encuentra explicación satisfactoria a nada de lo que le es dado presenciar en este mundo. Ellos, pues, los hombres superiores, atestiguan por su mera existencia la acción y los designios de Dios en lo creado. Así queda garantizado el carácter efectivo del progreso; así además es posible concebir algún límite, o por lo menos la llegada a un cambio en el proceso del desarrollo ideológico.

Descubriéndose cada vez un poco más la verdad, algún día aparecerá en su totalidad, y entonces quedará raído el escepticismo de entre los hombres, y por lo mismo definitivamente interrumpida la evolución dialéctica.

Si con paso seguro va así la filosofía sobreponiéndose a todas las contradicciones y dudas que llega a concebir la inteligencia, otro tanto tiene que suceder en el orden superior de la religión.

Más allá (en dignidad) de los grandes pensadores, están en medio de los hombres los «reveladores del orden absoluto», Zoroastro, Confucio, Buda, y, ocupando entre ellos lugar radicalmente preeminente, si no de distinta naturaleza, Cristo.

Cristo reveló a la humanidad verdades absolutas, quedando por lo mismo excluída, desde el punto de vista de los principios, la idea de un perfeccionamiento. Mas en la forma concreta que acertó a revestir la religión por él suscitada, sí cabe transformación, cabe progreso, como en todo lo humano.

Algo le falta y le ha faltado siempre al cristianismo, obligando, en propios términos, a superarlo. Por él, por la doctrina que se derivó inmediatamente de la enseñanza de Cristo, quedó planteado

el divorcio entre la razón y la fe; quizá no originariamente —porque según Tiberghien el cristiansmo de los primeros tiempos cifraba en sí todo el desarrollo filosófico de la antigüedad— mas en todo caso llegó a hacerse hecho consumado en los primeros siglos de nuestra era. Desde entonces, van llevando vida separada, y hasta oponiéndose, filosofía y religión.

Ésta sienta la doctrina de Dios como ser personal y transcendente al mundo; propende a dirigirse únicamente a la sensibilidad de los hombres, reputando inútil, cuando no peligroso para alcanzar la verdad suprema, el uso de la inteligencia. Aquélla, en cambio, procura determinar las relaciones existentes entre la esencia y la naturaleza divinas, y la esencia y la naturaleza del universo; en ella tiene su esfera de acción la inteligencia, mas ella sola, sin que en la actividad especulativa para nada entren en juego las fuerzas propias del sentimiento. Antes bien, deja a éste aparte y como que lo repele.

Pues bien: existiendo en la naturaleza del hombre a la vez inteligencia y sentimiento, no habrá doctrina, bien religiosa, bien metafísica, que satisfaga por completo a la humanidad, es decir, deje de suscitar la duda, mientras no estén igualmente interesados los dos aspectos a la vez antagónicos y complementarios con los que se define, literalmente, el ser humano. Es por tanto de razón que han de llegar a armonizarse filosofía y religión; así lo quiere también la ley de unidad en virtud de la cual el error o separación sólo puede tener carácter provisional y transitorio.

Así pues, la filosofía no alcanzará su pleno desarrollo mientras no conceda a la sensibilidad del hombre lo que le ha de tocar; y en cuanto a la religión, resultará ésta fundamentalmente deficiente hasta que satisfaga tanto a la inteligencia como lo viene haciendo a la sensibilidad.

Tales, pues, fueron los supuestos de Krause, quien partiendo de la certidumbre, a la vez, del carácter indefectible del progreso y del sentido en que tiene que realizarse éste, procuró armonizar filosofía y religión. Lo consiguió, una vez por todas. Por tanto, su sistema cierra un ciclo en el desarrollo de la especulación filosófica; más aún, con él dan la metafísica y la religión, juntamente, un paso importante hacia adelante, superior a aquel que se le

debió a Cristo en la única esfera religiosa. Finalmente, toda persona de rectas intenciones que llegue a enterarse del sistema de Krause quedará por lo mismo convencida. No sólo deja de ser legítima la duda, sino que resulta nociva, presuponiendo un más allá cuya posibilidad misma descarta la naturaleza de las cosas. Antes de Krause, el escepticismo tenía carácter benéfico, y aun necesario; desde que éste reveló la verdad absoluta del mundo, sólo cabe dar forma más completa o perfecta a la expresión del sistema; toda especulación que no arranque de sus principios viene a ser tiempo malgastado, no sólo para el pensador que en ella se ejercite, sino para la humanidad toda, pues sólo puede acarrear retraso y como estancamiento del necesario caminar de ésta hacia la luz.

En cuya perspectiva y ya en la introducción delinea Tiberghien el esquema general de la historia humana, siendo lo más íntimo e importante de ella la del pensamiento. Es de observar que aquí no hay deducción lógica, sino pura y simple afirmación.

Distínguense en la historia tres fases. Corresponde la primera a la edad de oro, en que «l'Humanité a existé dans une union plus intime avec un ordre supérieur des choses [...] ; l'humanité vivait dans l'innocence, dans le bonheur et pour ainsi dire dans le commerce familier avec l'auteur de son existence; c'est à cet âge d'unité et d'intuition, rappelé souvent dans la philosophie orientale, que se rapportent toutes les grandes productions, et toutes les opérations intellectuelles, telles que le langage, l'écriture, la numération, qui sont le postulat de la philosophie elle-même». (p. 9 y 10).

Perfectamente clara, pues, y no sólo expresada a título de hipótesis, aparece esta teoría de la edad de oro originaria. En aquella época de su vida gozó la humanidad de la ciencia absoluta —aunque sólo por intuición —, y, al mismo tiempo, conoció la felicidad, quedó libre del pecado, dado que espontáneamente se adhería al orden del universo. Y claro que tan categórica afirmación no deja de sorprender al lector; mas se expresa con tal serenidad Tiberghien, que parece superflua, a su ver, toda justificación, y no obstante conócese que le resultaría fácil aducir

en pro de este aserto cantidad de pruebas procedentes tanto de la reflexión pura como de la etnología, cosa además que realizó prolijamente en el *Essai sur la génération des connaissances humaines* que lleva igual fecha que la *Exposition.*

A la edad de unión sigue otra antitética de oposición y variedad. Sólo menciona el hecho en la introducción el filósofo belga, quizá por parecerle más obvio aún que el anterior. Evoca con todo brevemente las civilizaciones antiguas que nacieron sin justificación racional y en una forma siempre inconexa en los diferentes centros del antiguo mundo; cualquier observador superficial tiene la impresión de que se trata de una proliferación desordenada, anárquica incluso.

Mas a algo lleva este proceso, puesto que a esta segunda fase de diversificación seguirá la tercer edad, especie de regreso o retorno de la humanidad a su estado primitivo, mas ya no con intuición sólo de todas las verdades, sino con conocimiento reflexivo del orden eterno y providencial del universo, y libre adhesión a él.

Es de razón que venga la edad «où l'humanité parvienne à la conscience d'elle-même, vive dans une union nouvelle avec tous les ordres de choses, où par conséquent la moralité, la paix et le bonheur refleurissent sur la terre et s'élèvent même à une puissance supérieure en s'harmonisant avec la science, avec l'art et avec la religion».

Bien sentado esto, sitúa Tiberghien en esta perspectiva la época en que le ha tocado vivir. Tiempos son de transición, en que se viene acabando la segunda edad y esbozando la llegada de la tercera; mas el paso decisivo hacia la edad de armonía ya está dado, pues ha quedado revelada la verdad por Krause, toda la verdad, la verdad última.

«La conscience n'apparaît distinctement dans l'homme qu' après le développement opposé de toutes les facultés de sa nature, c'est à dire au moment où la variété de ses manifestations poursuit une direction simultanée et parallèle vers une nouvelle unité. La conscience est l'expression de ce retour vers une unité plus haute, vers l'harmonie. Nous avons donc le droit de dire que la doctrine de Krause qui s'est élevée à cette unité supérieure et

harmonique signale, dans l'ordre providentiel des choses, l'avènement du troisième âge de l'humanité.»

Nótese bien que para Tiberghien la aparición de Cristo en la tierra no señala cambio alguno, hito verdaderamente capital en la historia humana. Mucho más importante resulta Krause que el propio Jesús, a quien además le niega el belga, aquí de pasada, todo caráter divino. No se muerde la pluma para afirmar: «La conception de l'homme-dieu est un symbole».

Merecía la pena un examen atento de estas primeras páginas, dado que en ellas quedan expresadas y con excepcional nitidez todas las ideas claves del krausismo. Céntrica aparece en él la teoría de las edades de la humanidad, y tanto que cualquier exposición de esta metafísica que de ella prescinda o no la coloque en su debido lugar resultará inexacta.

Muy en cuenta debe tenerse también el principio, tan aparente en esta introducción, según el cual los datos de la experiencia pueden ayudar a comprobar las conclusiones de la teoría, mas para asentarla no valen. Si se advierte alguna contradicción o siquiera falta de concordancia entre los hechos y la teoría, primero que modificar ésta, se tiene que reputar defectuosa la observación. Dogmatismo es, por tanto, y bien tradicional. Ahora que Tiberghien, hombre de mucho ingenio y suma habilidad dialéctica, sabe presentarlo de tal forma que se tiene la impresión de que todo es necesario, u obvio, y como que cae de su peso en el sistema de Krause.

Este sistema se expone metódicamente a continuación. Más que como alguna construcción metafísica a la alemana, se presenta como un cartesianismo perfeccionado, o más bien renovado. El primer principio por el que se guía el reflexionar es que la razón lo puede penetrar y abarcar todo; si concibe el hombre alguna idea que se acepte sin ninguna reticencia o reserva por ella, esta idea es verdadera, es, por su definición misma, la verdad. ¿Mediará alguna diferencia entre esto y la idea clara y distinta de Descartes?

Krause quiso, pues, asentar una doctrina que, en todas sus partes y en cada una de ellas, siquiera fuese de menos momento en relación con el conjunto, determinase, por la virtud propia

de la evidencia, la aquiescencia y adhesión de cualquier hombre sinceramente dispuesto a recibir la luz. Para lo cual procuró determinar el principio absoluto e innegable del que se derivan todas las ideas y sin el cual nada se comprende del todo, principio tan verdaderamente último que para explicarse no obligue a acudir a algún otro, no pueda ser, por tanto, objeto de demostración y se imponga íbamos a decir por sólo la virtud de su densidad ontológica.

El hombre, pues se trata del principio del ser, lo lleva dentro de sí; luego, observándose con paciencia y método lo descubrirá infaliblemente. Así se da la famosa fase analítica tan característica del krausismo, especie de reelaboración, con aprovechamiento de las adquisiciones posteriores, de la construcción de Descartes.

Son muchos, y se enlazan lógicamente, los intermediarios desde la toma de conciencia de la intuición e idea del yo hasta el descubrimiento de Dios, en plena luz racional, como causa última y necesaria de cuanto puede ser objeto de conocimiento para la mente humana. Mas como en Descartes, es el punto de arranque el primer dato de conciencia incontrovertible, y sólo de Dios recibe, precisamente, su valor.

A la parte analítica o subjetiva (es decir, en definitiva, de introspección) sigue otra, objetiva, a la que Tiberghien llama sintética. La idea de Dios, ser perfecto, absoluto, verdaderamente infinito, se explora por decirlo así, destacándose todas sus exigencias o supuestos lógicos. De esta forma quedan asentadas las bases diamantinas que permiten, con paso seguro y descartada toda posibilidad de yerro, proceder a reconstruir todo el universo, todo lo cognoscible.

Todo cuanto pensamos racionalmente vale, o tiene existencia efectiva, en Dios, porque si pudiéramos negar algo respecto de Dios, Éste resultaría limitado dejando, por lo mismo, de ser Dios. Por el consiguiente, en Él son verdaderas aquellas proposiciones que tenemos por contradictorias y mutuamente incompatibles; Dios las armoniza. Ahora bien: la mente humana no puede menos de concebir lo infinito y lo finito, la necesidad y la libertad. Por Dios reciben existencia efectiva, o realidad, estos contrarios; y

así se da un dominio de la necesidad al que solemos apellidar Naturaleza , y otro en que impera la libertad, y es costumbre llamarlo Espíritu. Como atributos de Dios infinito son infinitos ambos, aunque sólo de manera relativa respecto de Dios que está por encima de ellos no de otro modo que la persona humana está por encima de sus facultades.

Mas Dios también da realidad a lo finito, y es de necesidad racional (por tanto, absoluta) que lo armonice infinitamente (pues es infinito bajo todos los respectos) con lo infinito. Así queda establecida la necesidad racional de la existencia del hombre, porque no se puede formar idea de la armonía entre la Naturaleza y el Espíritu como no sea en un ser en que ambos coexistan iguales, inseparables; ni cabe imaginar la armonía entre lo infinito y lo finito, sino bajo la forma de seres finitos o individuos, con limitaciones absolutas, los cuales vayan sucediéndose indefinidamente, porque en esta sucesión eterna consiste la infinitud. Como en cada individuo debe lo finito armonizarse con lo infinito, es todo hombre finito por su cuerpo e infinito (es decir absolutamente libre) por su espíritu.

A poco que se ahonde en la idea del hombre, lo primero que salta a la vista con la fuerza incontrastable que llevan en este sistema las evidencias es que resulta insensata la idea de un comienzo de la humanidad. Excluye toda noción temporal la necesidad racional con que se explica totalmente al hombre. Se desvanece, pues, el muy tradicional concepto de la creación; Dios crea constantemente el mundo, puesto que éste no puede existir sino por Él; mas no lo creó ex nihilo, como lo admitieron todos los pensadores cristianos, ni lleva camino suponer tan sólo un primer día del universo. «Siempre» lo ha habido, como «siempre» ha habido, y habrá, hombres.

El dogmatismo lógico es tirano implacable. Lleva a Tiberghien a negar a la muerte toda realidad efectiva, aunque desarrolla poco este aserto paradójico, quizá precisamente por muy decidido a acatar los decretos de la razón, pase lo que pase. El lector se ve precisado a completar el pensamiento esbozado, sin que ello le exija descomunales esfuerzos, porque jamás se desmiente la absoluta claridad con que el belga suele comunicar sus ideas.

La razón define al hombre como ser de unión, unión de Naturaleza y Espíritu. Resulta, por tanto, imposible admitir que llegue éste a desnaturalizarse, y no otra cosa vendría a ser la separación entre el alma y el cuerpo. Mas tampoco cabe imaginar aniquilación individual —de este hombre, subsistiendo sólo el inmortal individuo genérico, la humanidad — porque cada persona tiene en Dios su esencia, la cual, como Dios, es eterna. De consiguiente, la muerte resulta mera apariencia y no afecta más al cuerpo de lo que afecta al alma.

La definición del hombre entraña otra exigencia corolaria, y con ella se encara mucho más resueltamente el pensador belga. Resulta el hombre de dos principios, y no hay manera de concebir principios por decirlo así relativamente perfectibles o perfeccionándose. Luego en cada hombre, por ser tal, se dan perfectos Espíritu y Naturaleza; no importa nada la edad que tenga ni tampoco el momento de la historia humana en que le toque existir. No hay diferencia sustancial, ni en definitiva de clase alguna, entre el niño y el adulto, el primitivo de la edad de piedra y el hombre que se crió en el seno de la civilización más exquisita. La realidad del crecimiento no plantea problema mayor para Tiberghien, quien lo explica diciendo que, por una parte van pasando al acto unas potencialidades ya adquiridas al nacer, y por otra parte que espíritu y cuerpo, siempre perfectos hasta en el infante, deben ir avezándose el uno al otro y mejorando su unión. Pero ninguna duda cabe de que si amaneciese a este mundo ya adulto cada hombre, se le quitaría a Tiberghien no chico peso de encima.

La misma forma de raciocinar, haciendo siempre hincapié en los decretos de una razón exageradamente confiada en las propias fuerzas, se deja ver en la teoría de las edades de la humanidad, aunque la paternidad de ella no deba achacársela a Tiberghien, ni siquiera al propio Krause.

Exigencia racional incontrovertible es que de lo menos perfecto no puede proceder lo más perfecto; luego, la humanidad originaria (si es que vale el adjetivo en una perspectiva que excluye racionalmente la noción de comienzo) fue perfecta. De no, no habría forma de comprender el progreso; y la necesidad lógica de una

perfección prístina resulta tanto más apremiante cuanto que, merced a ella queda garantizado el carácter ineludible del perfeccionamiento humano.

La doctrina de las edades viene, en resumidas cuentas, a combinar o compaginar estos imperativos racionales con la observación que no deja lugar a dudas respecto de la generalización del primitivismo entre los hombres en algún momento de su historia. Sólo tiene papel subordinado respecto de la reflexión pura; a ésta y no a la observación le toca delinear y definir dogmáticamente, sin necesidad de pruebas, la trayectoria de la historia humana.

En esto consiste lo esencial de la *Exposición*. Obsérvese que estos principios generales conducen a una teoría de la evolución social que entraña una doctrina política coherente basada en el axioma, nada generalizado a mediados del siglo pasado, de la absoluta identidad e igualdad de todos los hombres. Ésta tiene carácter metafísico mas no efectivo, dado que de hombre a hombre se notan considerables diferencias de desarrollo. El objetivo y meta principal de la vida en sociedad es, pues, permitir a cada uno alcanzar el más alto grado posible de desenvolvimiento de sus facultades. No se dará nunca si las asociaciones naturales, familia, pueblo, etc. no se van perfeccionando, claro está que sin constituir estorbo las unas para las otras. Toda esta teoría política que, por falta de espacio, se contenta con esbozar Tiberghien, procede lógicamente del peculiar concepto del ser humano.

Muy de destacar es que, como el desarrollo ha de ser continuo, el progreso excluye radicalmente que se acuda a la fuerza, incluso para barrer la injusticia. El krausismo se opone a la revolución tanto como a un estéril conservadurismo, apareciendo para sus adeptos, en aquella segunda mitad del siglo XIX en que ya habían adquirido forma o acababan de incubarse las teorías revolucionarias modernas, como una doctrina de la convivencia entre los hombres, la más sensata de todas.

Y convencería en todo al lector la lógica fervorosa de Tiberghien si de cuando en vez no llegase éste a extralimitarse, resul-

tando de ello aseveraciones chuscas, que casi dan pie a la risa, como ésta en verdad no enteramente privativa, por aquellos años, del belga:

«L'humanité renferme à nouveau deux êtres caractérisés par les attributs opposés de l'Esprit et de la Nature: ce sont l'homme et la femme. Chez l'homme prédomine le caractère de la spontanéité; chez la femme le caractère de la totalité; ces caractères se montrent également dans la constitution physique et dans la constitution animique de l'homme et de la femme. Ainsi dans l'homme se manifestent les formes saillantes, aigües; dans la femme les formes arrondies, douces, moëlleuses. Ainsi encore, à l'homme sont particulièrement réservés les travaux intellectuels, la culture des sciences et leur application à la vie pratique; à la femme est réservée la vie plus intime et plus douce du sentiment, embellie par la culture des arts. Mais ces caractères ne s'excluent pas, ils s'expriment seulement d'une manière prédominante dans la double face de la vie humaine et de la vie universelle». (p. 66.)

Así es como enseña la oreja una especie de precipitación racionalista, un prurito de explicar definitivamente aun aquello que no se conoce sino a medias, nada concorde con el racionalismo a la moderna. El racionalismo de Krause es de otra calaña.

Sin embargo, y sin que la menor duda venga a entibiar jamás su fe en las fuerzas de la razón, a él se aferra Tiberghien. Era natural, en esta perspectiva, que el primer punto que eligiese desarrollar extensamente fuese el problema religioso. Esperó nada menos que trece años, al cabo de los cuales dio a luz *Etudes sur la religion,* texto al que resulta indispensable acudir siempre que se plantea el problema de las posibles relaciones entre la filosodía de Krause y el cristianismo.

Pocas novedades trae respecto de la *Exposition*; solamente el profesor de Bruselas desarrolla con método, y ateniéndose al orden ya determinado en el primer texto, todas las ideas referentes a lo religioso que sólo enunciaba en él.

Si algo se añade, de que apenas aparecía señal en 1844, es una crítica apasionada, despiadada, de la iglesia y del catolicismo.

Con ella inicia Tiberghien los *Estudios*, y bien mirado contra la iglesia va dirigido todo el libro.

Importa recalcar el que la censura no tiene carácter circunstancial; podía Tiberghien, al igual que numerosa cohorte de pensadores de la segunda mitad del siglo pasado, haber criticado a la Iglesia por infiel en la práctica a sus principios, en nombre, precisamente, de ellos. Mas elige punto de vista mucho más radical y por decirlo así teológico. La incompatibilidad entre el krausismo y lo que suele entenderse por catolicismo arranca de los principios mismos de ambas doctrinas; es, pues, de naturaleza.

El filósofo belga lleva su crítica por tres planos claramente distintos, aunque entre ellos se advierte una graduación en el sentido de creciente importancia ideológica. Considera al catolicismo primero en una perspectiva sociocultural; después en cuanto a la doctrina peculiar que lo distingue de las diferentes ramas del protestantismo; y últimamente en aquello que constituye su fundamento teológico, abarcando entonces a todo el cristianismo, en sentido lato.

3. *Filósofo anticristiano.* La primera y capital nota que le pone Tiberghien a la iglesia católica es el resultar incompatible con el progreso humano, en lo espiritual como en lo material. Representa algo así como la quintaesencia del monolitismo y del inmovilismo; en los países donde aún tiene fuerte arraigo, está trabada en lucha con todas las fuerzas de progreso, y si salen éstas vencedoras tiene que modificarse profundamente el catolicismo, haciéndose tolerante o abriéndose a la reforma. Si triunfa la iglesia, la civilización misma es la que se extingue.

«Le parallèle des populations catholiques et des populations protestantes, au point de vue de l'aisance n'est nullement en faveur de Rome, surtout aux jours de sa splendeur. Le contraste fut navrant pour la Belgique sous Philippe II; il l'est encore pour l'Irlande, pour l'Espagne, pour l'Italie, pour le Mexique: la misère s'accroît partout en proportion de la domination cléricale» (p. 13).

Y añadirá resueltamente Tiberghien en la página siguiente: «Le catholicisme est l'ennemi de la prospérité publique».

Así pues, el catolicismo, aquí pintado con los más negros colores, aparece como la exacta antítesis de la teoría de Krause, verdadera filosofía del progreso en todos los sentidos posibles.

Y de hecho, son antitéticas, incompatibles las dos doctrinas, a lo menos para quien adopta la visión un tanto caricaturesca del catolicismo que, sin duda para que resalten más los contrastes, propone Tiberghien. Todas las nociones que aun pretende imponer la iglesia romana, su concepto e imagen de Dios,

«un Dieu pur esprit, ennemi de la matière, chef invisible de l'Eglise, rival de Satan, jaloux de ses droits, dispensateur arbitraire du bien et du mal sur la terre»,

el que tiene de su magisterio, sosteniendo

«que Dieu a fait un pacte avec elle et s'est engagé à ratifier ses décisions, condamnant sans merci tous les êtres raisonnables qui, avant ou après la venue de Jésus, ont ignoré ou rejeté sa doctrine, et réservant ses grâces à ceux qui se soumettent absolument aux ordres des conciles et reçoivent les sacrements qu'ils ont institués...» (p. 13).

proceden de la edad media como todo en su doctrina, llevando aún el peculiar sello de aquellos tiempos de relativa barbarie. Todavía desprecia la iglesia al cuerpo, o más bien lo odia, no viendo en él sino

«une enveloppe qu'il faut voiler, amoindrir, mortifier pour glorifier Dieu».

No lleva en total la iglesia más objetivo que detener a toda costa la marcha hacia adelante de la humanidad, detenerla en el medioevo. Colectivamente y en la óptica del krausismo, así se define el más tremendo de todos los pecados. Sería, pues, el lema de Tiberghien el propio de Voltaire (y por cierto que no resulta casual la coincidencia): ¡Aplastemos a la infame!

Si no se desata en denuestos (aunque se le nota, en el estilo mismo, la indignación), cuida de establecer paralelos entre la doctrina católica y la suya; aquélla aparece muerta, sobre todo en la perspectiva del mundo contemporáneo; ésta, totalmente abierta al futuro y preñada de todas sus esperanzas.

El cuerpo es, para ella «compagnon et serviteur de l'âme,

temple de l'esprit où se reflètent toutes les forces et toutes les inclinations de l'homme».

Aun reputa la iglesia maldición el trabajo, induciendo así indirectamente a todo el que puede a eximirse de su ley; en cambio, en él ven los krausistas,

«non plus une malédiction, mais un devoir et un honneur. Le luxe n'est plus un vice, mais l'effervescence de la civilisation. Les jouissances de la vie ne sont plus un vol fait à Dieu, mais un bienfait du ciel accepté avec reconnaissance. La misère n'est plus une nécessité imposée à l'homme, mais un malheur à combattre par le travail, par le crédit, par le garantisme, par l'action combinée de toutes les forces sociales. La terre enfin n'est plus un camp pour les milices de Jésus, une tente pour les pèlerins qui montent au ciel, mais une demeure fixe et commode, un héritage qu'il faut administrer avec intelligence, améliorer et parer avec sollicitude pour les générations futures» (10).

En verdad que no puede darse enfoque más rastrero, ni aun más falso, del ascetismo cristiano. Tiberghien, siempre hábil pintor de espejismos a los que confiere el aspecto sano y limpio de la verdad y de la razón, se forja un catolicismo elementalísimo en vista de sus propias teorías, y así sale más rotundamente vencedora su escuela en el cotejo. Su dogmatismo mismo revela tenaz preocupación anticatólica, a la que explica en parte la crítica en el terreno propiamente teológico, donde a lo menos no se le puede tachar de oscuro o de falsificador de la verdadera doctrina.

Repele primero la noción misma de dogma, en nombre de su racionalismo; la razón, dice, tiene derecho para examinarlo y juzgarlo todo, y aun en ello consiste su deber sagrado. Luego la revelación, en el sentido en que la entienden todas las religiones cristianas tiene que rechazarse, pues en ella se advierten elementos que pertenecen a otro orden que el estrictamente racional. Si vale hablar de revelación, todo está en aquello que a todo hombre, cualquiera que sea la época o civilización en que vive, le dicta su razón cuando consigue ejercitarla rectamente y con plena libertad.

Luego, el dogma del pecado original se le antoja a Tiberghien

torcida noción de cuando era aun tosco el pensamiento de los hombres.

«La solidarité n'est pas la responsabilité. Nous sommes solidaires les uns des autres dans le bien et le mal, parce que nous appartenons à la même espèce et au même monde; mais personne n'est responsable de la faute de ses pères. Le péché ne se transmet pas, quoique ses conséquences nous atteignent» (p. 14).

Más aún, este dogma del pecado original resulta doctrina nociva, generadora de mal y de yerros; por tanto, es deber no sólo rechazarlo, sino luchar por desarraigarlo de las conciencias.

«Le mobile de l'Eglise n'est pas l'amour, qui ennoblit et purifie, mais la crainte, qui asservit et dégrade l'âme. Le péché originel et la prédestination étouffent la charité dans le coeur de l'homme et n'y laissent que la terreur. Bossuet l'avait bien compris: il fut approuvé par le pape; mais Fénelon est absout par la raison. Le grand ressort de l'Eglise est l'enfer éternel. Mais le spectre pâlit». (p. 14).

Por descontado está que Tiberghien saca de semejantes premisas todas las consecuencias que racionalmente pueden deducirse. En no habiendo pecado original, totalmente innecesaria viene a ser la redención, y por lo mismo carece de sentido hablar de un Salvador. Jesús no es el Cristo, sino un hombre superior deificado en época en que andaban aún los mortales muy lejos de percibir toda la verdad.

Por si no bastara esta crítica perentoria, no menos categóricamente condena Tiberghien el dogma trinitario, y en nombre de los mismos principios. Como sólo acepta un monoteísmo en el que Dios, aunque personal, está siempre por encima de toda determinación explícita, no admite que, como dice, se «individualice» a Dios, suponiendo siempre un Dios «individualizado» una familia de dioses. Y no otra cosa es, en su sentir, la Trinidad cristiana.

«La théorie des trois personnes divines remplissant des fonctions distinctes comme créateur, comme médiateur et comme inspirateur, n'a fait que fortifier cette tendance vers la détermination de Dieu. Des personnes différentes ne peuvent être pour la raison que différentes individualités, formant une famille

divine. La foi proteste, je le sais, et invoque le mystère, mais l'esprit veut comprendre et la doctrine des conciles ne laisse malheureusement d'autre issue à l'intelligence que le trithéísme» (71).

Y algunas páginas más adelante, como queriendo descartar toda posibilidad de equívoco, añade:

«La notion de la personnalité divine a été tantôt méconnue, tantôt niée par l'histoire. Le dogme de la Trinité la défigure, en la divinisant. Dieu n'est pas un ensemble de personnes, mais la personnalité infinie et absolue; il est unique dans tout ce qu'il est, dans sa personnalité comme dans son essence tout entière.» (83).

Y de esta forma, no solamente el catolicismo, sino también los protestantismos cuya teología también estriba en la Trinidad, y en la redención de la humanidad pecadora por Cristo, llevan la señal de un pasado muerto, y tienen que superarse; en lo venidero se extinguirán, conforme vaya la razón robusteciéndose y cobrando poder más universal.

No quiere decir esto que ha de desaparecer toda religión o actividad religiosa sobre la faz de la tierra, mas sólo quedará aquélla que dicte la razón. De manera harto poco diferente opinaban Robespierre y sus parciales en el período más exaltado de la revolución francesa. ¡Y hubo quien tuvo por novedades las teorías krausistas!

En cuanto a los destinos de la humanidad, confirma Tiberghien y aun esclarece la doctrina ya apuntada en la *Exposition*, sin modificarla un ápice. Están las tres edades, proclamándose por el filósofo con más dogmatismo si cabe que en su primera obra, la indisputable realidad de la de oro originaria. Con especial vigor da sentencia condenatoria en contra de las teorías según las cuales vivió primero la humanidad en el llamado estado «de naturaleza», diferenciándose poco entonces de los animales, y teniendo por religión la idolatría. El hombre, repite incansablemente, es imposible que proceda del animal, porque el principio de causalidad se opone a que ser alguno produzca o comunique más de lo que le fue deparado al nacer, aquello que consti-

tuye si vale la palabra su «caudal ontológico». No puede tener realidad alguna su causa en otra menos perfecta. Como el hombre se distingue esencialmente del animal, no sólo por su naturaleza espiritual, sino también por su organización física, hay entre ellos heterogeneidad radical, y de consiguiente yerra quien pretende emparentarlos bajo cualquier respecto. De pasada se anatematiza a Rousseau, el cual trastocó las perspectivas, pues en vez de adoptar un punto de vista filosófico, basando sus teorías en la naturaleza metafísica del hombre, quiso valerse de los datos de la historia, siempre relativos, y engañosos siempre para quien aspira a formar juicio absoluto.

El hombre originario, completo, perfecto en espíritu y cuerpo, fue monoteísta; todas las religiones inferiores llevan en sí rudimentos de otra incomparablemente más elevada, los cuales jamás de los jamases han de interpretarse como manifestaciones de un perfeccionamiento incipiente, sino como recuerdos de un culto, por racional, en todo coherente y perfecto. Y lo mismo pasa con todos los rudimentos de ciencia que va descubriendo la etnología en las sociedades primitivas:

«Les langues les plus anciennes, le sanscrit et le zend dans la famille indo-germanique, sont aussi les plus riches et les plus parfaites. Or, la culture de ces langues prouve de nouveau la culture spirituelle de l'humanité à son berceau. L'état initial des peuples est un état de civilisation. Tous les témoignages démentent la sauvagerie et l'idolâtrie des Adamites» (39).

Bien sentado este punto, surge un problema: ¿por qué perdió la humanidad aquel estado en que disfrutaba de la felicidad absoluta, y de la suprema ciencia que viene a ser condición y base de ésta? Según Tiberghien, a quien todo se le antoja llano siempre en el sistema de Krause, bien puede hablarse de una caída, y en este sentido refléjanse en el Génesis unos hechos históricos. La humanidad, al pasar de la primera a la segunda edad, se separó de Dios como el niño de su madre, en medio de angustias y dolores. Mas no resultó aquella tremenda crisis un castigo que Dios impusiera a los mortales, ni siquiera cabe considerarla como mengua para la humanidad. Señaló el principio de un proceso racionalmente necesario, en virtud del cual los hombres ha-

brán de desarrollar la plenitud de las virtualidades anejas a su naturaleza. Unión con Dios, ciencia, total bondad o moralidad con que se caracterizaba la primera edad dábanse en ésta de manera instintiva, es decir sin conciencia reflexiva ni libre elección. Libre es, por naturaleza, el hombre. Luego, era forzoso que fuera desenvolviéndose la humanidad con arreglo a las exigencias de su libertad, la cual no se concibe sin conocimiento reflexivo. La crisis por la que se vio el género humano arrojado a las ansias y tormentos de la segunda edad fue benéfica, señalando el comienzo de un proceso del que ha de salir la humanidad si no engrandecida, por decirlo así, gloriosa.

Inmenso error es, por esto mismo, creer que al perder el estado edénico vio el hombre alterada en algo su naturaleza:

«Croire que l'homme était primitivement destiné à l'immortalité sur le globe et que Dieu a dû renoncer à ce plan à cause d'Adam, c'est prendre pour un symbole la réalité et transporter les bases de la science dans la sphère de l'imagination». (41).

En la segunda edad, a costa de penosa mas sublime experiencia, van los hombres aprendiendo a conocer reflexivamente el universo, con todas sus leyes, y a conocerse a sí mismos. Van descubriendo a Dios, pues Dios en última instancia se revela siempre como la realidad única; y esta experiencia acarrea errores sin cuento, multitud de yerros, superados siempre mediante el auxilio de Dios, que nunca falta ni puede faltar. La marcha de la humanidad hacia la luz, la guía Dios incesantemente. Peca el hombre al tomar por verdad absoluta aquello que no lo es sino relativa, y al regular según estos inadecuados principios su obrar. Mas el mismo pecado aparece como un bien, pues en la práctica evidencia, por las indefectibles consecuencias que acarrea y de las que se hace consciente el hombre, algo más de la verdad suprema. Por lo cual y pese a las apariencias, el bien está siempre en lo más íntimo del mundo; bien pudiera Tiberghien decir con Leibnitz que este nuestro es el mejor de los mundos posibles, otra semejanza, y no casual, con la filosofía antikantiana.

En cuanto a la tercera edad cuya llegada resulta segura, dado que para el observador inteligente todo en la evolución de la

humanidad lleva hacia ella con matemática precisión, nada se añade por Tiberghien respecto de la *Exposition*. Ya tenía dicho cuanto podía entonces, puesto que el concepto del estado final de absoluta ciencia, de no menos absoluta bienaventuranza, y de jamás desmentida bondad, esa esperanza inmensa en los destinos humanos, era el verdadero supuesto del que arrancaba la especulación.

Por fin, en una obra centrada toda en lo religioso, no podía menos el filósofo de desarrollar e ilustrar más de lo que dejaba hecho en la *Exposition* el capital punto de los destinos individuales. Sentada quedaba la inmortalidad personal, sin que se viese solución clara al problema de lo que había de hacerse el cuerpo. Y aquí, en los *Estudios*, persiste la duda. Es verdad que cuestión más peliaguda no la puede haber. Así y todo, la doctrina de la vida ultraterrena se va destacando con trazo firme. Puesto que es cada individuo parcela de la divina esencia, tiene que desarrollar infinitamente las virtualidades de su naturaleza; luego es de razón que, después de su muerte, cada uno de nosotros siga perfeccionándose, en cuanto a saber, en cuanto a voluntad de obrar bien, como si aún gozara del sol terrestre. Y cogiéndole la muerte a cada hombre en un nivel diferente de perfección relativa, la vida de ultratumba tiene que resultar más o menos trabajosa según las personas, a lo menos en los principios. De esta manera se introduce algo que no carece de parecido con la noción del purgatorio, si bien queda totalmente descartada la del infierno, pues enseña la razón que Dios no condena a ningún hombre, y a todos asegura la infinitamente perfectible unión con Él.

4. *Juicio de la doctrina de Tiberghien. ¿Hubo en ella evolución?* Ya se echa de ver hasta qué punto esta doctrina, tan clara como perentoria, se opone a cuanto puede llamarse, legítimamente, cristianismo. Su coherencia, deslumbradora a primera vista (y a primera lectura de las obras de Tiberghien), mal resiste un examen algo crítico. Se proclama racionalismo, mas ciega materialmente a sus adeptos la fe candorosa en las fuerzas de la razón, y por poco que les parezca bien deducida alguna idea, ponen todo su empeño en sustentarla, despreciando la realidad cuando no se

amolda a lo que ellos reputan imperativos conceptuales. Lo peor es que por tal camino pretenden, sin suficiente examen y estudio —¡y eso que se reputó religión de la ciencia el krausismo!— enunciar la última palabra de todo, elevar al hombre hasta el punto en que ve con luz total todo lo que es en su absoluta verdad.

Largos años anduvo Tiberghien enseñando esta filosofía y no pudo por menos de ir pensándola, descubriendo así sus radicales deficiencias. Mas no valen razonamientos o evidencia para quien lleva la fe arraigada en lo más íntimo de su ser. Por minuciosamente que se haga un examen de las obras del belga que vieron la luz posteriormente a los *Estudios*, no revela atenuación alguna del dogmatismo de los primeros tiempos.

Buen ejemplo nos proporciona *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique* que es de 1868. Tiberghien ya desde las primeras páginas vuelve a exponer su tan amada teoría de la edad de oro originaria, añadiendo incluso una noción que, si ya se expresaba en los *Estudios*, no tenía en ellos, quizá, carácter tan rotundo. No solamente existe una infinidad de mundos habitados semejantes a este nuestro, sino que también hay criaturas exclusivamente espirituales que se suelen denominar ángeles inferiores al hombre (punto de gran transcendencia como veremos), dado que la naturaleza de ellas queda reducida a uno solo de los atributos divinos.

«Les hommes dans l'Eden vivaient intimement liés à Dieu et à la Nature, *aux esprits* [1], et n'avaient pas encore claire conscience d'eux-mêmes. Ils sommeillaient en Dieu et se trouvaient peut-être, grâce aux puissantes énergies de la nature et à la souplesse de leur propre organisation, dans un état d'hyperesthésie, voisin de la clairvoyance magnétique. Ils obéissaient instinctivement aux tendances de leur nature sensible et rationnelle, faisaient le bien, voyaient le vrai, sentaient le beau, pratiquaient la justice, vivaient en paix avec eux, avec l'innocence et la naïveté de l'enfance. Ils étaient heureux sous la protection de la providence» (414).

En rigor, evocando la tercer edad, no parece el filósofo tan seguro en 1868 de que ya ha llegado, como once años antes; bien

[1] El subrayado es nuestro.

claro está que no pone en duda el final e ineludible retorno de los hombres al estado edénico, aun realzados éstos en dignidad y perfección efectiva (ya que no teórica). Ahora precisa aun su concepto de la segunda edad, la cual se divide en tres períodos (paralelamente a la evolución de cada ser humano; esta noción no se destacaba con tanta nitidez en los *Estudios,* aunque ya nos decía Tiberghien que según Krause el desarrollo de la humanidad, ser genérico, reproduce fielmente la evolución de cada individuo), o sea, infancia —la antigüedad, oriental y grecorromana—, adolescencia (para el Occidente, desde Jesús hasta el Renacimiento), juventud (aquella que solemos llamar época moderna), el cual período, según confiesa ahora nuestro metafísico,

«ne doit pas se terminer avant quelques siècles.»

Si es de bulto esta novedad, no se descubre ninguna más, fuera de una precisión que conviene tener muy en cuenta, acerca de quiénes son ahora los hombres superiores. Son los masones en sus logias, núcleos en todos los países del Occidente europeo de un partido «libéral et progressif» al que se opone, en implacable pelea, otro conservador y reaccionario,

«organisé avec d'immenses ressources morales et matérielles par la compagnie de Jésus» (428).

Como se ve, aunque seguidor de una metafísica que se tenía a sí misma por independiente de toda influencia de tiempo o lugar, muy hombre de su época era nuestro belga.

Se sabía además latino por su temperamento y cultura; al ver cómo desbarataban los prusianos el ejército francés en 1870, pensó que se evidenciaba la degeneración de las naciones latinas, las cuales quedarían en lastimosa postración en tanto que no diesen acogida a una doctrina nueva, verdaderamente orientada hacia el porvenir, superando así los gérmenes de muerte aún presentes en ellas con el todavía poderoso catolicismo. Desde luego que esta panacea ideológica era el krausismo. Con miras especialmente a difundirlo en Francia, dio a luz Tiberghien en 1872 *Les commandements de l'humanité,* traducción, con abundante glosa y justificaciones, de la obrita de Krause.

Hombre de recto corazón fue el profesor de Bruselas, y como nadie decidido a sacrificarse a sí mismo si el culto a la diosa humanidad así lo requería; mas ¡qué dogmatismo más empedernido el suyo! Lo que no hubiera abdicado, incluso en servicio de la colectividad humana, hubiera sido su fe en la infalible razón. Por los momentos en que redactaba los *Estudios sobre religión* iba Darwin dando forma al evolucionismo; *El origen de las especies* salió a luz en 1859, sólo dos años después de los *Estudios*. El transformismo, si se aceptaba en su principio, echaba por tierra toda la construcción de Krause y Tiberghien, falta ya de sus bases axiomáticas. Bien se percató de ello el belga, mas aquello no le quitó la serenidad. En los descubrimientos de la paleontología sólo vio error, o a lo más prueba de que el hombre es mucho más antiguo de lo que afirma la Biblia. Lo dice terminantemente en la «Introducción», valiéndose para rebatir a los evolucionistas de su característico recurso, el de la lógica pura —bien podría decirse formal—:

«Les sauvages d'aujourd'hui sont le débris des peuples dégénérés ou en tout cas tombés dans la barbarie, en particulier à cause de leur isolement du reste de l'humanité.

Maintenant, si la sauvagerie est un état de dégénérescence ou de stationarisme, comment pourrait-elle alors être le point initial du développement de l'humanité? Si nos premiers pères étaient das sauvages, d'où proviendrait la haute civilisation de l'antique Orient, attestée par les mouvements littéraires et artistiques de l'Inde, de la Perse, de l'Assyrie, de l'Egypte, contemporaine peut-être des premières races qui vinrent se perdre en Europe?» (417-418).

En última instancia aparece el racionalismo a lo Tiberghien —cuya ortodoxia respecto de Krause no hay derecho a poner en tela de juicio— como última palabra, a finales del siglo pasado, de bien antigua tradición. Del cartesianismo o, en general, de los sistemas que, más o menos lejanamente, brotaron de la crítica de Cartesio, tendrá algunos aspectos formales, el método según el que se encadenan y sobre todo se exponen las ideas. Mas el dogmatismo rígido, verdaderamente imprudente, consecuencia del axioma según el que le es dado a la razón independizarse

a muy poca costa de toda influencia extraña, y luego, alcanzar la verdad intemporal y última, no puede menos de recordar el escolasticismo decadente, el de aquellos buenos padres que anatematizaban por falsa la experiencia, siempre que aparecía reñida con sus conclusiones. Este es, en verdad, el sino de todo racionalismo doctrinario, y el propio Hegel, al querer disertar abstractamente de astronomía, bien lo hubo de ver. No obstante, tanto resuelve sin mirar en torno suyo el krausismo, y con tan soberano y básico menosprecio por la realidad concreta, que si racionalismo es, aparece como simétrico, con signo laicista, de la Filosofía contra la que más se encarnizó.

III. La masonería especulativa

1. *Lessing y la «Educación del género humano». Tiberghien otra vez.* Con todo, es costumbre colocar al krausismo entre las filosofías que produjo la reacción contra el criticismo kantiano. Algo de esto habrá, mas no en cuanto al fondo del sistema, a lo más importante. Todo aquello que hace a la historia de la humanidad, las tres edades, la incesante intervención de Dios, el cual guía e instruye constantemente a los mortales, y hasta la total supervivencia individual, ya se había formulado por Lessing, antes de que viese la luz la primera de las grandes obras del filósofo de Koenigsberg, *La crítica de la razón pura.* Murió Lessing precisamente en 1781, estando aún en prensa este texto fundamental.

No otro objetivo que Krause llevaba Lessing al redactar *La educación del género humano,* puesto que quería realizar la síntesis o conciliación entre la religión y la filosofía, separadas de hecho desde el advenimiento del cristianismo. Guiaba a Lessing además la radical certeza de que la razón humana lo puede abarcar y penetrar todo, siendo por definición racional cuanto es propuesto a la conciencia de los hombres. No rechazaba el cristianismo, negando contra los materialistas del s. XVIII que el sentimiento religioso sólo fuese supervivencia de la conciencia medioeval, condenada a desaparecer por el ineludible desarrollo

de la razón. Al revés, era a su ver exigencia o ley de la naturaleza humana la actividad religiosa.

Mas a otra ley, según él, está supeditado el género humano; y es la del progreso. Rige ella cuanto es del hombre, su naturaleza, sus facultades, y por ende sus sentimientos y sus mismas concepciones religiosas. En atención a lo cual pueden distinguirse tres fases, o edades, en la evolución de la humanidad.

Ésta, en una primera fase, vive en medio de las tinieblas, desconociendo tanto sus orígenes como cuál ha de ser su destino. Entonces, es politeísta. Con Moisés y los profetas, aunque sin salir de la primera edad, realiza capital progreso, elevándose hasta el monoteísmo. Así empieza también la Revelación propiamente dicha, exactamente adaptada al estado de la conciencia humana en el momento en que la suscita Dios.

Ley también es esta. Cuida Dios de no entregar a las inteligencias ninguna noción que ellas resultarían incapaces de entender. Se valdrá de misterios, o dogmas, pero que sólo tienen carácter de tales hasta determinado momento de la evolución de las conciencias; tiempo siempre ha de llegar en que se entiendan los presuntos misterios, porque no sólo la razón, sino la misma revelación se va perfeccionando, como todo.

La segunda edad se abre con Cristo. En el momento en que aparece Jesús, ya tiene la humanidad agotado todo el caudal de nociones, y todos los beneficios morales que le trajera el Antiguo Testamento. Luego, Jesús llega en el preciso momento en que necesitaba nuevas y más perfectas luces el género humano. El Antiguo Testamento sólo sugería la inmortalidad del alma, e iba haciéndoseles a los hombres exigencia dolorosa el verla confirmada. Esta es, pues, la primera adquisición que debe la humanidad a Cristo. Jesús además destaca todos los principios sólo latentes en la religión hebraica, elevándolos hasta la categoría de normas prácticas de la vida humana. Finalmente, con Cristo y desde Él pierden los hombres su antiguo afán de premios terrestres, cifrando toda su esperanza ya no en esta vida, sino en la futura.

Como con Cristo progresa la revelación mucho más rápidamente que la razón, a su paso por la tierra enunció Éste verdades que la inteligencia debía acatar sin intentar comprenderlas, pues

para ello aún no era capaz. Son dogmas. Mas día vendrá en que no quede en ellos ninguna oscuridad, y el deber del cristiano no es admitirlos pasiva y perezosamente, sino dar comienzo ya al esfuerzo que llevará a desechar en ellos hasta el último rastro de oscuridad, o, dicho en otros términos, a participar conscientemente en el movimiento que lleva a la humanidad a más completo desarrollo de sus facultades y nociones.

Y merced a este esfuerzo indispensable, y por el intermediario del cristianismo, el cual sólo corresponde a una fase, ha de hacerse efectiva la tercer edad humana, era de síntesis en la que quedarán del todo identificadas la revelación y la razón. Tendrá por tanto el hombre total conocimiento o ciencia de sus destinos y del universo; y habiendo desaparecido todas las oposiciones que aún caracterizaban la segunda edad, el hombre regulará sin esfuerzo su actividad con su pensamiento; concebir, imaginar, querer, obrar, serán en la realidad, términos sinónimos. Reinará en la tierra, propiamente hablando, un estado edénico.

Cabe añadir, para que resulte completo el cuadro, y aparezca esta doctrina como es realmente, el verdadero tronco del que brotó el krausismo, que Lessing situaba en la segunda mitad del siglo XVIII la aurora de los tiempos nuevos, dado que en ella había llegado a formularse esta teoría sintética de la historia humana.

No obstante, jamás creyó posible determinar con precisión el momento en que se llevarían a efecto las promesas de la tercer edad, y por motivos procedentes de los mismos principios en que descansaba su teoría. Dios, dice, instruye incesantemente al hombre, quedando por lo mismo fuera de duda el carácter indefectible del progreso y de su meta última, la edad de oro en la tierra. Pero jamás constriñe Dios al hombre, el cual, por libre, puede rechazar la iluminación, e incluso caminar cara al pasado, en dirección a la barbarie originaria. No se perderá por ello la humanidad, y después de fase histórica encontrada con sus destinos, reanudará la marcha hacia el verdadero progreso.

Porque Dios no solamente instruye a los hombres —educador del género humano le llama Lessing—, sino que jamás deja de proporcionarles los medios que les permiten sobreponerse al error y la ignorancia. Desempeñan desde este punto de vista papel emi-

nente los hombres superiores a los que Dios suscita siempre, los cuales van revelando a la humanidad, en cada momento de su existencia, la verdad exactamente adecuada al estado de las conciencias. Ellos vienen a ser, en todos los casos, el principal motor del progreso.

Y, dice Lessing, estos hombres superiores, verdadera levadura en la masa de las conciencias, son los masones, no sólo contemporáneos suyos, sino de todas las épocas, figurando entre ellos los grandes reveladores de la verdad trascendental, los profetas, los evangelistas, y hasta el propio Cristo.

Los masones del siglo XVIII representan, según Lessing, la élite humana contemporánea suya. Su primordial cualidad es una lucidez superior a la del mayor número; saben de los orígenes de la humanidad, de su necesaria ley de progreso, del estado último que ha de ser objetivo y premio de sus desvelos. Viven en unión tanto más estrecha cuanto que ella estriba en todo aquello que los hermanos tienen en común, aquello que resulta idéntico de hermano a hermano. La vida social desarrolla gérmenes de separación, mas los masones han conseguido aniquilarlos totalmente en sus conciencias, pues habiendo reconocido la vanidad de los intereses individuales, ya se han puesto en alma y cuerpo al servicio de la humanidad, y alzado, merced a su superior lucidez, hasta ese plan de perfección humana en que el acto moral deja de suponer esfuerzo.

Poco va de Lessing a Tiberghien y los krausistas españoles, hasta tal punto que huelga poner de realce las coincidencias. Un estudio menos somero de *La Educación* revela aún más similitudes, y hasta podría ser parte a esclarecer los pocos puntos oscuros que, más sin duda a sabiendas que involuntariamente, dejó Tiberghien en sus teorías. V. gr., firmemente cree Lessing en la inmortalidad del hombre, rechaza la condenación eterna por inaceptable para la razón, y opta por la reencarnación indefinida de las almas, suponiendo cada resurrección, o resucitación a este mundo un progreso en lo intelectual como en lo moral. Si lo propio dijese Tiberghien, mucho más coherente resultaría su doctrina de los destinos individuales. En todo caso, pues, sigue a Lessing, aunque no lo evoca entre los filósofos cuyos siste-

mas constituyen hitos en la historia del pensamiento humano, armonizándolos Krause a todos en su construcción. ¿No se omitiría precisamente por ser Lessing muy hombre del siglo de las luces, algo anterior a la edad áurea de la filosofía germánica y patriarca, además, de la masonería?

Dicho lo cual, cabe reconocer que se advierten diferencias de bulto entre la teoría tiberghiana de la historia humana y la de Lessing.

Éste cree en la edad de oro, mas como meta última y lejanísima del progreso; a su ver la humanidad originaria vivía inconsciente y sumida en grosero politeísmo, no siendo la marcha hacia adelante del género humano sino un constante alejarse del estado de primitivismo. Si la historia consta de tres fases fundamentales, resultan muy distintas las que concibe Tiberghien a las que distingue Lessing. Se conoce que el belga introduce el desarrollo dialéctico a lo Hegel, con la unidad como tesis, la variedad y la oposición como antítesis, y la armonía como síntesis. En ello, haciéndose por tanto más racionalista queLessing, acata totalmente la enseñanza de Krause.

Lo de la edad de oro primitiva, con tanta fuerza de convicción proclamada por Tiberghien, y la semejanza o paralelismo total existente entre el desarrollo del hombre y el de la humanidad, más privativo de Salmerón (y de Krause además), traen a la memoria, más que a Lessing, a su casi antagonista Herder.

Éste sí que, poniendo tanto interés como aquél en el desenvolvimiento de la colectividad humana, explica su constante evolucionar parangonándolo con el del hombre. Ahora que para él, el sentido de la marcha resulta inverso al que vislumbra Lessing, pues en vez de progresar hacia más conciencia de sí misma, más perfección, piensa Herder que, como nosotros todos, camina invenciblemente la humanidad hacia la decrepitud y la muerte. Algunas de las ideas de Herder recoge el krausismo, mas en su médula o espíritu resulta opuesto a él.

Queda, en todo caso patente, que el krausismo debió mucho a la masonería del siglo XVIII, y a partir de la *Introducción,* no lo recató Tiberghien. Los biógrafos de Krause suelen poner de realce el que éste, habiéndose metido a masón —en Munich—,

pronto se enemistó con aquéllos que se decían hermanos, viéndose blanco de despiadados ataques por parte de la logias durante lo que le quedó de vida. Mas por aquellos años (principios del siglo pasado) habían evolucionado las logias de Baviera hacia un extremismo revolucionario a lo francés, y parece probable que el principal motivo de disgusto por el que se apartó de ellas Krause fue lo mucho que preciaba la armonía y la paz en la colectividad humana. Ni con mucho quiere esto decir que nada tomó de la filosofía masónica (que siempre la ha habido, y muy antes de que anduviera por Munich el metafísico), o masonería especulativa.

Más seguro resulta esto aún para Tiberghien, masón confeso y convicto. Y nada en su sistema nos lo confirma tanto, quizá, como su doctrina de la edad de oro originaria, muy anterior a Krause y difundidísima entre los masones desde antes de la revolución francesa.

Con Krause y los krausistas perviven unas tendencias importantes de la Europa de las luces, y, pese a las apariencias, en algunos aspectos no muy bien avenida con aquello que los modernos solemos apellidar racionalismo.

2. *El Gran Cofto.* La segunda mitad del siglo XVIII fue la edad de oro de la masonería, no sólo en el Occidente europeo, sino también en el centro y el este. Debió de cundir por doquier la filosofía lessingiana, en aquellas asociaciones de notabilidades en que el señor, el obispo, el golilla y el negociante se codeaban casi a diario, regodeándose en la certidumbre de su fraternidad. Desde los confines del imperio de Catalina II de Rusia hasta los dominios de Carlos III de España hubo logias, contribuyendo sin duda alguna su omnímoda existencia a forjar aquella semejanza de las élites que viene a constituir el distintivo de aquel período.

La masonería de entonces era en primer lugar una filosofía y sobre todo una teoría del hombre, la cual constituyó la armazón —si vale la palabra— ideológica de la beneficencia, tan de moda hasta la revolución francesa. Descansaba el ideario masónico en unos principios que se han venido perpetuando hasta hoy, el primero de los cuales es el axioma según el cual existe una analogía absoluta entre el universo «mundo grande» o macro-

cosmos, y el «mundo pequeño» o microcosmos, el ser humano. Éste debe considerarse siempre como espejo o resumen de todo lo creado. Hombre y universo reproducen en escala diferente, mas con perfecta fidelidad, el plan cósmico, y entre uno y otro se evidencian unas correspondencias perfectas, a la vez en lo material y en lo espiritual. No hay derecho, ni posibilidad siquiera, de abstraer uno de estos planes, porque constituyen por así decirlo, las dos caras de una realidad única, no pudiendo concebirse la existencia de uno de estos atributos con independencia de la del otro.

Esta doctrina dicen los propios masones que se remonta mucho más allá del siglo XVIII, y si será esto verdad, ellos se lo sabrán [1]. En todo caso al difundirse, mediada ya aquella centuria, debió de aparecer como deslumbradora novedad, y dio pie a los más arriesgados y peregrinos esoterismos. Recogiendo nociones procedentes de la kábala hebraica y del ocultismo de los alquimistas (algunos de cuyos símbolos o fórmulas ha conservado la masonería moderna), logias hubo, y no pocas, cuyos socios se dedicaron a practicar las artes mágicas no de otro modo que los brujos de la edad media, ahora que con más laudables intenciones (puesto que uno de sus objetivos principales era la mejora inmediata de la situación o condición de sus semejantes), dándoles además una explicación o justificación racional.

Ahora bien: siempre que ha quedado rastro indiscutible de aquellas construcciones —insistimos, racionalistas— resulta ser la base de ellas la afirmación de una edad de oro originaria, en que gozó el hombre entonces perfecto, de toda ciencia y de plena felicidad; los adeptos, por medio de una iniciación más o menos trabajosa y tremebunda, conseguían —según creían— restituirse a aquel estado. Entonces, disfrutando de la ciencia total del uni-

---

[1] Las tradiciones masónicas más difundidas dan por fundadores de la secta a los constructores del templo de Salomón, y señaladamente al maestro de obras Hiram, asesinado en condiciones que no dejan de recordar la muerte de Abel. En la «cámara de reflexión» de las más de las logias, un esqueleto suele recordar el cadáver de Hiram. Los monjes templarios de la edad media habrían recogido los secretos de las antiguas corporaciones o gremios de alarifes, y después de la extinción de la orden decretada, en 1312 por el papa Clemente V, los hermanos, dispersándose por toda la cristiandad, habrían ido creando las primeras logias, asociaciones, como se comprende, obligadas a rodearse de riguroso misterio.

verso, eran ya en este mundo totalmente bienaventurados, y capaces de obrar milagros.

Aunque tradicionalmente se suele relacionar a la masonería con Inglaterra y aun con Escocia, fue Francia foco de primerísima magnitud. Ya antes de 1750 había creado en Lyon uno de los patriarcas de aquellas sociedades secretas, Martínez de Pasqualis (1727-1774) [1] la orden de los «Elegidos Cohen», en la cual se pretendía asegurar a los adeptos el contacto directo con «seres del mundo divino» (o sea ángeles) y decían los estatutos de la logia, que «este contacto ha de ser el preámbulo para la reintegración completa del ser humano en su estado anterior a la caída adánica».

Es, pues, fama que Martínez de Pasqualis hacía aparecer

---

[1] Menéndez Pelayo, claro está, conoció la existencia y aun la doctrina de Martínez de Pasqualis, a quien llamó Martínez Pascual.

En el cap. IV del libro VI de *Los Heterodoxos—Tres heterodoxos españoles en la Francia revolucionaria—* presenta las lucubraciones de Saint Martin y de su maestro *Martínez Pascual* o *Martínez* de Pasqualis, basándose solamente en la obra principal de éste, *Tratado de la reintegración de los seres en primeras propiedades, virtudes y potencias espirituales y divinas,* mas sin relacionarlas para nada con las doctrinas difundidas en la España de su época, a pesar de que bien vio la importancia del estado de perfección de Adán, símbolo de la humanidad primitiva.

Evocando después la influencia de Martínez Pascual a propósito especialmente del abate Fournié, alude al famoso tema de la «Reintegración», mas sin echar de ver cómo de esto mismo trataba la tesis de don Nicolás. Es interesante la conclusión que pone a esta primera parte del cap. IV:

«Necesaria era toda la espantosa anarquía y desorganización del siglo XVIII, en que el materialismo había borrado todos los linderos del mundo inmaterial y terrestre, sin calmar por eso la ardiente e innata aspiración a lo suprasensible que hierve en el fondo del alma humana, para que un dogmatismo como el de Martínez Pascual, parodia inepta del Antiguo y Nuevo Testamento, mezclada con los sueños de vieja de los antiguos rabinos, y con escamoteos y prestidigitaciones de charlatán de callejuela, lograra ese dominio y esa resonancia, y arrastrase detrás de sí tan claros entendimientos, como el del autor de *L'homme de désir*, en quien había muchas de las cualidades nativas de un egregio filósofo cristiano». Ed. Nal 1956. P. 429.

El autor de *L'homme de désir* es Saint Martin. No carece de interés el comparar estas líneas con lo de las «inteligencias miserablemente asesinadas por el krausismo», en que el mismo tipo de indignación estremece la frase de don Marcelino, al recordar éste, a finales de *Los Heterodoxos*, al excontendiente y luego amigo suyo Manuel de la Revilla.

Nótese también que Cazotte, famoso vidente francés de la segunda mitad del siglo XVIII a quien hace Menéndez Pelayo, en el texto arriba aludido y citado, discípulo de Saint Martin, fue reivindicado como compañero suyo, hasta este nuestro siglo, por los herederos espirituales de ese Cagliostro de quien a continuación hablamos.

ángeles, comunicándoles esta portentosísima facultad a aquéllos a quienes confería la iniciación. Lo cual no era óbice para que los hermanos practicasen la oración, la meditación, y sobre todo las obras de caridad, antes bien a ello les alentaba poderosamente. Pero el caso más representativo nos lo proporciona uno de aquellos caballeros de industria, internacionales como los produjo en abundancia la segunda mitad del siglo XVIII, grandísimo embustero y estafador según los más de los historiadores, genio, incluso santo, en opinión de sus discípulos, que aún los tenía en Francia en los primeros decenios de nuestro siglo.

Quien considere desapasionadamente la historia de aquel que se hacía llamar conde de Cagliostro tendrá a éste por uno de los hombres que mejor supieron aprovechar, en beneficio suyo, el casi universal candor que contrabalanceó el tan decantado escepticismo del siglo de las luces. Una aureola de misterio aún rodea a esta figura, porque si bien los investigadores han venido poniendo en claro la biografía de cierto siciliano con quien identifican al conde de Cagliostro, nunca ha dejado de haber quien sustentase que ellos equivocan las personas, sin por otra parte traer datos convincentes o solución que valga. Ya veremos que las hubo peregrinísimas.

En todo caso sus fervorosos discípulos, ansiosos por vindicar la memoria del gran hombre, nada han dejado ignorar de sus teorías. Todavía en 1912 cierto doctor Lalande, masón francés de alguna nombradía y hombre no carente de ingenio, dio a luz, bajo el seudónimo de Marc Haven, un libro verdaderamente pasmoso titulado *Le maître inconnu Cagliostro: Etude historique et critique sur la haute magie* (París, Dorbon aîné; otra edición debió de publicarse en 1928). En él, lavando la biografía y por tanto la memoria de aquel mago de las imputaciones tradicionales, expone con absoluta serenidad el ideario de éste, reputando muy puesto en razón aquello que al lector moderno no puede menos de antojársele desbarro de manicomio.

De Cagliostro nos queda también un ritual masónico, o copias de él, al menos, merced al cual queda desvanecida toda incertidumbre respecto de su pensamiento.

La primera mención conocida de Cagliostro le sitúa en Londres, en 1776, aunque nada digno de recordarse señaló aquel su primer paso por la capital inglesa. Mas en 1771, hétele ya en San Petersburgo, recibido con los brazos abiertos en las logias entonces de reciente creación (aunque ninguna vio el ser a impulso suyo) y, en virtud de misteriosas influencias, entronizado en ellas archipámpano o cosa tal al cabo de brevísimo tiempo. Sin que se sepa por qué, se trasladó a Riga, donde empezó verdaderamente, dicen, a realizar milagros. Valiéndose de un niño inocente a quien le ponía el nada feliz sobrenombre de «pupila» o «paloma», revelaba a la concurrencia masónica lo que iba pasando muy lejos del recinto en que todos estaban, en ocasiones el porvenir, y casos había en que la paloma se encontraba en presencia de ángeles de tan cariñoso temple que la venían a besar.

En el invierno de 1779, pasó Cagliostro a Estrasburgo. Ya por aquel entonces añadía a sus bien extrañas artes la alquimia, siendo fama que fabricaba oro, y aun piedras preciosas. Debíase a ello, en opinión de muchos — y buen cuidado se tomaba de no desmentirlos el mago— el aparatoso lujo de que ya se le veía rodeado. Pronto trabó conocimiento y aun amistad con el Cardenal-Príncipe de Rohan, gran señor de sangre regia que tenía su palacio en la capital de Alsacia, y aun era en ella el amo. Crédulo era el cardenal, y sin duda habilidosísimo Cagliostro. Ello es que éste deslumbró materialmente al poco recogido prelado, quien llegó a fiar de él lo más secreto de sus pensamientos, y hasta abdicar en él toda voluntad propia; documentos enteramente fehacientes hay para demostrar que el cardenal de Rohan tuvo por tan seguro como artículo de fe el que Cagliostro fabricaba oro y aun diamantes.

Sin perder la valía del prócer, no permaneció el taumaturgo en Alsacia; visitando las logias masónicas donde en honor suyo se organizaban funciones de júbilo —tanto era el predicamento que había adquirido— y exornando su persona con el incomprensible título de «Gran Cofto», que les sonaría a cosa sublime a los oídos de los hermanos, llegó en 1783 a dar con su cuerpo en Burdeos, y en octubre de 1784 en Lyon.

Entonces se sitúa el episodio para nosotros más interesante

de su vida. Encontrando sin duda ambiente más propicio que en otro sitio alguno en la ciudad del Ródano, allí creó una masonería original a la que reputó «egipcia», y redactó con miras a ello un ritual en que se expresa su ideario (aunque no falta quien pretenda que se lo trajo de Inglaterra, no poniendo en él maldita la cosa suya).

La «respetable logia de la Sabiduría Triunfante, logia madre de la alta masonería egipcia para el Oriente y el Occidente» prolongaba, no con grandes novedades, la ya antigua sociedad de los Caballeros Cohen. Contó con un discípulo fervoroso y de poderoso dinamismo, el famoso Willermotz, quien había sido hasta que se descolgase Cagliostro en Lyon masón de todas las obediencias, y encontró en las revelaciones del Gran Cofto la iluminación definitiva. Por él sobre todo pervivió la masonería egipcia en Lyon y en el mediodía francés.

Habiendo de este modo asegurado la perennidad de su enseñanza el Gran Cofto, tuvo la pésima inspiración (poco de esperar en el vidente que era) de irse a París. Allí estaba en el momento en que llegó (últimos de enero de 1785) cociéndose el famoso «affaire» del collar de la reina, en la que bien necio papel le tocó a su amigo y protector el cardenal de Rohan. No sospechando nada Cagliostro y habiéndose enterado sin duda muy tarde de aquellos asuntos, se vio acusado de instigador de aquella fenomenal estafa, por la principal protagonista, condesa de La Mothe. En agosto, le prendió el prebostazgo y fue metido en una mazmorra de la Bastilla. Al cabo de once meses se le reconoció inocente, mas quedó desterrado, con lo que menester le fue reanudar sus vagancias. Empezó entonces el verdadero declinar de su existencia.

Volvió a Londres, y los masones de rito escocés hicieron de él escarnio; amagando en Francia la revolución, le dio a Cagliostro la desgraciada ocurrencia de pasar a Roma. Acabábase entonces el año de 1789. A poco, quedó detenido por orden del papa, procesado ante el Santo Oficio, y, por masón y hereje contumaz, sentenciado a muerte en abril de 1791. Conmutóle finalmente la pena en cárcel vitalicia el santo Padre; estuvo encerrado primero en el castillo de San Angelo y luego en la fortaleza de San

Leo donde murió, al parecer ratificándose en sus desviaciones doctrinales, el 28 de agosto de 1795.

Valía la pena, seguramente, dar alguna idea de esta novelesca existencia, para tenerla presente al evocar la doctrina del Gran Cofto.

Pero aún dejamos un punto sin aclarar: éste, ¿quién sería? Los más de los historiadores afirman que se llamaba en realidad José Balsamo, y había nacido, de gente plebeya, en Palermo en 1743. Sus discípulos niegan indignados esta especie. Admiten que no era conde de Cagliostro, insisten en que su idioma predilecto debía de ser el portugués, y finalmente suelen dirimir la cuestión evocando sin pestañear un dicho famosísimo del maestro.

Éste, encontrándose en Estrasburgo y en París, acostumbraba dar a entender bien que no era sino reencarnación de un hombre nacido, no centenares sino millares de años antes, bien eterno y, si vale la expresión, contemporáneo de la creación del mundo. Sin inmutarse pretendía que había conocido a Cristo, (así como suena) y hasta había sido con él uña y carne. Los dos pasearon más de una vez por las húmedas arenas de las playas del lago de Tiberíades —decía—, no dejando nunca de aconsejarle el Gran Cofto a Jesús prudencia y moderación; mas éste, por no haberle querido escuchar tuvo el destino que todos conocemos.

Y el conde solía recabar, en abono de tan portentosos recuerdos, el testimonio de su lacayo, el cual contestaba invariablemnete, con el mismo desparpajo: «Ya sabe su señoría que yo no conocí a Jesús, pues sólo llevo mil quinientos años en su servicio».

Esta anécdota increíble permite situar en su verdadera perspectiva el racionalismo de los discípulos del Gran Cofto y, naturalmente, el del maestro.

Por el manual de la masonería egipcia nos enteramos primero de los objetivos de esta asociación:

«... rendre à l'homme son état édénique, celui de l'Adam primordial, avant la chute, avant le péché, avant le congédiement du Jardin Céleste, dans l'état inférieur de punition et de travail. L'homme va ainsi recouvrer son pouvoir, en recevant la lumière transcendentale».

Este poder del hombre originario, por cierto que no resulta-

ba chico, pues era la criatura más eminente, superior a los propios ángeles:

«L'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu est le plus parfait de ses ouvrages; tant qu'il conserva son innocence, il commandait à tous les êtres vivants, même aux anges, ministres de Dieu, intermédiaires entre les créatures et le créateur. Mais après la chute, l'harmonie de l'univers fut rompue, et l'homme plongé dans la matière» *(Manual de la masonería egipcia;* lo cita Marc Haven en la p. 143).

Caída hubo, en efecto, mas no la explica Cagliostro de manera enteramente clara:

«L'homme ayant dégénéré par l'abus qu'il fit de ce grand pouvoir, Dieu le priva de cette superiorité, le rendit mortel, et lui ôta jusqu'à la communication avec les êtres spirituels» (Ibid. pág. 143).

Mas revela el conde que el hombre puede recobrar, ya en este mundo, la plenitud de sus poderes, porque la caída sólo los embotó provisionalmente, dejándolos potencialmente intactos. No sólo puede, sino debe el hombre, que este es su verdadero fin o destino en la tierra. El medio, lo tiene siempre a su alcance, pues bástale hacer de su razón conveniente uso:

«... le développement de ses facultés est illimité; l'homme microcosme peut trouver en lui les cieux et leurs habitants, la terre et ses forces (...); il doit arriver à tout connaître, à tout prévoir».

El universo es organismo coherente, y del todo permeable para la razón humana; escribía nuestro casi contemporáneo el doctor Lalande:

«L'univers est un tout: l'étroite solidarité des êtres, leur participation à une même vie universelle, où toute individualité, principe synthétique d'un groupe d'unités inférieures, est élément constitutif à l'égard de l'unité supérieure, crée entre eux un lien tel que nulle action n'est isolée, que rien n'arrive par hasard. Un être, si infime soit-il, ne peut subir une modification sans que le monde entier n'en ressente le contre-coup, de même que toute action générale a sa répercussion sur les moindres parties de l'univers» (p. 45).

El hombre originario percibía totalmente cuanto pasaba en el

universo, y lo propio le sucedía a Cagliostro, el cual para sus discípulos modernos esto era, precisamente: un hombre que había logrado reintegrarse al estado edénico.

Por eso, según ellos, yerra quien tiene por embustes o artes diabólicas los milagros efectivamente realizados por el Gran Cofto; éstos se explican sin acudir a ninguna fuerza extrahumana:

«... il n'y avait, dans les oeuvres de Cagliostro, ni superstition, ni pratique étroite relevant d'un magnétisme, d'un spiritisme avant la lettre, d'une magie cérémonielle erronée et dégradante pour l'esprit humain; rien qui ne fût sûr, total, indéfiniment extensible. Partant des idées courantes, avec le langage de l'époque et du milieu où il opérait, il amenait peu à peu les esprits à ne songer qu'à la régénération de l'homme, à ne concentrer leurs efforts que sur l'augmentation de puissance et de dignité de leur âme, leur apprenant que, si grandes que soient les merveilles que pourrait percevoir l'homme, eût-on devant soi les anges eux-mêmes, les sept grands anges qui sont devant la face de Dieu, «on n'avait pas à les adorer, mais à leur dire d'adorer avec les frères»; que dans le monde des esprits, l'homme ne doit pas pénétrer mais parler en maître «car il a été fait à l'image et ressemblance de Dieu; il est le plus parfait de ses ouvrages; il lui a confié le droit de commander et de dominer les créatures immédiatement après lui, et dit que pour cela il n'était finalement besoin ni de luminaires, ni d'hiéroglyphes, ni de formules magiques», qu'il suffisait «d'un coeur pur, d'une âme forte, d'aimer, de faire du bien et d'attendre» (p. 66-67).

Si a Cagliostro se le puede atribuir el primer puesto entre los hombres, no fue único en su género, porque para hacer progresar, y en definitiva redimir a los mortales, tiene Dios cuidado de suscitar incesantemente una élite humana. Quienes a ella pertenecen perciben con más claridad que la inmensa muchedumbre de sus congéneres el orden del universo, regulando siempre, con él, su actividad, pues para los hombres superiores, conocer y hacer, todo es uno. Desde luego que en la época moderna los guías de la humanidad son los masones, y más aún aquéllos que siguen la enseñanza del insuperable Cagliostro.

Comunicó a aquéllos que tuvieron la dicha de conocerle los

principios teóricos y los métodos prácticos de la regeneración, permitiéndoles parecerse en todo a él, y lograr de consiguiente iguales poderes:

«Cette régénération doit être double: morale et physique. Pour qu'un profane redevienne enfant de Dieu, il faut d'abord que le désir s'en éveille en lui, qu'il commence à orienter sa vie en ce sens, qu'il en réforme les errements. S'il est sincère dans ses efforts Dieu suscite sur sa route un de ses élus pour le secourir.

Il apprend de ce maître que le travail consiste à glorifier Dieu (régénération spirituelle), à se faire l'apôtre et le sacrificateur de sa tout-puissance, à pénétrer dans le sanctuaire de la nature (régénération intellectuelle) et à purifier les éléments en soi (régénération sociale et physique)» (pág. 144).

Se trataba, pues, de un esfuerzo sincero y desinteresado para cultivar la ciencia «la notion directe des êtres, la pleine possession des sujets qui va de pair avec la charité», acompañado o precedido más bien de una preparación física. El Gran Cofto fijó con sumo cuidado las normas de ésta, exigiéndoles a sus discípulos una a manera de cuaresma bastante rígida:

«La régénération des corps [...] est destinée à fournir à l'esprit une force vitale, exempte de tares, héréditaires ou acquises, que la mauvaise hygiène, les habitudes, les passions, l'influence de l'entourage, impriment profondément en chaque être. Cagliostro a donné, pour cette cure physiologique, des détails précis...

... elle se fait dans une retraite de quarante jours, sous la surveillance d'un ami, et avec l'aide de quelques médicamentes purificateurs et vitalisants. Cagliostro en préparait sous forme de poudres (dites rafraîchissantes) et de liquide fortifiant (gouttes blanches, baume du Grand Maître)» (p. 144-145).

Desde luego que en aquellos tiempos algo remotos aun no se conocían los beneficios de la gimnasia inglesa o sueca; con todo, aquí resaltan bien claramente los principios que Tiberghien proclama como privativos de la filosofía de Krause, los cuales deben enumerarse así: la seguridad metafísica de que todo hombre tiene a su alcance la ciencia total; el concepto del universo como un organismo perfecto, en su conjunto y en cada una de sus partes, por ínfimas que parezcan; la unión estrecha, indisoluble, entre

ciencia y moral, y, finalmente, la importancia que se confiere al cuerpo, hermano o fiel compañero del espíritu.

La semejanza resulta tanto mayor cuanto que atestigua el doctor Lalande que el Gran Cofto, aunque tenía en mucho el catolicismo, no admitía dogmas, rechazando hasta la noción de ellos. En Rusia, impulsados por Cagliostro,
«les francs-maçons faisaient une guerre acharnée à l'athéisme et à l'immoralité prônée par la philosophie française, et les remplaçaient par une foi pure dans la Divinité, non rétrécie par des dogmes (...). Culture des arts, relèvement de l'éducation populaire et de la santé publique; c'était le programme de Catherine et c'était le programme de la franc-maçonnerie.» (p. 72).

En última instancia, grandísimo parecido se evidencia entre el Dios de Tiberghien y el del Gran Cofto; son personales ambos, mas no «individualizados», según palabras del belga. Cagliostro era partidario de estricto monoteísmo, no viendo en el dogma trinitario, al igual que éste, sino un politeísmo vergonzante.

No es decir esto que fuera Tiberghien, o Krause, estrictamente hablando discípulos de aquel taumaturgo del siglo XVIII, tan famoso no obstante en la Alemania ilustrada, que Goethe le tomó por figura central de uno de sus dramas *(El Gran Cofto)*. Mas el parecido resulta innegable. Bien está hablar de post-kantismo, y colocar a Krause al mismo nivel casi que Hegel; pero un examen algo detenido prueba que el krausismo —sobre todo aquella filosofía que por tal se tuvo en España—fue mucho más que doctrina moderna, remozamiento de una ideología si pintoresca, verdaderamente estrafalaria; lo más extravagante y menos acorde con el porvenir que se produjo por el siglo XVIII.

3. *Tiberghien en España.* La obra de Tiberghien no fue difundida en España por decirlo así oficialmente, sino en época tardía, después de la muerte de don Julián, y aun no antes de que se pudiesen tener por definitivamente aseguradas las conquistas de la septembrina. Llama la atención, verdaderamente, el que se hubiese esperado tanto para poner en conocimiento del público estos libros en que iba la quintaesencia del krausismo y

también, hecho a la luz de sus principios, un examen y juicio de todo el saber entonces aprovechable.

Pero de 1872 en adelante, casi todas las obras importantes de Tiberghien se fueron vertiendo al castellano, de manera sistemática, y aun como con arreglo a madurado plan. Así fue como vieron la luz:

—En 1872: *Elementos de filosofía moral arreglados para la segunda enseñanza* por Hermenegildo Giner de los Ríos (Madrid, Hernández).

Es a modo de antología que denota buen conocimiento de los escritos del belga.

Teoría de lo infinito traducción de G. Lizarraga (otra segunda edición hay en 1873).

Elementos de ética o filosofía moral (Resumen y arreglo del enorme *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines).*

—En 1873: *Estudios sobre religión* trad. José Calderón Llanes, con prefacio de Nicolás Salmerón.

—En 1874: *La enseñanza obligatoria.* Traducción y notas por Hermenegildo Giner de los Ríos (Páginas escogidas de *Enseignement et philosophie).*

—En 1875: *Estudios sobre filosofía.* Trad. por A. García Moreno. (Parece recopilación de textos procedentes de diferentes obras).

Introducción a la filosofía y preparación de la metafísica. Vertida por Vicente Piñó y Villanova.

Los mandamientos de la humanidad según Krause. Trad. por A. García Moreno.

—En 1875-76: *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos* con prólogo, notas y comentarios de Nicolás Salmerón y Urbano González Serrano, 4 volúmenes.

—En 1880: Moral elemental, según Tiberghien (Parece arreglo de los *Elementos de ética* que vieron la luz en 1873).

—En 1883: *Krause y Spencer.* Traducción precedida de una biografía de Tiberghien, por Hermenegildo Giner de los Ríos. Es artículo de *L'époque nouvelle.*

Sólo falta, pues, la *Exposition* y la *Psicología.* Puédese afir-

mar, por ende, que las obras de Tiberghien llegaron a ser la principal fuente de inspiración y estudio para los discípulos de don Julián, en la última fase de existencia de la escuela Krausista española, y aun, en rigor, cuando hubo dejado ya de cultivarse el krausismo especulativo. Muy digno de consideración es el que, a pesar de existir ya una versión española de los *Mandamientos de la Humanidad* redactada por el propio Sanz del Río (y elogiada por Tiberghien en el prólogo de su libro de igual título), en vez de reimprimirla, prefirieron los últimos krausistas españoles verter al castellano y difundir el texto del belga. En total, no parece sino que las obras de éste se aprovecharon con miras a una especie de retoñar de la escuela en época tardía, o como antídoto a los sucesos infaustos que, de principios de 1874 en adelante, vinieron a dar al traste con todo aquello que pensaban tener realizado los discípulos de Sanz del Río.

Mas muy antes de 1872, consta que entre ellos era conocido Tiberghien. Buen testimonio de ello nos proporciona la tesis doctoral de Salmerón, pues en ella es el profesor de Bruselas el autor más veces citado, aunque sólo por la *Teoría de lo infinito* y la *Psicología*. Si bien se mira este trabajo, prueba trae de que la doctrina de Tiberghien era conocida en España, con todos sus adherentes, incluso la edad de oro originaria, porque sin ésta, no recibe explicación que valga la fórmula que quiso desarrollar don Nicolás y puso por conclusión a su tesis.

Mas precisamente, causa extrañeza la vacilación del andaluz, esa especie de incertidumbre o recelo que aparentemente le impide atribuir a la humanidad tales orígenes, poner semejante meta como término de la historia humana.

Y yerro gravísimo, básico es este, pues resta casi toda coherencia al trabajo de Salmerón. ¿Habrá manera, cuando no de justificarlo y por tanto de absolverlo —porque en el terreno filosófico resulta pecado mortal— a lo menos de explicarlo?

Diríase que, verdaderamente, si bien conoció Salmerón todo lo entonces publicado por Tiberghien pues hay un párrafo de la *Exposition* relativo al tiempo:

«Le temps est la forme du changement. Il n'est pas un être qui existe en soi et pour soi; il n'est qu'une propriété des êtres

en tant qu'ils se modifient; il n'est pas non plus une propriété qui désigne le contenu de l'être, il n'est qu'une propriété formelle qui exprime le comment des modifications de l'être et notamment la forme de la succession» (p 25),

que se encuentra, casi puntualmente traducido, en la p. 26 del texto salmeroniano; don Nicolás no consiguió asimilarse su doctrina, con lo clara que era siempre. O no lo quiso, o para ello no tuvo capacidad. Lo más grave sin disputa es que no se percató de la necesidad de un método en la reflexión y en la exposición, siendo así que en el metódico pensar cifraba Tiberghien, como Krause también, casi todo el secreto de su sistema, pues estaba convencido de que todas sus proposiciones se enlazaban con tan rigurosa lógica que todo hombre de mente despejada y corazón limpio había de opinar como él, siempre; y si así no sucedía, prueba había de que en algo iba errado el sistema, el cual en atención a esto se tenía que modificar.

El krausismo español, a lo menos en sus más ilustres y menos discutidos representantes, no consiguió pasar de los umbrales del racionalismo, siquiera se diese en esa versión casi caricaturesca, tal vez por ser cosa demasiado nueva, en España —sin tradición nacional— el verdadero racionalismo laico que arrancó de Descartes. Y por más que se ha venido diciendo, fuera del movimiento europeo permaneció España, o a lo menos no llegó a hacer en él lo que podría llamarse vida adulta.

Y no obstante, se advierte importante divergencia respecto de Tiberghien, en lo de las edades de la humanidad, precisamente. El movimiento dialéctico que las justifica y explica según Salmerón lleva por tesis el predominio de lo físico o de la materia, y por antítesis el predominio simétrico del principio contrario, el espíritu. Hay en esta concepción una especie de racionalismo bastante coherente, paradójicamente casi más que el de Tiberghien (más afín al hegelianismo), por el que se evidencia que algo alentaba en el krausismo español; mas con muy exagerada y poco reflexiva rigidez o simplificación (que aquí viene a ser lo mismo), dado que las divisiones de don Nicolás no resisten la más elemental crítica. ¿Qué se hará de la antigüedad anterior a

Cristo, si es ley que la humanidad vivió hasta la predicación de Jesús sumida en el materialismo, y tanto más grosero en los últimos tiempos de la primera edad cuanto que cada principio o atributo forcejea por aplazar todo lo posible el advenimiento del otro? Por otra parte, la visión del medioevo adolece de igual falta de reflexión —cosa bien inaudita en una obra de filosofía— resultando, sobre todo, con el absurdo dogmatismo con que Salmerón la propone, de una superficialidad aterradora. Así entendido, el krausismo aparece contradictorio con las exigencias, y hasta con los principios, de toda cultura de verdad.

El sistema era de por sí peligroso, por descansar en unos axiomas ya bien anticuados en la segunda mitad del siglo XIX, y por dar pie como bien lo dejaba probado la secta del Gran Cofto, a las más tremendas extravagancias. Mas Tiberghien había sabido amoldarlo, formalmente, a las exigencias del pensamiento moderno. Este aspecto, el más interesante y en lo especulativo el único fecundo, parece que no fue aprovechado, ni advertido siquiera en España.

4. *Nieblas estilísticas.* Y no obstante, todas las obras de los krausistas españoles distan no poco de demostrar incapacidad para la coherencia lógica y el hábil desarrollo de una exposición. Cuando le tocó a don Julián pronunciar el discurso inaugural del año universitario de 1857 a 1858, habló claramente, y aun con elocuencia de buena ley, aunque cuanto dijo llevaba el sello del más acendrado (si es que vale la palabra) krausismo.

¡Y el propio don Nicolás! En febrero de 1865, aun no cumplido el año de la publicación de su tesis doctoral, dio a luz en la *Revista Democrática* un artículo extenso titulado «El Pontificado y la civilización moderna» sobre la encíclica *Quanta Cura* que se había publicado el 8 de diciembre del año anterior. Pues bien: el estilo no resulta ampuloso ni enrevesado, todas las proposiciones se discuten y enlazan metódicamente, se conoce que el autor va desarrollando un plan claro y racionalmente organizado.

De los discursos parlamentarios, aunque no faltan en ellos resabios de una especie de tecnicismo verbal que con harta frecuencia entorpece la expresión (no lo sentían así los amigos de Sal-

merón, pues en la función de homenaje a su memoria que se celebró en la Cámara de Diputados el 13 de octubre de 1908, dijo en nombre de la «minoría liberal» el Sr. Groizard: «La arrebatadora elocuencia de Salmerón, aquellas cataratas de brillantes que salían de sus labios, se transformaban en suave corriente; en persuasiva, sugestiva y tranquila elocuencia; en expresión clara de las ideas...». Aunque no hace enteramente al caso lo demás de este período, no resistimos el placer de acabarlo, a título de muestra de las hipérboles que, de manera harto poco justificada, se gastaron a propósito de don Nicolás: «... cuando, sentado en su cátedra, de lucubración en lucubración, con vuelo de águila, se remontaba a los más altos espacios de la metafísica, y buscando luz y diafanidad purísimas, ensanchando estos límites extrahumanos y, por consecuencia peligrosos, con sólo los resplandores de su razón, despreciando las enseñanzas de la Historia y negando todo dogmatismo, pretendía nada menos que revelar a sus discípulos los más arcanos misterios de la vida sobre el origen y la finalidad de los seres». (¡En verdad que es sugestivo el retrato!).

¿Cómo les dio, pues, a los krausistas por enhebrar fórmulas de nadie usadas ni bien entendidas así que empezaban a tratar de metafísica? Cabría la sospecha de que aquella cáscara, tan para infundir temores por tan dura, se tuviese por aliciente, y lo fuese para la juventud universitaria harta de la garrulería sempiterna o del incoloro reflejo del eclecticismo francés que debían de privar en las cátedras de filosofía hasta que Sanz apareció. Instaurando lo cual éste y sus discípulos no hubieran obrado sino muy a lo Gran Cofto, para quien era necesidad adaptar siempre la enseñanza al nivel de los espíritus, y a las propensiones del ánimo de aquellos a quienes se dirigía el «Institutor».

Nunca debe descartarse tampoco la posibilidad de que influyese en ello un concepto radicalmente errado de la filosofía, ciencia de unos pocos elegidos, y como tal hermética por naturaleza. Ahí están para probarlo las verdades de Pero Grullo justificadas por Salmerón con lo que él llama nueva visión o enfoque.

Pero puede que también hubiese otra cosa. El sistema krausista, sobre todo en la interpretación de Tiberghien, resulta en última instancia incompatible con toda doctrina cristiana, y

mayormente con el catolicismo tan pujante todavía, y —las verdades hay que arrostrarlas— tan tradicionalista en la España isabelina. El concordato vigente — de marzo de 1851— [1] ponía al profesorado, incluso universitario, en su enseñanza y en sus trabajos eruditos, bajo la custodia del episcopado, literalmente a merced de él. Bien sabían los krausistas que si dejaban asomar algo de las inevitables consecuencias de su doctrina, tarde o temprano se verían obligados a abandonar sus cátedras, y así imposibilitados para cumplir con el deber sagrado de difundir la verdad, principal contribución por ellos traída no solamente para el adelanto de la humanidad, sino también, en su óptica, para la regeneración de su país.

Precedente por lo demás había, pues ya en 1856 había sido condenado solemnemente por el episcopado belga el krausismo universitario con todas sus consecuencias; sólo que, bajo Leopoldo I, quizá masón (lo fue en todo caso su suegro Luis Felipe de Francia, a quien casi le venía de casta), hombre, por otra parte poco amigo de recibir leyes o siquiera consejos, viniesen de donde vinieren, la iglesia no podía demasiado en el estado belga. Tiberghien y sus amigos de la Universidad de Bruselas continuaron derramando torrentes de luz sobre la juventud estudiantil como

---

[1] Artículo 2.° del concordato de 16 de marzo de 1851:

«... la instrucción en las Universidades, Colegios, Seminarios y Escuelas públicas o privadas, de cualquier clase, será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica: y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina de la fe, y de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas públicas.»

Artículo 3.°:

«Tampoco se pondrá impedimento alguno a dichos prelados ni a los demás sagrados ministros en el ejercicio de sus funciones, ni los molestará nadie bajo ningún pretexto en cuanto se refiera al cumplimiento de los deberes de su cargo; antes bien, cuidarán todas las autoridades del Reino de guardarles y de que se les guarde el respeto y consideración debidos, según los divinos preceptos, y de que no se haga cosa alguna que pueda causarles desdoro o menosprecio. Su Majestad y su real Gobierno dispensarán asimismo su poderoso patrocinio y apoyo a los obispos en los casos que le pidan, principalmente cuando hayan de oponerse a la malignidad de los hombres que intenten pervertir los ánimos de los fieles, o cuando hubiere de impedirse la publicación, introducción o circulación de libros malos y nocivos.»

si tal cosa. De haber pasado otro tanto en España, ¡adiós, cátedras de universidades e institutos! El krausismo hubiera quedado despojado de las bases más seguras de su eficacia.

Algunos hechos, por aislados no menos significativos, vienen además a atestiguar la difusión real y temprana de las doctrinas religiosas de Tiberghien en España. Cuando, en su Memoria testamentaria, Fernando de Castro (quien menta muy de pasada al belga entre los autores que ejercieron en él influencia decisiva) se queja de que, al principiar sus reuniones, suelen invocar a la Santa Trinidad los individuos de la Academia de la Historia, habla en perfecta concordancia con las teorías de nuestro bruselés.

Otro tanto puede decirse acerca de la idea, formulada por vez primera por don Julián en carta a José de la Revilla, de creación de «cátedras de teología positiva». Mucho se había arraigado en la escuela, puesto que Canalejas la repitió en sus *Estudios críticos*. Y al destacarlo con intención crítica Menéndez Pelayo en el capítulo 4 del libro VII de los *Heterodoxos, Breve recapitulación de los sucesos de nuestra historia eclesiástica desde* 1868 *al presente*, ¡parece que no le recuerdan las ideas tan rotunda y claramente expuestas por Tiberghien! ¡Don Marcelino no incluyó a los krausistas entre los antitrinitarios de la época moderna, ni entre los negadores de la divinidad de Cristo!

Así queda patentizado un hecho de no poca importancia e interés, y es que en torno a Tiberghien permaneció en España cierta aureola de misterio, incluso después de traducidas sus obras; y no se le conoció en absoluto en años anteriores a la abdicación del rey Amadeo fuera de los círculos krausistas. Se le difundía sólo muy solapadamente y a escondidas del público español, en general; porque no hay indicio de que supieran de las obras y teorías del belga los adversarios declarados de don Julián y los suyos. Ortí y Lara, debelador incansable de la escuela, traduce abundantemente a Krause en *Los krausistas convictos de panteísmo*— y lo traduce muy bien — pero podía haberse ahorrado mucho trabajo con sólo echar mano de *Ensayos sobre religión*, asegurando así a sus esfuerzos el resultado que apetecía, es decir, el que se ejerciera en contra de los profesores krausistas lo estipu-

lado por el concordato vigente. Al ser revelados públicamente los anatemas del racionalismo armónico contra los principios inseparables del cristianismo, se hubieran visto los obispos precisados a protestar y hacer uso de sus prerrogativas contra la secta.

Mas contentose Ortí y Lara con adoptar una perspectiva estrictamente metafísica, poniendo sólo de manifiesto el panteísmo de Sanz del Río y su escuela, para defenderse de cuya imputación no les faltaban armas a los krausistas; y además aquello del panteísmo, por sólo relacionarse con formas muy abstractas o técnicas de la especulación metafísica debía de parecer más bien inocuo, dejando en última instancia sin cuidado a la enorme mayoría del público español. Y eso que era Ortí y Lara hombre de grandísimos bríos y feroz intransigencia, capaz de subírseles a las barbas, recordándoles lo que él conceptuaba como deber de ellos, a todos los obispos de las Españas. [1]

Terciando algo más tarde en aquel debate, no adoptó el presbítero vallisoletano Caminero punto de vista diferente. El que más enterado parece de los escritos de Tiberghien es el P. Ceferino;

---

[1] Las campañas antikrausistas que promovieron Aparisi y Guijarro y Navarro Villoslada, en conferencias o desde las columnas de *El Pensamiento español* en 1864-65 llevaban muy abiertamente este fin: Aquél decía en una conferencia, el 2 de diciembre de 1864:

«Por hombres frágiles, pero hijos sumisos de la iglesia, nos arrojamos a defenderla contra esos bárbaros que no se han desprendido de los hielos del Norte, sino de las regiones tenebrosas de la duda, para acabar, si tanto pudiesen, con todo lo que creyeron, amaron y adoraron nuestros padres.»

Y *El Pensamiento español* de 7 de abril de 1865 —3 días sólo antes de la noche de San Daniel— estampaba lo siguiente:

«El mal estado de la enseñanza pública, que va formando generaciones de ateos y demócratas, cuyas futuras hazañas serán catástrofes sin cuento, sangre y ruinas, ¿a quién se debe más que a los gobiernos? Purificar la atmósfera de las universidades no es, por cierto, ninguno de los trabajos de Hércules, aunque cierta semejanza ofrezca con alguno de ellos: un Gobierno valeroso y justo puede hacerlo en un día.»

Después de la noche de San Daniel, *El Pensamiento* pidió vehementemente la aplicación del concordato.

Véase Simón Díaz: «Algunos antecedentes al pensamiento de Menéndez Pelayo.» *Rev. de Literatura*. Madrid 1956.

Nótese que como no hay en *El Pensamiento* alusión alguna a los *Estudios sobre religión*, prueba decisiva tenemos de que poquísimo se supo de Tiberghien entre los adversarios del krausismo.

prueba su correspondencia inédita con Laverde Ruiz que había en España, fuera de los krausistas, quien leía las obras del belga a poco de ser éstas publicadas, pese a lo cual no se encuentra testimonio de que formase juicio sintético y claro del ideario del sucesor de Ahrens el jefe de la escuela neotomista española. En carta de 5 de abril de 1869 escribía a Laverde:

«Estoy leyendo la *Introducción* de Tiberghien. Por lo que llevo leído la juzgo obra muy peligrosa por la claridad con que expone las doctrinas y por la sencillez aparente del sistema que puede engañar a hombres de media ilustración.»

Mas de aquí no pasa, como si no le resultase bien claro aquello que de radicalmente heterodoxo entrañaba la escuela krausista.

Diríase incluso que a los historiadores del krausismo poco les llamó la atención la obra de Tiberghien, con haber sido él la verdadera lumbrera del krausismo en el Occidente, a finales del pasado siglo. Monseñor Jobit, el Sr. López Morillas, le recuerdan alguna vez que otra, mas sin destacar aquél su papel preeminente en la clarificación y difusión del sistema de Krause, y ni siquiera el hecho de que puso todo su empeño en verterlo al espíritu de las gentes latinas, y al idioma común de sus clases cultas.

El profesor de Bruselas, sin embargo, nos lleva a la certidumbre de que tuvo que ver el krausismo con las asociaciones secretas, con la masonería que, desde las sociedades de Amigos del país del reinado de Carlos III, siempre habían existido hasta en las capitales provincianas de España, desempeñando en más de una ocasión papel decisivo en los altibajos de la vida política.

Insistamos: como la masonería especulativa siempre tuvo por base los mismos principios, es erróneo afirmar que Sanz del Río trajo a España grandes novedades. La doctrina krausista encontró para arraigarse un terreno ya abonado, preparado por generaciones de masones. Bastante antes de su primer viaje a Alemania (ya desde 1836), fue don Julián individuo destacado de la Sociedad Económica de Madrid, en la que pervivían las Sociedades de Amigos del país de la centuria anterior, y la cual no debía ser sino fachada pública de la principal logia de la

Corte. Claro que, como lo hace constar Monseñor Jobit [1] algo apresuradamente habló don Marcelino al afirmar en los *Heterodoxos* que Sanz del Río eligió la doctrina de Krause nada más por pereza intelectual; la adoptó por ser ella la más elaborada de las filosofías masónicas, y debía de haberse hecho consciente de ello bastante antes de emprender viaje a Alemania. Cuando intentaba convencer de la excelencia del krausismo a don José de la Revilla, bien sabía lo que se decía y quién era aquél a quien se dirigía.

Inexacta aparece también la afirmación según la que el krausismo no entraña ninguna doctrina política. Monseñor Jobit, en su magistral estudio sobre el krausismo español, hizo constar que la Revolución de Setiembre se debía en buena parte a la enseñanza de los discípulos de don Julián, y también que los prohombres de la Institución Libre fueron todos de ideas políticas avanzadas, por ejemplo Francisco Giner de los Ríos, a quien reputó un artículo del *Boletín* de dicho centro, en 1922, «Faro de las izquierdas»; y añade el historiador:

«... sans qu'il y ait de doctrine politique dans le krausisme, qui n'est qu'une idéologie, mais de celles qui peuvent faire sauter un monde, il y a eu des krausistes engagés à fond dans la politique espagnole; par quoi ceux-ci, ainsi que le pensent deux adversaires, Canalejas et Menéndez Pelayo, ont compromis la doctrine philosophique où ils cherchaient leur inspiration profonde et la justification de leur action.» *Lettres inédites de don Julián Sanz del Río.* (p. 71).

Doctrina política, claro que sí que la había en el krausismo, pues era lo más importante de él su teoría del hombre y de su desarrollo necesario, por medio de asociaciones naturales entre las cuales lugar preferente le tocaba al Estado, cuya finalidad era promover la justicia basada en la igualdad metafísica de todos los hombres. Más aún, ya hemos visto cómo el krausismo llevaba

---

[1] *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine, Lettres inédites de Don Julián Sanz del Río publiées par Manuel de la Revilla. Traduction précédée d'une introduction historique et d'une biographie de Sanz del Río.* Bibliothèque de l'Ecole des hautes études hispaniques, París 1936.

necesariamente al federalismo, y aun al infausto cantonalismo, por poco que se quisiese dar a los principios, que él reputaba exigencias absolutas de la razón, realización efectiva e inmediata en lo social. No se olvide tampoco que para Krause y Tiberghien, como para Hegel, teoría que no se llevaba a la práctica no pasaba de sombra vana. El krausismo exigía acción, en todos los sentidos pues abarcaba a todo lo humano, mas por ello mismo preferentemente acción en lo político.

En último lugar, es costumbre hacer hincapié en la tolerancia de Sanz del Río, concediendo especial atención a aquel párrafo aislado con que encabezaron sus discípulos el *Análisis del pensamiento racional,* al publicar, reuniéndoles lo mejor que supieron, los apuntes y fragmentos sueltos que la muerte no le permitió aprovechar al filósofo de Torre Arévalo.

«Lo que yo propiamente enseño, o más bien, en lo que ayudo a la razón de cada cual, que lo necesita verdaderamente, como lo común a todos los hombres y todos los seres racionales, y lo obligado a nuestro entendimiento por la ley de razón, es el método y ley de indagar la verdad filosófica, la orientación en este camino; y aun eso, si enseño y ayudo, es porque cualquiera puede reconocer en sí propio la verdad de lo que yo reconozco en mí mismo, y de que debo dar testimonio entre mis semejantes. Mas la indagación, y mejor su resultado, a manera de doctrina cerrada y conclusa, toca a cada uno y a todos libremente (en libertad *racional,* no subjetiva-ideal) una vez ciertos del camino, como cosa en la que pueden y deben, en cuanto filósofos, ser jueces—conjueces— de lo que digo; no es obra mía, ni menos es doctrina con la que yo prevenga en ninguna manera el pensamiento de otro: lo cual contradiría a la primera ley común de filósofos, y a la obligación de cada cual y todos de trabajar por sí y conmigo, no de trabajar yo por ellos únicamente, ni de hacer como se dice doctrina ni escuela; cosa que en general repruebo como impropio de la Filosofía, y que, respecto a mi modo de pensar y enseñar, condeno y rechazo enteramente. Tanto valdría comenzar siendo filósofos —esto es, pensadores según nuestra primera razón y razones primeras de lo pensado, y pensadores, pues, en virtud del común ser y pensar de la razón en todo ser racional, y con este

pensar común y al mismo atentos—para dejar de serlo en la obra.

Sin duda, hay bajo el método común y camino racional de pensar doctrina y doctrina cierta; mas no como cerrada y encerrada en cierta articulación dogmática, a diferencia de otras; sino doctrina, como el universal y unánime y eterno conocimiento de la razón y de todo racional pensar, lo cual no cabe en límite cerrado, aunque en ello cabe toda articulación doctrinal escolástica.» *Análisis del pensamiento racional.* Madrid. Imprenta de Aurelio J. Alaria. 1877. (p. 6-7).

Esta es advertencia tardía, y no concuerda con el espíritu de la doctrina; y como no cabe suponer que llegara don Julián a renegar de la fe krausista, para la cual era dogma la total verdad del sistema de Krause, tiene que interpretarse. Quizá se diese cuenta Sanz del Río que el tal sistema, para arraigar de veras en España, y surtir por consiguiente todos sus efectos benéficos, hacía necesaria una preparación filosófica, de que bien mediado el siglo XIX, aun se carecía en el país. Mas creer y decir que no fue hombre dogmático don Julián es figurarse que al olmo, le va a dar por producir peras. ¡Peregrina ocurrencia, en verdad!

IV. Menéndez Pelayo y el Krausismo

1. *La desgraciada experiencia de Madrid.* Como ya dejamos apuntado, lo que suele llamarse la injusticia de Menéndez Pelayo para con los krausistas ha llegado a ser tema o afirmación tradicional desde Monseñor Jobit. Ejemplo característico nos trae el libro «Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui» [1] que publicó en 1956 en Toulouse el Sr. Alain Guy. Es obrita más bien de divulgación, dirigida ante todo a la juventud universitaria francesa. A propósito de Sanz del Río, insiste especialmente en su amplitud de miras y de criterios, diciendo:

[1] Librairie Privat-Didier.

«Quel que soit le jugement qu'on peut porter sur l'orientation de sa doctrine et de ses convictions, nul ne peut, en dépit des attaques de Menéndez Pelayo (vraiment trop étroites en l'objet), dénier à Sanz del Río le mérite d'avoir réveillé l'Espagne du XIX° siècle du «sommeil dogmatique» où elle s'était abandonnée, par la faute surtout des malheurs nationaux et de la sclérose naturelle des vieilles écoles ou des méfaits d'un autoritarisme abusif. Sans doute le boursier d'Heidelberg ne sut-il pas assez se garder de ce scientisme latent qui informait alors toute sa génération et probablement aurait-il pu ne pas intégrer aussi totalement la totalité du système krausien. Il reste que son originalité fut grande, et son courage intellectuel indiscutable. Malgré le caractère aujourd'hui bien dépassé de la philosophie qu'il prôna, il faut reconnaître qu'elle fut alors le meilleur excitant pour l'intelligentsia espagnole» (p. 128).

Que se haya portado injustamente Menéndez Pelayo con el krausismo y los krausistas aún está por ver, y merece precisamente examinarse a la luz que dimana de la tesis doctoral de don Nicolás, producción típica, bajo todos los aspectos, de la escuela española. No es muy seguro que conoció el krausismo en lo que era, no habiendo dedicado mucho tiempo y esfuerzo a su estudio como filosofía, quizá por la desgana invencible con que siempre le miró. Mas intuyó mucho. Para avalorar, por otra parte, su crítica, conviene no olvidar que, habiendo tropezado en la última fase de su formación intelectual con el krausismo especulativo, en trance de desaparecer aunque con bríos todavía, no pudo, para juzgarlo, adoptar un punto de vista práctico. Y si contribuyó en algo a derrocarlo, dista mucho de resultar probado que no prestó al hacerlo algún servicio a la cultura española, y quién sabe si a más de uno de los discípulos de don Julián, sin omitir a aquél que fue su profesor, y por quien pudo tener experiencia de la escuela krausista en sus obras: Nicolás Salmerón.

Este asunto de las relaciones de Menéndez Pelayo con los krausistas aunque no ofrece, que digamos, novedad, es capital para comprender y apreciar a éste, quien mucho menos de lo que se ha venido diciendo se constituyó en defensor de una tradición

moribunda; y ¿acaso era más viva, la que con nombre y ropajes de filosofía novísima pretendían difundir los discípulos de Sanz del Río?

Ya se sabe que bebió literalmente don Marcelino con la leche cierta desconfianza hacia el krausismo. Su familia eligió para que hiciese la carrera universitaria la Facultad de Letras de Barcelona, no sólo porque allí tenía en el buen amigo de su padre José Ramón Luanco el tutor que necesitaban sus pocos años, sino también y sobre todo porque era la única universidad de España que se empeñaba en permanecer fuera de la órbita krausista. Poco después de la Revolución de Setiembre lo reconocía, deplorándolo, el *Boletín-Revista de la Universidad.*

En Barcelona, le sedujo el pensamiento de Lloréns, el cual si poco tiempo —sólo seis meses— fue profesor de don Marcelino, ejerció sobre él imborrable influencia, descubriéndole una filosofía si no de grandes ambiciones , a lo menos, sensata, discreta, poco amiga de lo apriorístico, antes bien basada en la observación e interpretación metódicas de los datos de la conciencia. Además, estos principios los enlazaba, como lo recordó emocionado Menéndez Pelayo, con los de Luis Vives, estimulando así el sano patriotismo de los jóvenes que acudían a su aula.

Quisieron las desgracias de España que se viera don Marcelino precisado a dejar la Universidad de Barcelona en el momento en que, acabada casi su formación, veía abrírsele la edad adulta, a lo menos del espíritu. En la Central no tuvo más remedio que oír las clases de Salmerón. Así le tocaba encontrarse bajo la dependencia del espíritu sin duda menos apto para comprender el suyo. En el joven Menéndez Pelayo ya se habían despertado los grandes alientos y bríos que fueron su distintivo en la época de la *Ciencia.* Sin rechazar la tradición, antes procurando asumirla conscientemente, exigía libertad de juicio basada en la experiencia propia, es decir que odiaba por instinto toda clase de dogmatismo. No así Salmerón, quien en lo intelectual se nos presenta como el hombre de las épocas ya muertas que cifraba todo su empeño en imponer unas cuantas fórmulas, sin justificarlas o con soberano desdén hacia la justificación, siendo lo único importante

que se las supieran de memoria los discípulos y las acatasen sin hacer preguntas.

Malos tiempos corrían además para el catedrático de metafísica, quien acababa de presenciar, no sólo el derrumbamiento de todas sus esperanzas en lo político, sino también la quiebra de todo aquello que, por arrancar de las mismas bases del sistema krausista, ni se le hubiera ocurrido discutir. El soltarles las riendas a las provincias para que empezasen su desarrollo propio como miembros del organismo del estado no había acarreado sino la ruina del mismo, y en brevísimo plazo. Se estaba perfilando la reacción política y doctrinal, pecado según el krausismo ortodoxo, siendo además deber para los hombres de conciencia ilustrada, el atajar este yerro colectivo. A Salmerón, jefe moral y efectivo de la tendencia liberal, debían de abrumarle los quebraderos de cabeza, no dejándole casi tiempo ni fuerza para las obligaciones de su cátedra.

El efecto que a don Marcelino le produjo su profesor de metafísica resultó, pues, pésimo. Lo conocemos, en primer lugar por la famosa carta que, aún bajo la impresión directa de una de aquellas clases, dirigió Menéndez Pelayo a su amigo Joaquín Rubio y Lluch, con fecha 30 de mayo de 1874, y cuyo texto demasiado conocido resulta para que merezca la pena reproducirlo (¡Cómo percibía don Marcelino los puntos flacos y ridiculeces del catedrático, y qué bien se aviene el retrato que así dejó trazado con lo que de la personalidad de Salmerón revela la tesis doctoral de éste!). Hay gracejo, pero más todavía amargura.

Esta amargura que, en ocasiones crece hasta la indignación, la descubrimos en todos, absolutamente todos los textos posteriores en que a Menéndez Pelayo le fue menester evocar a su exprofesor, o la enseñanza que de él recibiera.

Don Marcelino, y no lo recató v. gr., a finales de los *Heterodoxos,* no apreció igualmente a todos aquéllos cuyas lecciones se vio obligado a oír en la universidad de Madrid. Mas se sintió obligado para con los más por un deber de gratitud, y bien lo demostró siempre que a ellos, considerados como hombres, le impusieron aludir sus investigaciones o las circunstancias. La única

excepción la constituye don Nicolás a quien, si no cabe suponer que no le perdonó como hombre [1], le guardó siempre antipatía, y aun algo así como rencor por el daño que, en su opinión, hizo desde su cátedra de la Central.

Hay que tomar muy en serio la afirmación de la 6.ª carta de la *Ciencia* (fecha 20 de agosto de 1876) en que Menéndez Pelayo evoca la influencia verdaderamente negativa que sobre él ejerció Salmerón:

«... me acuerdo de haber sido discípulo suyo, y le debo, entre otros inestimables beneficios, el de afirmarme cada día más en las sanas creencias y en la resolución de hablar claro y a la buena de Dios el castellano.,, per contrapositionem a las enseñanzas y estilo del referido maestro.» *Ed. nal.*, t. LVIII, pág. 181 (1953).

En la polémica que sostuvo Menéndez Pelayo en Santander con el exgobernador civil (lo fue de Salamanca) Gavica, en el verano de 1877, expresa idea parecida a ésta, como si se tratase de una obsesión:

«¡Ah señor Gavica [...]! Vd. sólo ha visto en el Sr. Salmerón a uno de los corifeos de cierta pandilla política. Vd. no ha sido discípulo del Sr. Salmerón. Yo sí, y mucho tiempo, por mal de mis pecados. Sea Vd. más liberal que Riego, mas no defienda lo indefendible...» (22 de agosto de 1877).

Nótese la exageración «mucho tiempo» que tiene valor afectivo, cual si no pudiese Menéndez Pelayo con el rencor o las todavía punzantes amarguras de aquellas clases de las que, dijo por otra parte, siempre se acordó «con terror».

[1] Nada sabemos de las relaciones entre Menéndez Pelayo y Salmerón, una vez reintegrado éste en la cátedra de la Central; mas lo seguro es que no debieron de resultar especialmente tensas. Colaboraron los dos en varias tareas de índole universitaria, y según todas las apariencias, en buena paz y armonía. En el verano de 1887, fue encargado Menéndez Pelayo por la Facultad de Letras de Madrid, de redactar, en colaboración con Nicolás Salmerón y Francisco Sánchez de Castro, un informe sobre reforma universitaria. Parece que lo hizo solo, mas aprobaron, y aun firmaron el documento con él, sus dos compañeros.

En 1892 nuevo informe sobre el mismo asunto les fue pedido a Menéndez Pelayo y a Nicolás Salmerón; sabemos que aquél fue el que lo redactó, mas éste lo refrendó, no manifestando por tanto, sobre este punto de tanta trascendencia para quien debía de tener aún resabios de su krausismo originario, divergencia de opinión respecto de don Marcelino. Sólo se conserva el último, probablemente, de estos textos (Véase «Varia» II, ed. nal 1956, p. 273).

Resulta pues, fuera de duda que, dejando imborrables huellas en su ánimo, el trato de un año académico con Salmerón tuvo carácter determinante en el juicio que formó don Marcelino del krausismo; quizá de haber tropezado con una personalidad menos dogmáticamente estrafalaria y algo más enterada de lo que es filosofía, v. gr. un González Serrano o un Federico de Castro (no metafísicos ambos, es verdad, aunque sí krausistas de buena ley), hubiera mirado con más simpatía la escuela de don Julián. En todo caso y habida cuenta de las peculiares circunstancias que la determinaron, es indudable que su reacción fue sana.

Lo que los modernos podemos deplorar más justificadamente es que, llevado de juveniles ímpetus, confundió don Marcelino en una misma condenación las mal trabadas y aun pergeñadas teorías de Salmerón con ciertos aspectos de su actividad política. Cuando, en su primer artículo de la polémica con Gavica de 20 de agosto de 1877, anatematiza don Marcelino los Ateneos cuyos socios se reúnen para tratar de los grandes problemas sociales «y otras inocentadas por el mismo orden», peca —¿para qué ocultarlo?— de ligero. Mas ¿por qué también quiso la casualidad que revistiese forma tan repelente para cualquier espíritu sano el liberalismo doctrinario del que pudo formar experiencia? No se debe olvidar tampoco, para enjuiciar cabalmente sus ideas respecto del krausismo, que cuando, renegando de la rigidez dogmática de su profesor de metafísica, abandonó la Central, se topó con la antítesis de don Nicolás hecha hombre, don Gumersindo Laverde Ruiz.

2. *La influencia de Laverde Ruiz.* Ninguno de los catedráticos universitarios de aquellos años llevaba a Laverde la palma en lo erudito —y no con esa erudición tomada de obras ajenas, sin esfuerzo de comprobación o crítica, es decir aceptándose por verdades los eventuales errores, plaga del siglo XIX español que tanto subió de punto con los krausistas, y aun con ellos amagó hacerse universal— ni, tal vez por esto mismo, en originalidad de ideas.

No había publicado mucho y fue, como él dijo siempre más hombre de planes que de realizaciones, con sus puntos y ribetes

de arbitrista de la época clásica, en lo intelectual y en lo práctico también, a lo menos en algún período de su vida. Mas sólo tenía 23 años —en 1858—cuando dio a luz en Oviedo un proyecto de Biblioteca de filósofos españoles, en el que resaltaba a la vez la convicción, enteramente original entonces, de que existía una filosofía propiamente española o ibérica, y la certeza de que la regeneración cultural de España jamás se llevaría a efecto mientras no se produjese un retorno consciente, tenaz, a lo que había sido distintivo del espíritu español, en el auge de la civilización nacional.

De esta manera, le llevaba implícitamente la contraria a don Julián, el cual, desde hacía años iba formando discípulos en el espíritu exactamente opuesto. Mas no parece que percibió este antagonismo Laverde por aquel entonces, y, aunque adhiriéndose más tarde a aquel grupo de católicos (Ortí y Lara, Caminero, los publicistas del carlismo como Navarro Villoslada y los Nocedal, sin olvidar al P. Fonseca y menos aún al P. Ceferino que fue grande amigo suyo y hasta casi su director espiritual) que intentaron contrarrestar el desarrollo del liberalismo teórico, no tuvo en una primera fase reparo en recibir cargos oficiales en la enseñanza de parte de los ministerios procedentes de la Septembrina. Es verdad que estaba de por medio otro íntimo amigo suyo, don Juan Valera; mas don Gumersindo fuera de haber sido nombrado director del instituto de Lugo, y bajo el rey Amadeo, juez en las oposiciones a cátedras de instituto de historia y geografía que se celebraron por aquellos años, ocupó durante cuatro meses (en 1872) un puesto algo destacado en el ministerio de Fomento, siendo entonces sucesivamente presidente del gobierno los dos prohombres de la revolución, Serrano y Sagasta, y rector de la universidad de Madrid, Fernando de Castro. Estaba la enseñanza toda en manos de los krausistas, y Laverde colaboró oficialmente con ellos no desde apartado rincón provinciano, sino en el propio Madrid, foco y núcleo de las actividades de ellos.

Por cierto que movido de muy natural escrúpulo le pidió al P. Ceferino su parecer respecto a la legitimidad moral de semejante participación en una obra no esencialmente cristiana. Era esto en enero de 1871. El futuro arzobispo de Sevilla expresó a

vuelta de correo grandes reservas en un plano teológico—se conoce que no le gustaba nada la idea—, aunque dejando el problema de la conveniencia material al libre albedrío de Laverde. Bien se ve que a éste no le convencieron por completo los reparos del filósofo tomista. Es que el propio don Gumersindo debió de conocer por aquellos años de la septembrina, una especie de tentación liberal sin dejar de ser católico, o sea la que podríamos llamar lo catolicismo liberal.

En un opúsculo crítico que dio a luz en enero de 1868 a propósito del libro de don Luis Vidart *La filosofía en España* (1866) indicó claramente como causa de la languidez y decaimiento de la filosofía española después del reinado de Felipe II aquello que los krausistas mismos solían llamar intransigencia religiosa:

«Para nosotros la más próxima de ellas —las causas—, la última, la decisiva, fue, a no dudarlo, la falta de libertad.»[1]

---

[1] Para que las cosas queden perfectamente claras, conviene recordar todo el párrafo en el que expresó semejante aserto don Gumersindo; la verdad es que en él procuraba no envolver en su crítica a la inquisición, y se libraba de hacer hincapié en el tantas veces vituperado absolutismo de los Habsburgo.

Defensor como el que más de la llamada «unión católica», concebía la libertad sólo dentro de una perspectiva de universal catolicismo. Pero dejó que Valera, en la introducción que puso a sus «Ensayos críticos», proclamase que no había de imponerse por medio coercitivo alguno, e insistió tantas veces como pudo —hasta en ocasiones algo a destiempo— en la exigencia de libertad para toda la vida cultural, de manera que aparece infinitamente más cercano a los liberales que a los conservadores, aquéllos por ejemplo que, por aquel año de 1867 (a contar del 3 de marzo, es decir bien poco después de que escribiera su artículo Laverde), empezaban a redactar y difundir la revista *La cruzada*. Contaba el estado mayor de ella con personajes tan ilustres entonces como Aparisi y Guijarro, don Manuel Cañete, el marqués de Casa Irujo, «Fernán Caballero», el P. Joaquín Fonseca —¿cómo no?—, don Cándido y don Ramón Nocedal, don Carlos María Perier, el Conde de Cheste, el marqués de Pidal, don José Selgas, don Manuel Tamayo y Baus, el conde de Toreno etc. Fue una de las publicaciones que con más ahínco procuraron impugnar aquello que se suele llamar «el espíritu moderno», y a buen seguro que no les pudo caer en gracia a sus redactores la especie de reivindicación de independencia que quiso Laverde extender a todas las materias opinables. En *La cruzada* publicó a finales del invierno de 1868, don Alejandro Pidal —muy joven entonces— un artículo sobre el cartesianismo que no es sino un anatema rotundo contra toda pretensión de salir de los carriles tradicionales en materia filosófica.

Volviendo a don Gumersindo, entiende la falta de libertad como consecuencia nada más de una especie de dogmatismo excesivo, o sectarismo

Impugnó este aserto el P. Ceferino en carta (inédita como toda su correspondencia con Laverde) de 25 de enero de 1868, y con todo Laverde resumió sin modificarlo sustancialmente su trabajo en un artículo que le publicó a mediados de abril la *Revista de España.*

Mas los acontecimientos del año de 1873, con la tremenda descomposición nacional del cantonalismo y su furia anticlerical, remedo de lo peor de la revolución francesa, indujeron a don Gumersindo a pensar mejor sus criterios y, en general, su doctrina. Habiéndose doctorado y hecho dueño de una cátedra de universidad en 1873, empezó a luchar muy sinceramente contra toda importación extranjera en lo cultural. A partir de entonces, creyó muy de veras en la necesidad patriótica de abatir el krausismo, por poco airoso que apareciese el encarnizarse contra unos hombres intachables en lo moral, e incapacitados para presentar defensa. La redención nacional exigía, a su juicio, que se extirpasen hasta la más íntima simiente los gérmenes introducidos por don Julián y sus discípulos.

---

de escuela; pero ¿cabe la seguridad de que aquéllos que detentaban un poder absoluto no participasen de este espíritu sectario, y no llegasen jamás a reputar herética toda propensión a pensar o filosofar en otra perspectiva, aunque sin renegar para nada del catolicismo? En una palabra se niega Laverde a admitir la posibilidad de una como esclorosis de aquellas instituciones, que afectivamente, en el siglo XVI, no habían constituído estorbo especial para la vida del espíritu. Lo mismo pasa con el tremendo problema de si aquello no podía ser evolución lógica, necesaria, de un sistema encaminado a imponer la unidad de fe incluso por la fuerza. En todo caso, don Gumersindo escribió lo siguiente:

«En tiempo de Carlos I y Felipe II, la *filosofía española* crece y se ensancha vigorosamente, menos suelta y audaz que la italiana, pero más sensata, profunda y religiosa, reflejando en su severa grandeza la del imperio de ambos mundos. Por el contrario, en los reinos subsiguientes mengua, se encoge, languidece, y, valga la expresión, se *petrifica*, al par de la nación toda, como si el calor vital la abandonara. El *escolasticismo* la ciencia oficial, digámoslo así, de aquella época, de preponderante que era, se hizo exclusiva, sobreponiéndose a las demás doctrinas en términos de impedirles arraigarse y fructificar en nuestro suelo, cuando el resto de Europa hervía en novedades filosóficas de la mayor trascendencia. Cayó así en desuso el practicar la segunda parte de aquella admirable máxima de San Agustín: *In necesariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas;* de donde resultó como indefectible consecuencia que, paralizada la legítima indagación racional, *el ergotismo* se enseñorease completamente de la *Escuela*, fomentando los vicios y ahogando o desnaturalizando los principios sanos que entrañaba [...]

No obstante, jamás fue don Gumersindo extremista a lo Nocedal, percibiendo muy claramente lo peligrosas que resultaban las exageraciones carlista o integrista. Aun en él persistía y persistió hasta su muerte alguna influencia de don Juan Valera, no extraña sin duda a que se acogiese a un catolicismo puro y neto, indiferente al orden político, y aun, desgraciadamente, a lo social. Pobre, a pesar de las amistades con que contó entre los hombres más influyentes de la Restauración, quienes como Pidal, no se desdeñaban de escuchar y aun de aprovechar sus consejos, de corazón recto, acrisolado por los padecimientos debidos a la enfermedad de que adoleció de 1868 en adelante, fue en todo don Gumersindo lo que se suele llamar una bella persona.

Cuando quiso la suerte que le conociera Menéndez Pelayo, poco tiempo llevaba Laverde en el pleno dominio y conciencia de su ideario. Orientó inmediatamente a éste hacia la lucha contra el krausismo, y para ello no le fue menester tomarse mucho trabajo, dada la experiencia cuyo acerbo recuerdo tan presente tenía don Marcelino. Por otra parte, si Salmerón le había despreciado por filósofo novel como a todos sus compañeros, Laverde ya desde el primer día le trató en plan de absoluta igualdad, incluso casi con respeto, infundiéndole confianza en las propias fuerzas y aun ratificándole en lo que de su genio, sin pizca de orgullo, empezaba a vislumbrar.

No es nuestro ánimo el determinar las causas de esta degeneración que, a lo menos las remotas, debieron ser generales, puesto que general y no limitado a un solo orden de hechos y relaciones era entonces el abatimiento de la nación española; lo cual no obsta para que otras causas subalternas y especiales, cooperando con aquéllas, dentro de su esfera propia, influyesen también y más inmediatamente en la decadencia de las disciplinas filosóficas, expresión suprema de la vida y espíritu de los pueblos [...]

Para nosotros, la más próxima de ellas, la última, la decisiva, fue indudablemente la *falta de libertad*, ocasionada, no como el vulgo piensa, por el predominio de la inquisición, ni por el poder absoluto de los reyes, ni por el concurso de uno y otro—que todo eso existía, acaso en mayor grado, en el período clásico de la ciencia patria—, sino por el despotismo de la opinión preocupada, por la intolerancia de los partidos escolásticos reglamentados, que, semejantes en esto a las facciones políticas de algunos países, a la vez que entre sí se despedazaban sañudos, cohibían moralmente y aun ahogaban toda iniciativa individual en el campo de las ideas.» (*Ensayos Críticos.*—Lugo, Soto Freire 1868—p. 361 a 363).

El episodio del Padre Fonseca debió de recordarle algo a don Gumersindo...

En *Menéndez Pelayo, historiador y crítico literario* (Madrid, Afrodisio Aguado, 1956), negó el Sr. Sainz Rodríguez, en contra de lo afirmado por Bonilla y San Martín, que don Marcelino hubiese recibido influencia alguna de Laverde. Quizá se deba darle la razón a éste más bien en lo que hace a la lucha antikrausista. Téngase en cuenta que, dada su amistad con Caminero y la que, por lo menos algún tiempo, sostuvo con Ortí y Lara, sorprende el que don Gumersindo no hubiese tomado cartas en el asunto de la impugnación de las teorías de Sanz del Río. Tal vez se lo impidiese, moralmente, su actividad bajo el rey Amadeo; mas aquello que resultaba para él irrealizable, sí lo podía hacer aquel su discípulo y amigo, a quien ningún antecedente ataba las manos. Así pues, compensó su aparente reserva impulsando vigorosamente a Menéndez Pelayo a que la emprendiese con los krausistas.

Ahora bien: la correspondencia entre los dos proporciona claro testimonio de que a don Marcelino no le pareció en un principio tan primordial como a su amigo el meterse en las polémicas abiertas en torno a la escuela, dado el sesgo que ellas habían tomado en los principios de la Restauración. Lastimoso espectáculo daba en efecto Campoamor en la que tenía trabada con Manuel de la Revilla, enfocando el poeta asturiano la doctrina de la manera más ramplona, y cayendo irreflexivamente en aquella trampa el catedrátido de la Central. Y en cuanto a lo de Ortí y Lara o incluso Caminero, no había por qué repetirlo, pues dicho quedaba ya. Laverde no obstante, aunque cuidando de no hacerse molesto, volvía a aquel asunto con la pertinacia de los mansos.

La primera carta de su correspondencia lleva fecha de 19 de octubre de 1874, y ya al mes siguiente le sugirió Laverde a Menéndez Pelayo la idea de publicar las obras de los filosófos españoles de la época clásica. Poco después, en mayo de 1875, le llamó la atención sobre el libro del doctor Boehmer *Spanish Reformers of two centuries,* orientándole ya hacia el estudio de las heterodoxias. Casi acto continuo apareció la primera mención de la escuela de don Julián. A principios de junio, le aconsejó Laverde a Menéndez Pelayo que metiese resueltamente baza en la polémica en que estaba Campoamor trabado con Manuel de la Revilla, mas llevando el asunto, en vez de las pobres considera-

ciones sobre que versaba, al plan más elevado y seguro de los principios filosóficos, evidenciando el dilema del que no podía escapar la metafísica krausista; o panteísmo, o dualismo. Bien poco (únicamente lo del dualismo) se hubiera añadido con esto a la crítica de Ortí y Lara. Menéndez Pelayo se abstuvo de dar sobre este punto respuesta, y sin duda anduvo muy cuerdo. Con ello sólo hubiera traído su adhesión de mozo esforzado, potencial jefe de una generación aun en ciernes, a una tendencia que la nueva situación política venía poniendo al orden del día, o, si se quiere de moda.

Mas no dio de mano a su idea Laverde. A principios de setiembre sugirió una serie de monografías sobre heterodoxos españoles (siendo suyo el vocablo), al modo de aquélla que venía preparando don Marcelino sobre el abate Marchena, y a primeros de octubre el que incluyera entre ellos a los novísimos, Sanz del Río y Fernando de Castro por lo menos. Para cuyo efecto le propuso, y debió de mandárselos efectivamente en diciembre, apuntes sobre las lumbreras del krausismo español. Entonces, pensaba don Marcelino mucho más en trabajos de pura erudición que de polémica; no obstante redactó (la tenía acabada en 21 de diciembre) una memoria que fue de hecho el esbozo de los *Heterodoxos:* «Noticia de algunas obras relativas a protestantes españoles y plan de una historia de nuestros heterodoxos». Este texto, que proyectaba Menéndez Pelayo incluir en un primer volumen de *Apuntamientos de erudición varia,* y cuyo título propuso Laverde cambiar por el de *Silva de varia erudición,* para evidenciar su vínculo con el espíritu clásico, no vio la luz.

Es que don Gumersindo, que estaba al acecho de una ocasión merced a la cual hiciese su amigo una entrada algo estrepitosa en la república de las letras, le había llamado la atención, en carta de 7 de abril de 1876, sobre el artículo de Azcárate en que deploraba «el santo» la debilidad de España en lo filosófico, no atribuyéndola a otras causas que el propio Laverde ocho años antes. Movido de la indignación que dejó en su ánimo la enseñanza de Salmerón y a impulsos de una patriótica reacción (bien característica de aquellos tiempos) contra el internacionalismo krausista, más sin duda que del afán de labrarse fama a toda costa, colmó

Menéndez Pelayo las esperanzas de su amigo lanzándose a la lucha.

En todo caso, la *Historia de los heterodoxos* fue concebida primero por Laverde como obra principalmente antikrausista, y no lo entendió así don Marcelino. El krausismo teórico distaba bastante de polarizarle la atención tanto como a su corresponsal. Para que saliese a la palestra fue preciso que tal sistema apareciese no tanto como filosofía heterodoxa que como, en una perspectiva práctica, debelador de las grandezas patrias. Menéndez Pelayo que, con aquella su prodigiosa actividad de erudito iba descubriendo cada día con más evidencia a una España fascinante en su originalidad, totalmente desconocida de aquéllos que, formando juicio sin haberse tomado la molestia de estudiar en serio el asunto, según inveterada costumbre suya, fulminaban contra ella sentencia condenatoria, no pudo aguantarse más. Así fue como empezó *La Ciencia española.*

Siendo entonces ya muy consciente Laverde de lo poco que le entusiasmaba a su amigo el entablar una polémica de carácter estrictamente ideológico con los krausistas, él mismo dirigió más bien su atención hacia las deficiencias y superficialidades que, desde el punto de vista de la erudición, resultaban patentes en lo que iba publicando la plana mayor de la escuela, por aquel año de 1876. Aquello supuso, para don Gumersindo un cambio de enfoque, pues se desentendió de la doctrina krausista como tal; y un cambio duradero, o, en rigor definitivo, de suerte que llegado para Menéndez Pelayo el momento de redactar las páginas de la versión definitiva de los *Heterodoxos* relativas al movimiento de Sanz del Río, no había profundizado Laverde su conocimiento del sistema con respecto a los años de la septembrina.

Como a partir de la *Ciencia* se fue estrechando la comunión espiritual que mediaba entre los dos amigos, don Marcelino, en achaque de filosofía moderna en España, se dejó guiar por el excatedrático de Valladolid, recibiendo su influencia en el sentido de que tampoco intentó ahondar mucho en lo de la metafísica krausista.

Para ayudar a Menéndez Pelayo a que redactara el capítulo relativo al reinado de Isabel II, le mandó Laverde, a finales de

julio de1878, varios opúsculos, entre ellos la tesis doctoral de Salmerón (texto que, hasta entonces, no debía de conocer don Marcelino), sin llamarle la atención sobre lo importante que resultaba para cabal enjuiciamiento de todo el sistema. Luego, en julio de 1880, como se viese Menéndez Pelayo obligado a dar forma definitiva a dicho capítulo, Laverde le fijó la pauta, aconsejándole que se contentara con exponer, objetivamente, las doctrinas incluídas en los libros más conocidos de los prohombres de la escuela, sin meterse en más averiguaciones, o procurar llegar a una síntesis, y escatimándoles el espacio a aquéllos que aun se ponían bajo el patronato de Sanz del Río.

Lo que deseaba Laverde era que la lucha antikrausista se continuase en un terreno práctico. Él, siempre tan atento a su modo—y en este sentido, diríamos que paralelamente a los krausistas— a los problemas de la enseñanza, no veía sin amargura la creciente importancia de la Institución Libre, y temía el retoñar de la escuela, tanto más cuanto que, después de la amnistía de 1880, otra vez aparecía el krausismo, o sus derivaciones, como una tendencia con la que había que contar.

Es notable la especie de maniqueísmo que llegó a dominar en el pensamiento de don Gumersindo por aquel entonces, completándose en él la evolución iniciada unos ocho años antes. Vio cada día con más evidencia la vida cultural española como una lucha entre el catolicismo y las heterodoxias, siempre exportadas éstas de extranjis, siendo el krausismo la principal en la época contemporánea. Procuró que compartiera Menéndez Pelayo semejante juicio y lo consiguió, aunque sólo relativamente.

De todas maneras es extraño (y en ello le tocó sin duda su parte de influencia a don Marcelino) que no hubiese intentado cerciorarse más de lo que era el krausismo especulativo, pues al hacerlo hubiera conseguido armas de mucha más eficacia que aquéllas con que se contentaron los dos amigos ante la opinión pública española. Hubo entre los dos una especie de interreacción, o la debió de haber, porque, como veremos, no es fácil puntualizar lo que supo o dejó de saber Menéndez Pelayo del krausismo.

En cuanto a Laverde Ruiz, no pasó nunca del nivel de Ortí y Lara o Caminero, habiendo podido lograr visión mucho más

exacta que ellos. También es verdad que, aquejado don Gumersindo por los apuros económicos y habiéndose trasladado a Santiago de Compostela donde quizá no llegasen tan fácilmente los libros de reciente publicación como a Valladolid, no se encontró sin duda en condiciones de enterarse, por ejemplo de las traducciones de Tiberghien que habían visto o veían la luz en España; mas concedido esto, aún queda que antes lo podía haber hecho aprovechando los textos en francés que con mucha anterioridad andaban en manos de los inteligentes españoles. Y sigue en pie el problema de saber por qué no lo hizo, pues domina toda la crítica del krausismo desde que empezó a haber reacción contra él.

3. *La crítica del Krausismo: enfoque, alcance, enseñanzas.* Las obras en que dedicó Menéndez Pelayo atención preferente al krausismo llevan las siguientes fechas:

—1874: en *Obras inéditas de Cervantes* críticas a Manuel de la Revilla.

—1876: *La Ciencia Española.* Don Marcelino se encara con toda la primera plana de la escuela.

—1877: polémica con Gavica, en Santander.

—1882: 3.er tomo de *Los Heterodoxos* acabado en los primeros días de junio (sin duda el 9). En él dos capítulos van dedicados total o parcialmente al movimiento krausista: III *(De la filosofía heterodoxa desde 1834 a 1868, y especialmente del krausismo);* IV *(Breve recapitulación de los sucesos de nuestra historia eclesiástica, desde 1868 al presente).*

—20 de setiembre de 1886: carta de Menéndez Pelayo a Valera a propósito del prólogo que éste puso a la edición inglesa de *Pepita Jiménez.* Texto breve, mas en el que va expresado un juicio con razón famoso.

—Finales de 1887 (la impresión es de febrero de 1888): Tomo IV de *Las ideas estéticas,* cap. VII: *Otras tentativas de estética idealista: Krause, Jungmann.*

Como se ve, don Marcelino prestó especial atención a lo del krausismo sobre todo durante la primera fase de su actividad como erudito. Acabada la obra magna de *Los Heterodoxos,* dejó de llevar aquel asunto al terreno de las luchas polémicas.

Es verdad que en el juicio más tardío que formuló Menéndez Pelayo, el de las *Ideas estéticas*, aun viene una condenación, y hasta diríase que concentra y sintetiza todas las anteriores:

En cualquier otro país que en España, dice, se prescindiría totalmente de la estética de Krause.

«Pero como en España, por una calamidad nacional, nunca bastante llorada, hemos sufrido durante más de veinte años la dominación del tal Krause, ejercida con un rigor y una tiranía del que no pueden tener idea los extraños, algo hay que decir de esta dirección funesta que tanto contribuyó a incomunicarnos con Europa, y que de todo el riquísimo desarrollo del pensamiento alemán en nuestro siglo, sólo dejó llegar a nosotros la hueca, aparatosa y fantasmagórica teosofía de uno de los más medianos discípulos de Schelling, la ciencia verbal e infecunda que se decora con el pomposo nombre de racionalismo armónico» (Ed. nal. t. IV, 1962. p. 267).

Lo más grave es la nota que puso don Marcelino a esta presentación, dura, hasta injusta con la labor que había iniciado Giner:

«El krausismo, perdiendo el cetro de las universidades y la alta dirección científica ha tenido que refugiarse oscuramente en la enseñanza de párvulos. No de otro modo el tirano Dionisio, después de haber oprimido por muchos años a los siracusanos, tuvo que reducirse en su vejez a poner escuelas de niños en Corinto». (p. 268).

Mas algo permite pensar que se trata sobre todo de un arranque de mal humor debido más al asunto (el que más a pecho tomó Menéndez Palayo fue la estética) que a una especie de odio implacable.

En todo caso, no intentó Menéndez Pelayo luchar de veras contra la Institución Libre como a ello le instaba Laverde; por ejemplo al contestar, en 15 de junio de 1882, la carta en que don Marcelino le hacía saber que acababa de terminar los *Heterodoxos*, tras darle el parabién le sugería que por eso no se había de tener por concluida la lucha:

«¡Con qué pena he visto el magnífico edificio proyectado para la Institución Libre! ¿Y los católicos?»

Por otra parte —y es dato capital—, la última carta dirigida por Menéndez Pelayo a su amigo —fecha 23 de setiembre de 1890, pocos días por tanto, antes de la muerte de Laverde— parece reflejar cierto espíritu de conciliación mutua entre la gente de la Institución y don Marcelino:

«Días pasados encontré en el Sardinero a Giner. Me pareció muy curado de sus antiguas preocupaciones contra la ciencia española, y me dijo que le había hecho muy buen efecto mi discurso inaugural del año pasado.» (Carta inédita, como la arriba citada de Laverde).

No es decir esto que llegó Menéndez Pelayo a mirar con ojos de simpatía aquella doctrina, cuyos peligros con tanto denuedo denunció, así que pudo expresar ideas propias. Mas ya pasadas a la historia las exageraciones, distó mucho de abrigar cosa que se pareciese a sectarismo, y siempre es bueno recordarlo para enfocar sus textos cardinales o más conocidos referentes al krausismo.

El primer y tremendo zarpazo que tiró don Marcelino a los krausistas data, pues, de aquella primavera de 1874 en que todavía estaba bajo la férula de Salmerón. Ni aun conocía personalmente a Laverde Ruiz. Se trata de aquel artículo titulado *Obras inéditas de Cervantes*, publicado en la revista estudiantil *Miscelánea literaria y artística* en que, tomando por blanco de sus censuras primero a Manuel de la Revilla, crítico acreditado de *El Imparcial* y a punto de ganarse una cátedra de literatura en la Central —como lo intuía muy bien Menéndez Pelayo— las extendía después a toda la escuela y aun a sus publicaciones.

El pretexto, como es sabido, eran las dudas que expresara Revilla respecto de la autenticidad de las obras inéditas de Cervantes que acababa de dar a luz el gaditano Adolfo de Castro, habiéndolas encontrado entre unos papeles que llevaban siglos arrinconados en la Colombina. Revilla, algo atolondrado como siempre, y obrando no hay por qué ocultarlo, muy a lo krausista, no se tomó la molestia de emprender prolijas comprobaciones; recordando el enojoso asunto del *Buscapié* sentenció que nadie

tenía derecho para afirmar que fueran auténticos los textos puestos por Castro en conocimiento del público.

Aquello le revolvió la sangre al Menéndez Pelayo adolescente ya gran investigador, y que presentía en aquel sacerdote con quien después hizo estrecha amistad, a uno de aquellos eruditos de buena ley de los que, con gran sorpresa suya, casi no había descubierto ni rastro en aquella Universidad madrileña, de todos conceptuada como la primera del país.

Así pues, tras propinarle ya buen varapalo a Revilla, dio a su crítica alcance general, envolviendo en ella a todos los krausistas, y aun al krausismo. Aunque conocidísimas, estas líneas merecen recordarse por ser las primeras en que Menéndez Pelayo expresó públicamente su sentir profundo respecto de aquel movimiento, y más todavía por haberse tachado de injustas y desconsideradas. Artigas explicaba aquella vehemente protesta apelando al malhumor que en don Marcelino había despertado el dogmatismo ciego de Salmerón, quien sin hacer distinción alguna entre sus estudiantes de metafísica, les había manifestado su decisión de que todos repitiesen curso, por insuficientemente imbuidos en los principios de don Julián.

De don Manuel, antítesis viva de Adolfo de Castro dijo, pues, Menéndez Pelayo:

«Harto trabajo ha tenido con la publicación de las cartas inéditas de su inolvidable maestro Sanz del Río, que nos ha dejado soporíferos como la *Analítica* y *El Ideal de la Humanidad,* libros que honrarían la literatura de Congo o del Mozambique. No sería extraño ver de la noche a la mañana encaramado al Sr. Revilla en la cátedra de Literatura de la Universidad Central. Cosas más raras hemos visto.» *(Estudios de crítica histórica y literaria,* p. 301. Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires 1944).

Y luego, a propósito de *Principios Generales de Literatura* que en unión de Alcántara García publicó unos años antes el mismo Revilla:

«nótase, en fin, una ausencia tal de erudición y de crítica, que bien a las claras arguye que sus autores no se han tomado la molestia de mascar el polvo de las Bibliotecas» (301-302).

Finalmente hacía burla, o mas bien escarnio, del *Boletín-*

Revista de la Universidad, caracterizándolo con una fórmula que ha llegado a ser famosa. Y en total parece verdaderamente que don Marcelino, no pudiendo con los rencores acumulados contra Sanz del Río y la numerosa caterva de sus discípulos, les daba rienda suelta, viniese o no a pelo y experimentando en ello una especie de fruición o alivio.

Mas débese reconocer que el enfoque que adopta el joven don Marcelino para juzgar a la escuela justifica enteramente sus protestas. Tacharle de exagerado es cometer una solemne injusticia pues en el campo de la investigación, sea científica, sea, en sentido todo lo lato que se quiera, cultural, los resultados acarreados por el krausismo eran y no podían menos de ser, más todavía que pésimos, mortales. El mero hecho de adoptar el punto de vista de don Julián daba a todos derecho pleno y aun total paz de conciencia para sentenciar a diestro y siniestro con soberbio menosprecio de las menudencias —esos pormenores cuya comprobación tantos sudores le cuesta, en no pocas ocasiones, al erudito de verdad—. Se acababa, pues, lo que es lícito llamar erudición, en un momento en que España, para entrar de lleno en el concierto de las naciones cultas de Europa —regenerarse en un plan internacional—, tanta necesidad tenía de ella.

En cuanto a las oscuridades, tampoco se puede decir que pecó Menéndez Pelayo por carta de más. Algo también iba imponiéndose, con gran pujanza, en el adolescente. Sus condiciones ingénitas le hacían amante de lo claro; pronto iba a achacar en buena parte la decadencia nacional a aquella infausta propensión al hermetismo cuyo principal fautor fue, según él, Góngora [1]. Ya tan atento a los caracteres distintivos de lo español. ¿no podía fundadamente temer para la cultura nacional la nueva y mortal

---

[1] Aunque como es sabido reconoció plenamente el genio de Góngora, el estar muy atento a las tendencias originales o privativas del carácter español hizo que siempre mirase su poesía con recelo, por temer las fatales consecuencias a las que podía llevar a aquéllos que no poseyeran iguales condiciones de poeta el querer caminar por semejantes derroteros.

Esto mismo, y el convencimiento de que los españoles no realizarían nada grande jamás mientras no se inspirasen en lo netamente vernacular, explica su aparente antipatía a los retoños españoles del simbolismo.

ola traída por el krausismo? Otra vez, el culto a la forma, con desprecio, y aun menoscabo, del contenido. ¿Qué sería, pues, de la vida del espíritu en España si todo lo habían de arrebatar semejantes tendencias?

Por otra parte, ninguna señal hay de que estuviese bien enterado por aquel entonces de todos los arcanos del sistema, ni de las grandes tendencias de las que se derivaba. No pasa su crítica de las ridiculeces patentes y de las consecuencias en el terreno de la cultura, sin que se advierta intento alguno para remontarse hasta los principios, ni barrunto siquiera de que las notas puestas a todos (superficialidad combinada con el dogmatismo, total falta de sentido crítico en tratándose del sistema de Krause) y además las peregrinas manías estilísticas, tenían que ver con ellos.

Y llegó la polémica de la *Ciencia*. En lo que a las censuras a los krausistas se refiere, el enfoque no es otro que el del primer artículo antirrevillesco. Solamente amplía su crítica don Marcelino cebándose en los ignorantes del pasado cultural español que eran aquéllos mismos que lo condenaban, o se creían con derecho a juzgarlo sin apelación. Pero esto mismo iba expresado, más o menos explícitamente, en *Obras inéditas de Cervantes*.

Lo que sí merece destacarse es que el conocer Menéndez Pelayo el intríngulis de la doctrina de aquéllos con quienes se enfrentaba podía haber dado mucho más peso a sus propios argumentos y teorías, especialmente en lo de que era necesidad urgente volver a la cultura, o, si se quiere, al pensamiento nacional. Puesto que no tocó este punto decisivo, no debía de haber adelantado en el conocimiento del sistema krausista.

Queda que su crítica de la *Ciencia*, a fin de cuentas, resultó fundada, más sin duda que sus juicios en lo estrictamente filosófico. Vio muy bien el peligro de desnacionalización de la cultura española, no nuevo, claro está, mas que había adquirido por entonces otra modalidad, y muy de temer por aquella su apariencia de absoluta modernidad. Además esto de la desnacionalización, con los krausistas, no se había de producir a título de consecuencia, o digamos de rechazo, sino por principio, deliberadamente. En este sentido Menéndez Pelayo, aunque, o aparentemente, pre-

dicó en el desierto, o alentó a las fuerzas del país en rigor menos abiertas hacia el porvenir, cumplió una obra indispensable.

Fácil sería argüir que los krausistas fueron los campeones de todas las culturas nacionales, y por tanto de la defensa y desarrollo original de la española, pues para cumplir con su deber y realizar plenamente los objetivos que le designó Dios, la colectividad hispana tenía que cultivar diligente y lúcidamente los valores que le eran propios. Mas no poco va, e iba en aquel caso, de lo teórico a lo práctico; amén de que, quiérase o no, jamás pensaron los krausistas que la ciencia se encuentra en las Bibliotecas —y en verdad que muchos de las primeras generaciones tomaron muy al pie de la letra semejante axioma—. Por otra parte, dada la condenación terminante fulminada (aunque se recató mucho) por los pontífices de la escuela contra la iglesia católica, se veían los discípulos de don Julián obligados a practicar un escrutinio o entresaca en toda la producción literaria del siglo de oro español al estilo de aquél que realizaron el cura y el barbero en la librería de don Quijote, con objeto de distinguir y separar lo que valía y lo que no valía de la tradición nacional.

No era tan fácil como a primera vista parece aplicar a la cultura de la nación española los principios krausistas y obrar en conformidad con ellos. Y hasta cierto punto algo de esto intuyeron Menéndez Pelayo y Laverde, quienes optaron por adherirse al pasado cultural, aquél por lo menos que había producido el mayor número de obras verdaderamente grandes y originales. Siendo la disyuntiva insoslayable, resultaba, sin disputa alguna, lo más acertado.

Quizá más valiera evitar que se planteara en forma tan absoluta, tan tajante, el problema de la cultura española; pero no estaba tampoco la situación general, ni el ambiente, ni el estado de los ánimos, para permitir enfoque sereno de la problemática nacional, y esto, a pesar de su aparente ecuanimidad y mansedumbre, por culpa de los propios krausistas. La seguridad de detentar la verdad total nunca es parte a que se reconozca lo poco o mucho que de razón lleva consigo el adversario.

Es el caso que el pasado cultural español lo consideraron los krausistas sobre todo en lo que tenía en su concepto de negativo,

o resueltamente apartaron de él los ojos. Razón tenía Menéndez Pelayo, en resumidas cuentas, al estampar en la 5.ª carta de la *Ciencia (Monografías expositivocríticas)*:

«¿No es un dolor el ver cual nuestros aspirantes a doctores hacen alarde de una erudición postiza ante el claustro de la Universidad Central, disertando ostentosamente sobre el Budismo y Sócrates, y el Petrarca, y Descartes, y Kant, y el darwinismo, y otras materias *tan poco trilladas* como éstas, mientras dejan en despreciativo olvido las obras y las doctrinas de nuestros antepasados, sobre las cuales tanto bueno y verdaderamente nuevo pudieran decirnos?» *(ed. nal.*, t. LVIII 1954, p. 167).— Es la carta de 19 de julio de 1876.

Esto de sobra se explica a la luz del krausismo a lo Salmerón; que suenen nombres como el de Descartes o Kant no debe interpretarse como la apertura de España a corrientes allí nuevas del pensamiento europeo, sino tan sólo como conatos de demostración, contra algunas lumbreras europeas de la filosofía, conocidas de manera harto superficial (con excepción, en rigor, de Descartes[1] de la verdad de la metafísica krausista, «ciencia aparente y de puro embrollo» como dijo don Julián de la filosofía de Cousin. España, en total, bien poco había adelantado.

El ser consciente de ello —y muy bien lo echaba de ver, antes de cumplir siquiera los veinte años Menéndez Pelayo— explica

---

[1] Poco después de la *Ciencia* publicó Manuel de la Revilla una a modo de antología de Descartes *(Obras filosóficas de Renato Descartes*. Madrid 1878, 2 vols; textos traducidos, esencialmente de *El discurso del método* y las *Reglas para la dirección del espíritu)* con una introducción que, si breve, es de lo más notable que en España se produjo a finales del siglo XIX, sobre asunto filosófico. Aunque no faltan resabios krausistas, hay un esfuerzo evidente —y no vano— para poner de relieve con precisión y claridad el papel de Descartes en la historia de la filosofía. En ello se esfuerza muy probablemente Revilla por rebatir los asertos de Campoamor (en su discurso de recepción), Laverde, y desde luego Menéndez Pelayo en lo tocante a la prioridad de Gómez Pereyra. Fue uno de los frutos de la *Ciencia*, y no despreciable para la vida cultural española. Continuamente contrapone Revilla la claridad de Descartes «aquel filósofo que es, sin duda, el más claro y transparente de todos» a las tinieblas de la metafísica alemana. Hasta llegara decir: «... nada hubiera repugnado tanto a su claro espíritu como una construcción semejante a la de Fichte o Schelling, Hegel o Krause.» (XXXII). Se advierte que don Manuel aprovecha todo lo que puede los estudios de Cousin sobre Descartes.

la tremenda dureza con que en la VIª carta — 20 de agosto de 1876: *Prosíguese el pensamiento de la carta anterior*— el joven santanderino trató a Salmerón en un momento en que, estando éste del todo incapacitado para replicar, mejor hubiera cuadrado cierta moderación y ecuanimidad. Evocaba el prólogo que pusiera su exprofesor a los *Conflictos* de Draper, y en verdad que la voluntad de escarnio, casi rayana en injusticia, que entonces se nota, resulta inaudita bajo los picos de la pluma de don Marcelino:

«... no es ningún doctrino, sino un hierofante, un pontífice máximo, jefe reconocido, por lo menos de una fracción o cofradía, personaje influyente y conspicuo en épocas no lejanas, varón integérrimo y severísimo, especie de Catón revolucionario, grande enemigo de la efusión de sangre y mucho más de la lengua castellana...» (Ib. p. 180).

Fuera del negro recuerdo de las clases, debía Menéndez Pelayo de tener puesto el pensamiento en aquello que reputaba ciencia hecha y derecha don Nicolás, y en lo mucho que ya lo llevaba difundido. ¿Cómo dejar de reconocer que en cuanto a fondo resultaba justificada la crítica de don Marcelino? Los precedentes adversarios del krausismo habían elegido terreno mucho menos seguro, al pretender refutarlo argumentando contra sus principios; toda la crítica de ellos había sido tirar estocadas al aire, porque conocían una parte sólo del sistema, y ésta no del todo coherente. Menéndez Pelayo, con la *Ciencia*, como antes con las *Obras inéditas*, dio a la contienda nueva dimensión, en total mucho más interesante para la cultura nacional.

Pero al mismo tiempo, hizo que se perdiese de vista la índole real del sistema metafísico krausista. Aunque la *Ciencia* se da, más o menos justificadamente, por la más anticuada de sus obras, tuvo así un resultado de largo alcance.

Muy poco después de aquella contienda (agosto de 1877) se sitúa la polémica —reducida al ámbito santanderino, donde no debían de ser muchos los que entendían de semejantes cuestiones —con el exgobernador civil Gavica.

La médula del debate la constituían las oscuridades y estilo

estrafalario de los krausistas, pues todo arrancó de que Gavica, en un artículo de *El Aviso*, al dar cuenta de *Tipos trashumantes* que Pereda acababa de publicar, censuraba en éste el haber recargado las tintas hasta lo caricaturesco al pintar al «sabio». Gavica, en el fondo, sólo pensaba en defender a Salmerón, a cuya bandería política pertenecía de manera casi oficial, pues era a sabiendas de todos cabecilla de los zorrillistas montañeses. Se vio atacado duramente por Menéndez Pelayo en la *Revista Cántabro-Asturiana* (n.° 2) primero, y luego en una porción de comunicados que fue entregando don Marcelino a *El Aviso*. Gavica, que no se esperaba semejante tunda, se defendió como pudo, apelando a cuantos medios encontraba a su alcance, pues quería de todos modos salir, cuando no vencedor, por lo menos airoso.

Se habló de política, echándole en cara Gavica a Menéndez Pelayo, malamente, el acogerse al sol que por entonces más calentaba con miras a su medro, incluso económico; se habló también un poco de filosofía.

Gavica, si confesaba que había en los escritos de Sanz del Río y Salmerón frases y hasta períodos «entreverados e ininteligibles», volvía no obstante por el buen predicamento, en el terreno filosófico, de los dos. Tuvo además la malhadado ocurrencia de justificar las oscuridades de estilo, si hasta cierto punto por las exigencias del tecnicismo filosófico, más y sobre todo equiparándolas con las de los poetas culteranistas del siglo de oro.

Desde luego que tan descabellado barajar nociones heterogéneas le produjo a Menéndez Pelayo el mismo efecto que al toro el ver moverse la muleta.

No obstante, evitó el problema de fondo, o sea el de saber qué era, verdaderamente, la doctrina krausista. Se contentó con afirmar (y aquí, aparentemente, sin cambiar un ápice de la doctrina de Ortí y Lara) que no es el krausismo sino un panteísmo rastrero, en todo mediano y aun insignificante. Por lo menos, proclama —y seguramente no disfraza su sentir profundo— que no le indigna el krausismo por panteísta o, de un modo general, por heterodoxo, sino tan sólo por inconsistente y desprovisto de alientos:

«Fuera de España, el que quiere ser panteísta lo es de veras,

sigue las doctrinas de Fichte, Hegel o Schelling, y no se anda con logomaquias, ni términos medios, ni armonismos.» (22 de agosto de 1877).

Con lo cual quedan evidenciadas dos ideas decisivas, claves, de los juicios de Menéndez Pelayo sobre krausismo y krausistas. Por una parte le indignaba el ser el krausismo —lo que de él conocía— metafísica tan pobre, incapaz para remontar el vuelo a la altura de las grandes construcciones alemanas; hacía patente, a su entender, el retraso que aun separaba a España de los demás países europeos, y aquello le quemaba la sangre, sintiéndose él con tanta energía y fuerza para no quedarles en zaga a los pensadores y eruditos extranjeros de más fama e influencia, y propendiendo a medirlo todo con el propio rasero.

Por otra parte, no había adelantado nada en penetración del sistema krausista con respecto al año anterior. Podía, con revelar de qué se trataba realmente, un racionalismo mucho más de apariencia que de hecho y tan antiguo en el fondo que en él pervivía lo más candoroso e irrisorio de la centuria anterior, haber aplastado a Gavica. No lo hizo, sin ninguna duda, no por miramientos que quisiera guardar con nadie, sino por atenerse a la visión del movimiento que aún corría entre los adversarios del mismo.

Sábese que, finalmente, terció en el debate un tipo pintoresco, exprofesor de Menéndez Pelayo, catedrático de retórica y poética del instituto de Santander, don Vcítor Ozcáriz. Debía de ser algo así como un exkrausista, dándose todavía por espiritista en religión, en filosofía muy avanzado (sin mucha precisión) y más todavía en política. Fuera de la nota cómica que trajo a una controversia más bien agria, nos interesa porque hizo mérito de Tiberghien —de su tesis doctoral solamente, es verdad —demostrando así que algo de éste se había hecho casi de dominio público. No son siempre, dijo contra don Marcelino, las obras de los krausistas «un páramo habitado por salvajes»:

«Tiberghien, en su *Teoría de lo infinito,* en esa disertación que es un diamante en la corona de la ciencia moderna, al tratar de la existencia de Dios y de sus atributos dice: que «Krause ha empleado una fórmula análoga a la de San Pablo, San Anastasio

San Agustín y San Anselmo: 'Ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia', que todas las cosas son de la esencia divina, que todas han sido hechas por Dios como causa, y que todas están en Dios como razón suprema.

Que las verdades esparcidas, diseminadas en los escritos de los filósofos y teólogos, reaparecen en Krause, con la luz de la certidumbre.

Cada principio viene en su lugar, nada falta en el conjunto. La práctica marcha al lado de la teoría, y una y otra parecen responder a todas las necesidades de nuestra época, a las necesidades de convicciones morales y religiosas, como a la necesidad de unidad y de organización, que aqueja a las sociedades humanas.» *(La voz montañesa,* 5 de setiembre de 1877).

Si estas revelaciones resultaban casi impertinentes para el asunto, no se puede negar que por esto mismo, debieron de llamarle poderosamente la atención a Menéndez Pelayo sobre el filósofo belga y sus teorías religiosas. Representaba una modalidad del krausismo que había penetrado hasta su amada Montaña, y al escribir los *Heterodoxos,* obra que ya en el verano de 1877 tenía en el telar, no podía por menos de darle acogida. Precisamente lo extraño es que no lo hizo así, o a lo menos tal parece.

Como hemos dicho, dos capítulos de los *Heterodoxos* van dedicados, en buena parte, al krausismo; en el primero, Menéndez Pelayo presenta la escuela tal como fue en los tiempos de Sanz del Río y Fernando de Castro, concediendo algún lugar a las demás figuras de la misma; en el otro se ciñe a la actividad anticlerical de las diferentes sectas o agrupaciones más o menos anticatólicas en la época de la septembrina, en especial aquel año de 1873 en el que dijo,

«Todas las furias del infierno andaban desencadenadas por nuestro suelo.»

Para la redacción de la *Recapitulación,* aprovechó informes quele fueron facilitados por los obispos de las principales diócesis de España a partir de 1880 —pues sólo entonces, aconsejado por Laverde, pensó en solicitarlos—, y en ella, sugestionado sin duda alguna por el desconsolador espectáculo de conjunto que de esta

manera tuvo a la vista, habló del krausismo, y en general de todas las desviaciones, respecto de la línea estrictamente ortodoxa, que por doquier agitaron a la población española, con mucha más dureza que en el capítulo anterior.

Lo primero que se advierte en éste es que Menéndez Pelayo sí se resuelve a exponer el sistema metafísico krausista. Mas tanta importancia concede a la biografía de los principales adeptos de éste —don Julián y Fernando de Castro principalmente— como a sus ideas, cual si éstas dependieran de la peculiar psicología y condiciones de vida de aquéllos que las eligieron por suyas. Esto supone que a la doctrina se le atribuye carácter relativo, no primordial; a don Marcelino le parece, pues, que no merece los honores de ser considerada en sí misma, como los sistemas de verdad.

Y sin género alguno de duda, no tiene a su entender carácter de tal. Expone la doctrina aprovechando exclusivamente las obras publicadas de Sanz del Río, las cartas a don José de la Revilla para su biografía, la *Analítica*, algo de *ideal de la Humanidad para la vida*; la única referencia que hace al *Análisis del pensamiento racional* pone de realce, irónicamente, lo enrevesado y hasta impenetrable de la expresión. Añadamos una alusión a la *Filosofía de la muerte* publicada en 1887 en Sevilla por Sales y Ferré; no hay más.

En todo lo cual se atiene puntualmente a un consejo que le dio Laverde en carta de 14 de julio de 1880, y al que ya aludimos; pero de esta manera no podía don Marcelino proponer una visión total, y ni siquiera exacta, del pensamiento krausista. En las referidas obras, falta la sintética, y la doctrina de la humanidad, si la suponen los Mandamientos, está en ellos implícita, no expuesta clara y sistemáticamente, siquiera bajo el socorrido velo de los juegos malabares sintáxicos o lexicográficos.

Dentro de los límites que a sí se impone, Menéndez Pelayo presenta la doctrina objetivamente, es decir a conciencia, y con cierta aplicación por la cual no le es permitido al lector dudar de que, de haber visto en ella algo bueno o positivo, no hubiera vacilado en introducirlo también. Sin abandonar nunca su peculiar punto de

vista, fue ya en los *Heterodoxos* quizá más que otra cosa historiador, es decir equitativo.

Así pues, indica con claridad el punto de partida —o sea, el de Descartes, perfeccionado—, las principales fases o etapas del caminar del pensamiento en su progresivo descubrimiento de Dios, el concepto que del «Ser Supremo» se va formando o imponiendo.

Y aquí ya se advierte un lunar o falta de consideración; ese Dios del que nos va hablando Menéndez Pelayo tiene carácter abstracto o metafísico, no es aquel Dios verdaderamente personal en el que creía Tiberghien, y al que, según éste, debían los hombres dirigir sus oraciones.

La doctrina, pues, permanece a medio exponer, y aún falta, quizá, lo principal. No señalan los *Heterodoxos*, desde este punto de vista, novedad importante respecto de aquello que habían dicho, incluso con anterioridad a la Revolución de Setiembre —unos quince antes, pues *Los krausistas convictos de panteísmo* es de 1864 [1] — los precedentes críticos del movimiento de Sanz. Menéndez Pelayo pone de relieve el panteísmo del que, protestando contra esta imputación y todo, no se libran los krausistas sino con mal pergeñados sofismas.

Es verdad también que, formulando esta crítica, sugiere la muy interesante hipótesis de que, al hablar de su Dios, quizá se valga don Julián de frases especialmente enrevesadas para cegar o despistar a los incautos. Esta advertencia va en son de burla; mas en bastantes ocasiones, en este primer capítulo dedicado al krausismo, no parece sino que todo lo comprende, todo lo intuye Menéndez Pelayo de este sistema y de sus desarrollos en las diferentes direcciones por las cuales pretendían sus adeptos extender su influencia.

Mas habiendo llegado a la idea de Dios, procede inmediatamente a juzgar el sistema. Falta por completo la doctrina del hombre, el concepto de éste como microcosmos —con ser éste tan

---

[1] Texto perfeccionado en *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística de Krause, pronunciadas en la Armonía (sociedad literario-católica) por don Juan Ortí y Lbra, catedrático de filosofía e una de los institulos de esta Corte.* Madrid. Tejado. 1865.

aparente y además tan difundido en la filosofía alemana del siglo XVIII— con cuanto de él se deduce, la visión de la humanidad y sus edades.

Una vez, pero de pasada, aparece una alusión a la colectividad humana; le asocia brevemente don Marcelino —apunta una sonrisa irónica, tan pronto borrada como nacida— al recuerdo de la polémica de Campoamor con Revilla.

«Este conocimiento superior, inteligible, absoluto, es en primer lugar el del yo y después de la Naturaleza, el Espíritu, la Humanidad (o lenteja), y finalmente, el del ser absoluto...» *(ed. nal. Heterodoxos* VI. 1947 p. 382).

Ni mención encontramos del concepto de progreso, tan central para la escuela de Sanz, y además tan de moda por aquellos años. Diríase que Menéndez Pelayo, contra aquella costumbre y cualidad suyas que no le negaron hasta sus adversarios, las cuales le permitían por decirlo así imbuirse en el espíritu de las herejías que iba historiando, permaneció en este caso del todo fuera, exterior.

Notó, y muy bien, que el sistema krausista acarreaba consecuencias trascendentales en todas las esferas de la actividad humana, pero no se advierte que relacionase esto con sus principios básicos:

«Persuadidos de que el krausismo no es sólo un sistema filosófico, sino una religión y una norma de proceder social y un programa de gobierno, no hay absurdo que no hayan querido reducir a leyes cuando han sido diputados o ministros.» (Ib. 389).

Y por cierto que don Marcelino, a continuación, recuerda la definición del hombre «compuesto histórico de la Naturaleza y del Espíritu» propuesta por don Julián en *El Ideal de la Humanidad,* sin ocultar las exigencias morales que de ella se deducen; mas no obstante, por no relacionar él esto claramente con la metafísica, por no colocar estas nociones en su debido lugar, el centro, o, como solía decir Tiberghien, lo más íntimo del sistema, tiene uno a la continua la impresión de que algo falta o, como se dice vulgarmente, no llega a cuajar.

En la tesis doctoral de Salmerón, aunque en medio de insufribles pedanterías y engorrosísimas tinieblas, con además la falta

de coherencia relativamente a punto tan fundamental como la relación entre los orígenes y los destinos últimos de la humanidad, todo quedaba expuesto, y, por lo menos, no dejaba este trabajo lugar a dudas respecto también de las consecuencias de la misma en lo social y, si bien se miraba o se leía algo entre líneas, en lo religioso. Había base, en total, para la crítica más contundente del krausismo español, desde el peculiar punto de vista que hizo suyo don Marcelino en los *Heterodoxos*.

Pues bien: Menéndez Pelayo no leyó la tesis doctoral de su exprofesor, o, por lo menos, poca atención le dedicó, no la tomó en serio.

Es verdad que, cuando le comunicó Laverde el principal escrito filosófico de Salmerón, ya llevaba preparado don Marcelino el capítulo referente a *las heterodoxias filosóficas bajo Isabel II* o por lo menos la exposición que preveía introducir en él de la metafísica krausista. Por lo visto, echó a esta obrita un vistazo, no halló en lo poco que hojeó sino sentencias a lo don Julián, y movido además de sus malos recuerdos, la reputó sin más exacto trasunto de los escritos de éste. En los *Heterodoxos*, tal es el juicio que de ella forma, contentándose con exponer a la risa su estrafalario título.

En momento alguno relacionó claramente la metafísica krausista con la masonería especulativa [1], a pesar de definir precisamente la escuela como

«una logia, una sociedad de socorros mutuos, una tribu, un círculo de alumbrados, una fratria...» (p. 385),

y destacar, en las barbaridades anticlericales del año 1873 —en la *Recapitualción*— el papel preeminente que le tocó a la masonería:

---

[1] Otro tanto vale a propósito de las *Ideas estéticas*, donde Menéndez Pelayo advierte muy bien las relaciones entre la doctrina de Krause y la masonería, mas no la masonería especulativa, la filosofía que solía cultivarse en las logias:

«La flaqueza intelectual de Krause, sobre todo en cotejo con los grandes filósofos con quienes algunos han osado compararle, se revela en mil pormenores, verbigracia, en la importancia que concede a la charlatanería de los ritos francmasónicos, esperando de ellos nada menos que la redención de la humanidad, o en sus delirios sobre las humanidades

«La francmasonería, sociedad no ya secreta sino pública y triunfadora, se exhibía en ostentosos alardes, nuevos en España...» (Ib. 423).

Quizás en esta falta de clarividencia, verdaderamente inaudita, de Menéndez Pelayo, influyese el que se hubiera aprovechado, para lo referente a la masonería, del libro del sacerdote, catedrático de la Central y exprofesor suyo don Vicente de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas en España,* enorme recopilación en seis volúmenes, donde nunca aparece nítidamente el pensamiento especulativo de los masones, pues es estudio histórico nada más, atiborrado de hechos; mas entre los pensadores que aun se daban por hijos espirituales de Krause estaban Leonhardi, y sobre todo Tiberghien; y a éste, parece que don Marcelino no le leyó tampoco. Dos veces suena el nombre del belga en los *Heterodoxos,* una donde dice Menéndez Pelayo que Sanz trabó con él conocimiento a su paso por Bélgica, y otra donde los escritos de éste, lo mismo que los de Ahrens, se dan por dechado de claridad. Pero de sus doctrinas no se ve ni rastro.

¿Será verdaderamente que Menéndez Pelayo nada más hojeó los libros del belga sin concederles más atención que a la tesis de Salmerón? Sin embargo, y no podía menos de saberlo, el P. Ceferino, con quien se trató algo, leía con atención, a poco de salir ésta a luz, la *Introducción,* estando entonces en el convento dominicano de Ocaña (o sea fuera de todo centro importante), y conceptuaba al belga como el más peligroso de los krausistas, por su claridad. Hubo también lo de Gavica. Las obras de Tiberghien se leen con facilidad, y hasta con gusto; en ellas hubiera encontrado Menéndez Pelayo sobrada materia para evidenciar tanto

---

planetarias, y el progresivo desarrollo de los espíritus, con otros detalles o fantásticos o grotescos, más propios de un iluminismo vulgar que de un espíritu científico, contemporáneo de Hegel.» (Ib. p. 268).

El tono mismo, entre irónico y apenado, muestra que aun entonces no debía de conocer don Marcelino la doctrina del hombre y su justificación racional, médula del sistema de Krause.

A igual conclusión llevan los juicios sobre la estética, v. gr. aquel en que, en son de crítica, dice Menéndez Pelayo que Krause confunde «real y positivamente la religión con el arte» (p. 272).

Esto, que es verdad, resultaba deliberado, pues procedía de los supuestos mismos del sistema.

las deficiencias objetivas como las heterodoxias por decirlo así de naturaleza del krausismo.

Y eso que, en las críticas a la iglesia como institución opuesta al progreso y hasta con él incompatible y a la que por lo tanto es deber derribar, encontraban cumplida explicación las llamaradas anticlericales del cantonalismo y las apostasías de don Julián y los más de sus amigos, las cuales se hicieron públicas, precisamente, cuando pareció seguro que, habiéndose abierto nueva era en la vida de la nación, ya no había posibilidad de que se volviera a las condiciones de antes del 68.

No siendo creíble que don Marcelino, tremendo lector, hubiese desaprovechado la posibilidad de información que le proporcionaban los libros de Tiberghien, la única hipótesis valedera es que, si bien consciente de hasta dónde llevaba el krausismo la heterodoxia, prefirió no introducir en su libro la exposición de una crítica que hubiese resultado escandalosa para muchos, amagando además con destilar la incertidumbre en el alma de no pocos. Aquello era demasiado grave, poniéndole a don Marcelino ante responsabilidades verdaderamente pavorosas. [1]

Y sin embargo un dato hay, en el capítulo dedicado a *la filosofía heterodoxa bajo Isabel II*, que induce más bien a pensar que Menéndez Pelayo no supo del krausismo más de lo que expuso

---

[1] ¿Cómo se habrá de interpretar el hecho de que, en las *Ideas estéticas*, no hay mención de Tiberghien, habiendo sido escrito el capítulo relativo a Krause en un momento en que aún desarrollaba poderosa actividad el belga?

«El tratadista de Derecho natural, Ahrens, y el criminalista Roeder, tan leídos y tan supersticiosamente seguidos en nuestro país, son los únicos que mantienen entre los juristas el prestigio del krausismo, totalmente quebrantado entre los filósofos.» (Ib. p. 268).

Jamás había perdido Tiberghien ocasión de disertar de estética a lo krausista, por ser actividad fundamental relacionada con la naturaleza metafísica del hombre, y que por ende envolvía un deber. El bruselés permitía además colocar con absoluta precisión la estética entre las piezas del edificio metafísico krausista. O este silencio es deliberado. o demuestra hasta qué punto procuraron los discípulos de Sanz que a Tiberghien, sólo le conocieran unos pocos iniciados.

En la recapitulación (*Heterodoxos* VI, ed. nal. p. 470) una nota alude a los *Estudios* de Tiberghien, mas esto no prueba que leyera la obra Menéndez Pelayo. Además, el título va algo modificado:

«De Salmerón es además el prólogo a los *Estudios de religión* de Tiberghien, traducidos por Calderón Llanes....»

en los *Heterodoxos*. De las teorías de los krausistas referentes al papel de los grandes hombres (u hombres superiores) parece quedó ignorante, o en ellas no paró mientes.

Al evocar a Castelar —y se conoce que experimentó, al dar por terminado el asunto del krausismo, una especie de alivio—, le reputa hegeliano,

«no de hegelianismo metafísico, sino de un hegelianismo popular e histórico, cantando el desarrollo de los tres términos de la tríada dialéctica...» (p. 394).

Este mismo «hegelianismo popular» existía en el krausismo, y Castelar, aunque libó en más de una flor metafísica o cultural, no sin notables inconsecuencias hijas,además de la portentosa facilidad de su talento, fue más krausista, en total, que hegelianista. Su obra magna *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo,* que sirvió de base para otra, editada en cuatro enormes in folios por Montaner y Simón, de Barcelona, entre 1880 y 1883, *La revolución religiosa,* debe no poco a los historiadores franceses en cuanto a datos, y a los krausistas en cuanto a doctrina, a fondo ideológico.

Los asertos que de aquel libro destaca don Marcelino de la «creación infinita», de «la Humanidad como espíritu real y uniforme que se realiza en múltiples manifestaciones», de «el progreso histórico de la religión desde el fetichismo hasta el humanismo» y sobre todo lo de Dios «enviando a los enciclopedistas a la tierra con una misión providencial» —ya había hecho hincapié en todo esto Ortí y Lara, clamando contra estas herejías— es krausismo puro, o recibe cumplida justificación de las teorías krausistas. Hay en verdad alguna expresión de sonido más legítimamente hegeliano, como lo de «Dios que se produce en el tiempo», mas en el conjunto predomina lo krausista.

Y en cuanto a *La revolución religiosa,* van en ellas de la mano las ideas de Guizot y las de Tiberghien relativas a la reforma y su papel en el desarrollo de la civilización europea, predominando en proporción notable las teorías y juicios del belga. Cuando se ve hasta qué punto destaca Castelar en esta obra (lo mismo que en su artículo *El Doctor Menéndez Pelayo y su historia de los Heterodoxos —Retrato de Castelar,* Madrid, 1884) el

«combate a muerte» entre la religión tradicional y la religión nueva que fue la reforma, ninguna duda puede caber.

Castelar representa una modalidad del krausismo muy literaria y en rigor superficial, mas se relaciona con la escuela de don Julián, y no se dio cuenta de ello Menéndez Pelayo o, movido de la simpatía que le tenía al grande orador, de quien llegó a ser buen amigo, prefirió tomar por base de su juicio las semillas heterodoxas con respecto a aquella doctrina que se evidenciaban en los escritos de éste.

Mas en última instancia a la primera solución casi nos obligan a atenernos los párrafos ya aludidos (83-84) que dedica Menéndez Pelayo a don Francisco de Paula Canalejas en *Filosofía heterodoxa bajo Isabel II*. En ellos —y como hemos visto respecto de don Julián dice en sustancia lo mismo—subraya don Marcelino con asombro, el proyecto de instauración de cátedras de «teología positiva» formulado por Canalejas. A don Marcelino se le antojó idea verdaderamente descabellada, desbarro puro.

Ahora bien: de haber sido consciente de la doctrina religiosa del krausismo, no hubiera podido sorprenderse así, antes tenía que haber reputado muy ortodoxo y consecuente con la enseñanza del sumo pontífice de la escuela al bueno de don Francisco de Paula, a quien como es fácil ver en los *Heterodoxos* más simpatía le tenía sin duda que a otro alguno de los exalumnos de Sanz del Río y Fernando de Castro.

Así pues, y aunque no le faltaron posibilidades para llegar a conocerlo en todos sus aspectos y arcanos, es lo más probable que jamás tuvo del krausismo español Menéndez Pelayo sino una visión incompleta, relativamente superficial.

El espíritu de esta doctrina, con su rigidez o ceguera racionalista que la llevaba a divorciarse por completo del sentido común, y su propensión a andarse siempre, si vale la expresión, muy a sombra de tejado, estaba literalmente reñido con el genio de don Marcelino. Él, tan amante ya desde su juventud de la luz y el equilibrio —y por temperamento, no sólo por educación—, experimentó repugnancia ante aquella doctrina procedente de los misterios de las sociedades secretas.

Esto precisamente escribió a Laverde al dar cima a los *Heterodoxos*:

«Aunque me parezca mentira, el libro está acabado por mi parte y pasa de 900 páginas [...] Dios sabe cuántos sudores me ha costado esta última parte, y con qué mal humor contra el asunto y contra los personajes lo he escrito.» (10 de junio de 1882).

Y no otra cosa dice en una nota de la *Recapitulación* relativa a la masonería:

«El influjo de las sociedades secretas en la política interior de España, durante este último período, podrá ser mayor o menor, pero es real y efectivo [...] Debe escribirse aparte, y no seré ciertamente quien lo escriba, porque me infunde repugnancia estética no vencible. Otros vivan entre tinieblas: yo prefiero la luz serena y clara». (p. 443).

Aun algunas páginas más abajo añade, al hablar del sepelio de un «Venerable maestro» de la logia 'Fraternidad'»:

«Otro complete esta historia, que a mí me ataca los nervios». (p. 446).

¿Qué duda cabe de que en estas afirmaciones, que por lo reiteradas y categóricas, se ve que proceden de lo más entrañable de la personalidad, expresa don Marcelino su sentir profundo?

4. *Conclusión.* Esto mismo prueba que, respecto del krausismo, intuyó mucho; pero a impulsos de esta misma intuición, no prestó a la doctrina tanta atención como claramente lo hizo, al redactar las *Ideas estéticas*, para los grandes sistemas metafísicos alemanes, aun cuando hubiera venido tan a cuento, o más todavía. Ahora que, desde un punto de vista total o de conjunto, el juicio que formuló acerca de aquel movimiento en su aspecto especulativo, resulta plenamente acertado.

Hay un momento, en las *Ideas estéticas*, en que lo equipara casi con la escolástica, diciendo:

«Sólo la afectación escolástica del lenguaje ha podido hacer creer a algunos que en él se encerraban grandes misterios y profundas verdades...» (Ib. p. 268).

Y esto, escolástica, era en el peor sentido del vocablo, con punto de vista simétrico, igual pretensión a dominar y regir todo

lo humano, y tan intransigente, pues fuera de él no había, estrictamente hablando, sino pecado. [1] Mas ni aun ofrecía las ventajas de las habilidades dialécticas ni del método de la escolástica, incluso decadente.

Nótese bien que éste fue el aspecto que a más indignación movió a Menéndez Pelayo, mucho más que la mera heterodoxia; y es imposible no darle la razón en definitiva, al considerar aquella famosa sentencia que, respecto de la influencia del krausismo, introdujo aun en la *Recapitulación* al recordar a su exantagonista Revilla:

«Perojo con imprenta propia y con la Revista Contemporánea como órgano, inició una reacción desaforada contra el krausismo, congregó a todos los tránsfugas de la escuela, entre los cuales se distinguía el malogrado e ingenioso crítico literario don Manuel de la Revilla una de las inteligencias más miserablemente asesinadas por el Ateneo y por la cátedra de Sanz del Río...» (Ibid. p.476)

Sumamente revelador resulta que, si jamás habló con especial simpatía del positivismo don Marcelino, distó mucho, fuera de las *Ideas estéticas* donde el punto de vista o enfoque mismo tan de relieve ponía sus flaquezas, de ensañarse con él como lo hizo con el krausismo. En vano se buscaría en las alusiones de las obras de juventud—y la polémica con Gavica también tiene interés a este respecto— aquella vehemencia que arrebata la prosa de Menéndez Pelayo cuando se ve precisado a evocar a Sanz del Río y a sus compinches.

Si algunas semillas fecundas entrañaba el krausismo—y sí entrañaba, pero sólo en las derivaciones o aplicaciones prácticas de la metafísica—, para que se desarrollasen y llegasen a dar fruto era preciso que muriese primero la doctrina.

A Menéndez Pelayo le tocó, más que a otro cualquiera, contribuir a darle muerte, volviendo por los fueros del buen sentido, harto maltratados por aquel racionalismo ciego. Fue su papel necesario, indispensable en la historia cultural española. ¿Quién

---

[1] Cf. Bonilla y San Martín, La filosofía de Menéndez Pelayo, *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, tomo XXVII, julio-diciembre de 1912: «El krausismo y la escolástica son dos verbalismos menos distantes de lo que parece.»

dudaría de que hasta ejerció influencia, y benéfica—sin que de ello se percatasen los más—en los propios krausistas, incluyendo a Salmerón mismo, cuya apostasía respecto de la doctrina de Sanz, cuando Tiberghien y Leonhardi aun enarbolaban con gran entusiasmo la bandera del maestro, aprobó en la *Recapitulación?*

«Quizás hoy el mismo Sr. Salmerón se ría de esta jerga, y dará en ello una prueba de buen entendimiento, ya que por naturaleza lo tiene robusto. Dícenme que en París, donde acontecimientos políticos le han obligado residir años hace, se ha hecho menos enfático y solemne, más próximo al resto de los míseros humanos, y aun ha llegado a renegar del krausismo...» (Ib. p. 470).

Algo anterior al de las *Ideas estéticas*, el juicio formulado en la carta a Valera (2-9-86) señala un enfoque más sereno del krausismo, y viene a ser el más desapasionado sin duda que expresó don Marcelino.

«Todo me parece bien en la carta-prólogo, excepto el bombo a los krausistas que, personalmente considerados, valen más como hombres que como pensadores y que, considerados como escuela, si es verdad que tienen el mérito de haber despertado el pensamiento filosófico que había caído aquí en una especie de letargo desde principios del siglo, también lo es que, por su dogmatismo cerrado y pedantesco, por su intransigencia de secta y por lo mezquino de su horizonte intelectual, fueron una grandísima rémora para el progreso intelectual de España, incomunicándonos con todo sistema o corriente de ideas que no fuese la suya. Yo no los detesto por librepensadores, puesto que hay muchos pensadores libres que por la grandeza de su esfuerzo intelectual me son simpáticos. Los detesto porque no pensaron libremente y porque todos ellos y en especial Giner son unos pedagogos insufribles, nacidos para ser eternamente discípulos de una sola doctrina y de un solo libro.

Quisiera yo saber qué idea propia tuvo en toda su vida Sanz del Río. Yo creo que en los krausistas no se puede alabar otra cosa que la honradez y la buena voluntad.»

Lástima que no hubiese hablado con semejante ecuanimidad don Marcelino unos años antes; en 1886, ya muerta la doctrina de Sanz en España, sus discípulos iban trayendo nuevos aires

e influencias. Además, tantas eran las modalidades de pensamiento afines a la masonería, y tan imperantes en la Europa finisecular, que con el krausismo incluso originario, más bien se agregó al concierto europeo España que quedó aislada de él. Con todo, bien dijo Menéndez Pelayo, en atención al espíritu característico de la fase de auge del krausismo especulativo.

De los movimientos modernos, tenía la corteza, lo superficial, mas no el fondo, lo único que podía contribuir de verdad a la regeneración del país. [1]

Éste fue el mayor cuidado de Menéndez Pelayo en su juventud; si después de morir Laverde llevó su atención, movido de una especie de desengaño —esto dijo Bonilla y San Martín, y hasta cierto punto hay que darle la razón, teniendo no obstante en cuenta que lo de las *Ideas estéticas* lo venía preparando y meditando don Marcelino desde su período antikrausista—hacia problemas de índole exclusivamente literaria, menester es confesar que, sin su influencia y su ejemplo además, España hubiera permanecido mucho más tiempo atollada y ajena a lo verdadera-

---

[1] Vio muy bien Ortí y Lara cómo el krausismo resultaba mal avenido con el aprovechamiento metódico de la experiencia:

«Las ciencias de observación morirían, pues, en el punto mismo que entrasen en el espíritu de los sabios las quimeras de la ciencia trascendental de Krause y de sus maestros y discípulos», afirma en *Krause y sus discípulos...* (p. 37).

Pero no tuvo especialmente en cuenta este dato en su condenación del krausismo, puesto que envolvió a todos los racionalismos, desde el de Descartes, en el mismo anatema.

El pecado básico de la filosofía moderna era, en su sentir, el haber puesto en duda la verdad total del tomismo, con Cartesio, y de él en adelante, el haber permanecido divorciada de la escolástica. No se cansa nunca de repetir que Descartes en lo filosófico, Lutero en lo religioso, y Rousseau en lo social, constituyen la tríada ominosa, responsable de todas las aberraciones de la época moderna.

De por sí, la observación deja muy sin cuidado al furibundo catedrático quien, igual que el P. Fonseca, exigía que se acatase por única filosofía cristiana, única verdadera y aceptable (por revelada, aunque no lo dijo tan explícitamente como aquél) la de Santo Tomás.

Esta rigidez e intransigencia separan fundamentalmente a Menéndez Pelayo de Ortí y Lara, incluso en la crítica del krausismo, que es donde más puntos de contacto tienen ambos.

El enfoque de Don Marcelino, ya desde *Obras inéditas de Cervantes*, debe distinguirse cuidadosamente del de los publicistas del carlismo. Sólo Ortí y Lara evocó en 1867, mas no como elemento esencial, «la superficialidad de los estudios» dirigidos por los Krausistas.

mente grande y positivo que se iba creando en Europa. Dígalo Unamuno, tan agrio siempre para con don Marcelino. ¿Quién sabe lo que hubiera sido de éste y de su generación si la crítica de Menéndez Pelayo no hubiera contribuido a evidenciar que con el krausismo especulativo se había metido España en un callejón sin salida —sin esperanza siquiera de salida, entiéndase bien —, y si su labor no le hubiera permitido a su país equipararse, y en plan de absoluta igualdad, con las naciones europeas donde resultaba más poderoso el desarrollo cultural?

ANDRÉ BARON
Universidad de Orleáns