

La Serie Universitaria de la Fundación Juan March presenta resúmenes, realizados por el propio autor, de algunos estudios e investigaciones llevados a cabo por los becarios de la Fundación y aprobados por los Asesores Secretarios de los distintos Departamentos.

El texto íntegro de las Memorias correspondientes se encuentra en la Biblioteca de la Fundación (Castello, 77. Madrid-6).

La lista completa de los trabajos aprobados se presenta, en forma de fichas, en los Cuadernos Bibliográficos que publica la Fundación Juan March.

Estos trabajos abarcan las siguientes especialidades: Arquitectura y Urbanismo; Artes Plásticas; Biología; Ciencias Agrarias; Ciencias Sociales; Comunicación Social; Derecho; Economía; Filosofía; Física; Geología; Historia; Ingeniería; Literatura y Filología; Matemáticas; Medicina, Farmacia y Veterinaria; Música; Química; Teología. A ellas corresponden los colores de la cubierta.

Edición no venal de 300 ejemplares, que se reparte gratuitamente a investigadores, Bibliotecas y Centros especializados de toda España.

Este trabajo fue realizado con una Beca de España, 1976, individual. Departamento de Filosofía. Centro de trabajo: Facultad de Filosofía y Letras. Granada.

**Fundación Juan March**



FJM-Uni 72-Gar  
La filosofía hegeliana en la España d  
García Casanova, Juan Francisco.  
1031678



Biblioteca FJM

Fundación Juan March (Madrid)

**SERIE UNIVERSITARIA**



**Fundación Juan March**

# La filosofía hegeliana en la España del siglo XIX

**Juan Francisco García Casanova**

La filosofía hegeliana en la España del siglo XIX/Juan Francisco García Casanova

FJM  
Uni-  
72  
Gar

72

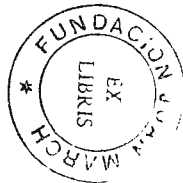


Fundación Juan March  
Serie Universitaria

72

# La filosofía hegeliana en la España del siglo XIX

Juan Francisco García Casanova



Fundación Juan March  
Castelló, 77. Teléf. 225 44 55  
Madrid - 6

Fundación Juan March (Madrid)

*La Fundación Juan March no se solidariza  
necesariamente con las opiniones de los  
autores cuyas obras publica.*

Depósito Legal: M - 33845 - 1978  
I.S.B.N. 84 - 7075 - 103 - 4  
Ibérica. Tarragona, 34.- Madrid-7

## INDICE

	Página
1. INTRODUCCION . . . . .	5
2. EL HEGELIANISMO ESPAÑOL . . . . .	8
2.1. Significación política. . . . .	8
2.2. Caracterización . . . . .	18
2.3. Medios y canales de recepción y difusión . . . . .	21
3. LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA . . . . .	24
3.1. La idea de progreso en Castelar . . . . .	24
3.2. Confluencia de libertad y necesidad: solución pimargalliana al enigma histórico . . . . .	43
NOTAS . . . . .	57



## 1. INTRODUCCION

De la recepción hegeliana en España depende, en buena medida, no sólo el nivel filosófico de nuestro país en el siglo pasado, y, en consecuencia, de nuestro propio presente, sino también la clave para la interpretación del conflicto ideológico y de la situación socio-política de la España del XIX. No es necesario insistir en el lugar que ocupa Hegel en la Filosofía occidental. En él culmina la tradición filosófica europea, y también en él, están ya, en germen, los grandes problemas religiosos, filosóficos y políticos de nuestro siglo. Para muchos planteamientos filosóficos de hoy sigue siendo Hegel obligado horizonte de referencia. Por todo ello, parece imprescindible, a la hora de estudiar la cultura española moderna, preguntarse por las fuentes que la han alimentado y tratar de ver en qué medida y proporción lo han hecho.

Es muy reciente el interés por nuestro inmediato pasado cultural. Sin duda, las condiciones políticas del país no han favorecido el acercamiento a la tradición cultural del siglo último. Sistemáticamente se ha ido produciendo un gran vacío entre la cultura del "ayer" y la del momento actual, de manera que esta discontinuidad se ha convertido en muchos casos en una abierta ruptura con nuestro pasado intelectual más inmediato, especial-

mente aquél que se ha producido con una intención crítico-radical.

Sin embargo, aunque cueste trabajo aceptarlo, el XIX sigue ofreciéndonos caminos de pensamiento y actitudes socio-políticas de excepcional importancia, y que, pese a todo, no han sido objeto de exploración suficiente. El viejo desprecio por la Historia, unido a una interpretación monopolizadora de su sentido, ha hecho estragos en la cultura española de postguerra. La Historia de la civilización de los pueblos, empero, no permite los saltos en el vacío. Nuestro hoy es deudor del ayer, en medida nada despreciable, según vamos descubriéndolo. La conciencia de ello explica esa "vista atrás" y el creciente interés por la interpretación pluralista de nuestra tradición, factores que caracterizan engran manera, el quehacer de los investigadores y pensadores hispanos de hoy. La cuestión es, pues, apremiante. Resulta imprescindible la investigación y el estudio de todos los ámbitos culturales del XIX. Por fortuna disponemos ya de notables estudios, en nuestro campo -el filosófico- sobre krausismo, positivismo y algunas otras corrientes de pensamiento (como la nietzscheana, según ha demostrado G. Sobejano), que han estado vigentes en este siglo.

En el caso de la Filosofía hegeliana, sin embargo, la tarea estaba por hacer. Así lo han dicho algunos estudiosos del XIX -Elías Díaz y Jutglar, entre otros-, y lo pone de manifiesto la pobreza de los capítulos dedicados al pensamiento de la época cuando tratan este punto. De otra parte, no satisfacen en absoluto los estudios monográficos realizados sobre el tema. Unos, por sus limitaciones ideológico-políticas, tal es el caso del li-



bro de Elías de Tejada "El hegelismo jurídico español"; otros, por su brevedad y carácter ensayístico (M. Pizan "Los hegelianos españoles") o por su excesivo acotamiento (Rivera de Ventosa "Influencias del sistema de Hegel en el ideario de Castelar") dejaban el tema prácticamente intacto.

Era preciso, pues, llenar laguna tan importante como es la de la carencia de un estudio comprensivo del hegelianismo español, trabajo indispensable para incrementar el conocimiento del acervo cultural del XIX. Por ello, comprobar la realidad de esa influencia, situar el tiempo y el espacio donde se produce, investigar las causas que la motivan, y señalar la manera de producirse, junto con los resultados conseguidos, conforman el cometido primordial de esta investigación.

Las limitaciones de la presente publicación reducen la extensión del trabajo a un breve tratamiento de los siguientes aspectos de la recepción hegeliana en la España del siglo XIX: en primer lugar, su significado político, seguido de la caracterización del mismo y de los canales de recepción y difusión, para terminar, a modo de ejemplo, con una parte dedicada a mostrar textualmente el nivel filosófico, en este caso hegeliano, de parte de la concepción de la Filosofía de la Historia de D. Emilio Castelar y D. Francisco Pi y Margall, los dos máximos representantes del hegelianismo hispano del XIX.

## 2. EL HEGELIANISMO ESPAÑOL

### 2.1. SIGNIFICACION POLITICA

La panorámica general del desarrollo de las ideas del siglo XIX, en nuestro país, está unida estrechamente a la evolución política y, en menor grado, a la económica. Así, las contradicciones, que aparecen en un primer momento a la hora de interpretar los fenómenos culturales de la España del XIX, adquieren toda su racionalidad cuando se advierte el papel predominante que detenta la práctica política en la pasada centuria, al margen, la mayor parte de las veces, de un desarrollo paralelo de la actividad económica.

La eclosión de la vida espiritual española, en torno a los años cincuenta, es incomprensible en su significación última fuera del precario triunfo del sistema político liberal, gestado, con más voluntad que necesidad histórica, por el grupo de doctrinarios burgueses que constituyeran la tendencia liberal. Es obvio que el terreno había sido abonado por las transformaciones económicas que indudablemente produjeron la falta de un mercado exterior —el colonial—, y las complejas medidas desamortizadoras.

De otro modo, la necesidad de "puesta al día" y de europeización, tan fuertemente sentidas por la clase política liberal no

habrían pasado de meros deseos y buenas intenciones. La conexión con la vida intelectual de Europa, como único medio para salir de la marginación secular del país, se convirtió en un sentimiento general, traumatizante e inhibitor en ocasiones, de las mentes más lúcidas del pasado siglo.

Francisco de Paula Canalejas resume así el panorama filosófico en el inicio de la segunda mitad de siglo:

"Por los años en que comenzó en España a extenderse la noticia y el conocimiento de las doctrinas de Krause (1853-1856), no era fácil dibujarse el sesgo y el camino que seguían los estudios filosóficos. Dominaba en algunas universidades, por ejemplo en Barcelona, gracias a los esfuerzos del inolvidable Martí de Eixalá, y de su dignísimo sucesor el doctor Llorens, la escuela escocesa, y Hamilton era su maestro, la autoridad, el faro. En Sevilla, una tendencia hegeliana, debida a un hombre reverenciado por la juventud sevillana, se indicaba y traslucía en los discursos y estudios de la juventud democrática; y en Madrid vagaba la atención pública entre las tradiciones espiritualista de Tissot, debidas a Núñez de Arenas, las exposiciones de los eclécticos de García Luna en el Ateneo, y de Uribe en la Universidad. Fuera del nombre respetable de Balmes y de las excentricidades de Donoso, la cultura filosófica no recibía otro alimento" (1).

El cuadro que pinta Canalejas es exacto y pienso que si se añade al mismo la influencia del positivismo y del neo-kantismo se podría hacer extensivo a toda la segunda parte del siglo. Fuera del boceto sólo quedarían el socialismo y el anarquismo, pues las influencias nihilistas (Nietzsche) habría que colocarlas en el

umbral del siglo XX.

Así, la segunda mitad de siglo está regida políticamente por lo que se ha llamado el liberalismo democrático, que tendría su máximo momento de expresión en la Revolución del 68. Es entonces -siguiendo a Rodríguez Carracido-, cuando "no sólo la política, sino también la conciencia se colocará en período constituyente" (2). El sentido de la frase aunque no pueda aceptarse en su estricta literalidad, dado su carácter retórico, es sumamente expresivo en cuanto indicador de la efervescencia de la vida intelectual durante el sexenio revolucionario y las etapas inmediatamente anterior y posterior.

¿Qué hombres y qué ideas hicieron posible 1868? Considero complementarios los juicios de dos testigos de excepción, Gumersindo Azcárate y Fernando Garrido, implicados en el proceso revolucionario desde posiciones muy heterogéneas; el primero en un movimiento intelectual: el krausismo, y Garrido en el ala más radical del partido demócrata. Azcárate consideraba la revolución del 68 hecha por tres elementos: "el partido progresista, la democracia y la Unión Liberal, que fueron respectivamente el sentimiento, la inteligencia y la fuerza de aquel memorable movimiento nacional" (3), mientras que para Garrido son los republicanos demócratas quienes con los "liberales más o menos conservadores" hacen posible la revolución de Septiembre, aquellos con la fuerza de sus ideas, principios y doctrinas y estos con sus hombres, situados en puestos claves de la vida pública (4).

Azcárate subraya la presencia destacada de krausistas en las  
Fundación Juan March (Madrid)

tres fuerzas desencadenantes del proceso revolucionario del 68, mientras que Garrido silencia siempre la adscripción a la escuela de Sanz del Río de los krausistas que cita. Sin embargo, es preciso reconocer con Azcárate entonces, y ahora con la mayor parte de la historiografía moderna sobre el tema -Elías Díaz, Eloy Terrón, Gil Kremades y un largo etc.- la raíz intelectual y universitaria de la revolución del 68, siendo el pensamiento de Krause la corriente dominante del momento, aunque hasta el presente no se ha valorado en su justa medida el papel desempeñado por el hegelianismo.

Así, resulta que el panorama intelectual surgido de 1868 gira en torno de las fuerzas políticas y sociales que lo provocan. Su mundo cultural está alimentado por hombres provenientes del liberalismo, ahora democrático, y, por consiguiente, alejados del doctrinarismo francés, que buscaban un pensamiento más comprometido con la dimensión social del hombre.

Gil Cremades acierta cuando señala al krausismo, historicismo y catolicismo como las tres tendencias constitutivas del universo mental del liberalismo democrático (5). Por los extremos, indica, a la derecha, el carlismo, y, a la izquierda, socialismo y anarquismo. El esquema contiene un olvido grave: la corriente hegeliana, cuya importancia es preciso subrayar, tanto por el papel desempeñado por sus hombres más representativos en el movimiento revolucionario, como por el nivel de la asimilación de las principales doctrinas del sistema y de su método dialéctico.

Krausismo, historicismo y catolicismo configuran el espec-

tro ideológico de lo que hoy llamaríamos centro político, donde se incluiría desde el partido progresista, hasta amplias zonas del democrático, pasando por la Unión Liberal. En resumen, un campo suficientemente amplio donde cabe la mayor parte de la burguesía de la segunda mitad de siglo. Las tres corrientes coinciden, desde sus posiciones específicas, en planteamientos armónicos y conciliadores y, sin duda, en ello radica el fracaso de la revolución del 68, pues como sostiene la historiografía actual no se dió entonces una auténtica revolución ya que el sistema de poder siguió estando detentado por los mismos intereses de clase que en período anterior, y estos, obviamente, no propiciaron el cambio revolucionario.

Ya supo verlo con agudeza Costa. Según él, todos los movimientos revolucionarios de la época liberal sólo tuvieron un único fin: alcanzar el sistema de gobierno y transformarlo todo a base de decretos que se estrellaban siempre contra la dura realidad de los poderes fácticos (6), produciéndose, en todo caso, una "revolución desde arriba" que hace que cualquier paralelismo de fondo con los movimientos revolucionarios franceses de 1789, 1793, 1830 y 1840 se resienta inmediatamente y haya que renunciar a él. Todas las revueltas se quedaron en meros pronunciamientos militares.

No puede considerarse como casual el hecho de que los hegelianos españoles sean antimonárquicos y esforzados propagandistas y defensores del republicanismo; y, esto, a pesar de entrar en abierta contradicción con el propio Hegel para quien la Monarquía constitucional era la suprema forma de gobierno; sin

embargo, ellos sostuvieron que era la República el modelo de gobierno que se desprendía del método hegeliano y que aquella fué la concesión que hubo de hacer Hegel a la monarquía prusiana.

Los discursos parlamentarios de los hegelianos españoles, durante el sexenio revolucionario y en las cortes del 73, son testimonio irrefutable de profesión de fé republicana. Castelar, Pí y Margall, Correa y Zafrilla, Roque Barcia, sólo por citar a algunos, jugaron un papel decisivo en la proclamación de la primera República. Ello permite sostener, con suficiente base, la conexión entre el espacio político ocupado por lo que representa el partido democrático y el idealismo hegeliano. Aquel, con respecto a las tendencias políticas integradas en lo que he llamado centro político, se sitúa a su izquierda; sus hombres ciertamente son liberales en la medida en que han aceptado el ambiente dominante de su siglo, pero también, como afirma Eiras Roel, "sabiéndolo o sinsaberlo, casi todos ellos, quien más, quien menos, rebasan la órbita específica de la mentalidad propiamente liberal. En ciertos rasgos suyos están apuntando ya la democracia en sentido moderno, que nace del sistema liberal para devorarlo después" (7).

Por lo que respecta al sistema de Hegel con relación al krausista interesan sobre todo dos aspectos que se implican. El primero, de carácter metafísico, es la concepción "armónica" del universo, principio general que habría de tener innumerables aplicaciones específicas a la hora de programar un nuevo modelo de convivencia política y social. A este respecto escribe con acierto Gil Cremades:

"La sociedad es para ellos, un "todo orgánico". En ella existen en "Armonía", a la manera de un cuerpo humano, cabeza y miembros, órganos y funciones. Cada individuo lejos de estar absorbido por el todo, tiene, como la célula, su propia función: constituye un "estado" (instancia anarquista). Así se hablará de un "estado artístico", un "estado religioso", un "estado moral", un "estado científico" etc. Armonizando estos diversos estados se halla el "estado para el derecho", como medio, como condicionalidad para la "armonía". Es, por tanto, en cierto sentido un "estado total" (instancia socialista). Pero para los krausistas, en su conservadurismo, todo trastorno social -y, en su sentido más agudo, la "dictadura del proletariado"- se considera como una situación patológica: un cáncer que intenta ejercer funciones diversas a aquellas que le corresponden y acaba así desbaratando la "armonía" del conjunto. Esa "armonía" que sólo un Estado "tutelar", como lo definiera no sólo Costa, puede garantizar"(8).

La Filosofía hegeliana opone al armonismo -consecuencia directa de la analítica y sintética de Krause- el proceso dialéctico, como el método de investigación científica por excelencia. Las derivaciones prácticas de dicho método, que a su vez es la columna vertebral del propio sistema hegeliano, son muy importantes, sobre todo, la relativa a la carencia de un techo ideológico y, en consecuencia, a una práctica política apoyada únicamente en el poder de la razón, entendida dialécticamente -quizá en esto radique el fracaso de su gestión y por consiguiente el carácter minoritario de sus seguidores- que ofrecía un proyecto de convivencia social indefinidamente progresivo.



El segundo de los aspectos diferenciadores entre krausismo y hegelianismo español que interesa reseñar es el relativo a la aplicación que de los principios teóricos señalados hacen en el campo político y, más en concreto, en las formas de gobierno. Los primeros, en general, defienden la Monarquía constitucional como la fórmula más perfecta de Estado "tutelar". En cambio, los hegelianos españoles, integrantes, en su casi totalidad, del partido democrático, considerarán siempre a la Monarquía como la encarnación del Estado reaccionario. Para ellos la más perfecta de las monarquías constitucionales no deja de ser una República imperfecta.

Conocido el contexto económico, ideológico y político del país en el siglo XIX, de manera especial hasta la restauración canovista, es fácil comprender la dirección unilateral que la filosofía de Hegel iba a tomar en España. Los intelectuales que se acercan a ella son hombres de partido que buscan una base firme para montar su alternativa política. Esta situación determina el tipo de lectura que van a hacer de Hegel, que no es otro que el de una lectura política. Es decir, el horizonte de referencia de los que acuden a Hegel es el político, en el sentido de que los textos y, en definitiva, la obra del filósofo alemán interesa sólo en cuanto que directa o indirectamente sirve de matriz ideológica para justificar y racionalizar sus opciones políticas concretas.

Tal asimilación del hegelianismo lleva consigo graves riesgos; en el caso concreto que nos ocupa se pueden concretar en dos: uno es la cristalización de un pensamiento de enorme complejidad y riqueza como el hegeliano en un elenco de tópicos, siem-

pre en orden a unas determinadas coordenadas políticas, prescindiendo de su carácter sistemático y global, imprescindible en una correcta interpretación de la filosofía de Hegel. El segundo, en mi opinión la clave de por qué el hegelianismo no arraiga con fuerza en la cultura española, es la dependencia de esta filosofía a la suerte que corra el grupo político que la adopta. En cuanto al primero de los riesgos, es un hecho el carácter tópico e insuficiente del pensamiento hegeliano en la mayor parte de los que se consideran tales y la ausencia de un tratamiento sistemático y riguroso del mismo. Por lo que respecta al último, una vez fracasado el primer intento serio de república en España, se produce la descomposición del grupo, y, con ello, las posibilidades de desarrollo del hegelianismo en España, tanto a nivel cualitativo como de difusión. En el último cuarto de siglo el movimiento obrero se decantó abiertamente a favor del socialismo tanto en su versión anarquista como en la marxista.

La lectura política que estos publicistas y profesores, todos ellos hombres de vocación política, hacen de la filosofía de Hegel se justifica y explica, en primer lugar, porque creyeron en la posibilidad del arraigo real de esta filosofía en nuestro país, pues el hegelianismo representaba, sin duda, la filosofía de su tiempo. Hegel, en palabras de Pí y Margall, era el último genio de Occidente; en segundo lugar, porque la tradición filosófica de la escuela hegeliana alemana, en especial la izquierda, resultaba exponente de intereses comunes con la situación española; y, por último, porque para ellos el hegelianismo brindaba la conciencia crítica más operativa de la nueva clase burguesa.

A la hora de plantearnos la cuestión de los modelos interpretativos del hegelianismo español, me inclino por el ya clásico esquema de derecha e izquierda, dado el carácter político de la lectura que hacen de Hegel. Los pensadores de esta última escuela, también llamados jóvenes hegelianos, no atienden al sistema de Hegel para tratar de asimilarlo en su totalidad, sino que privilegian la dialéctica en cuanto método de análisis crítico de la experiencia histórico-cultural. Junto al interés por la intención metódica, encontramos en ellos una selección de los elementos de su sistema, los más progresivos, con los que pretenden fundar una praxis revolucionaria. Así por ejemplo, de la concepción monista deduce Pí y Margall la igualdad natural de todos los hombres. En el campo de la religión realizan una lectura ateísta del absoluto, fundada en el racionalismo secularizador de la filosofía religiosa de Hegel. La derecha, por el contrario, atiende principalmente el carácter totalitario del sistema no viendo contradicción entre la realidad socio-política del mundo y la conciencia refleja del mismo en la filosofía del espíritu absoluto. Con respecto al problema religioso mantiene la ambigüedad característica del mismo Hegel.

Junto a la derecha y a la izquierda, hemos de admitir un tercer grupo de pensadores españoles, de no escasa importancia, que también realizan una lectura política de Hegel. A este lo denominamos grupo de "Hegelianos independientes", dentro del cual están incluidos aquellos que no cabían en las dos grandes divisiones anteriores y, sin embargo, aún a pesar de no ser ni entera ni básicamente hegelianos, sostienen ciertos puntos de vista

cuyo origen indudable es Hegel. (Montoro, Canalejas, Perojo, etc.)

## 2.2. CARACTERIZACIÓN

Las represiones del absolutismo resultaron ser la ocasión que tuvieron los intelectuales españoles para ponerse en contacto con el pensamiento europeo de la época. Tanto los liberales como los republicanos y socialistas estaban en deuda con los pensadores de la ilustración francesa; las influencias que recibieron se pueden sintetizar en una fé ilimitada en la razón.

La razón se convierte para ellos en el único instrumento apto para explicar el mundo y mejorarlo, al tiempo que constituía el elemento igualador del hombre. El optimismo antropológico roussoniano, unido a la fé en la razón, resulta el medio todo-poderoso para la liberación del hombre de cualquier esclavitud, cuya última causa reside en la ignorancia. De ahí la importancia que dieron siempre a la educación, al par que reclamaban la transformación radical del medio ambiente en que se encontraba el hombre. Ahora bien, interesa subrayar que la influencia enciclopedista en áreas democráticas españolas se centra de un modo especial en el concepto de razón, entendida como

auto-conciencia y poder para determinar el porvenir, dejando a un lado la corriente determinista del materialismo francés, lo que sin duda va a posibilitar en nuestro país la introducción del idealismo alemán y, en el caso que nos ocupa, del hegelianismo. Hegel ofrece a nuestros liberales demócratas y republicanos un sistema amplio y coherente donde la autonomía de la razón (espíritu absoluto) sintetiza: 1º, el tema del principio único, a partir del cual puede explicarse todo ser. De aquí se deriva el monismo de los hegelianos españoles, con su significación ideológica abiertamente progresista, 2º, la inmanencia de tal principio, en consonancia con el proceso de secularización de la cultura europea que había de permitir, de una parte, la liberación del hombre a nivel político y religioso, y de otra, el surgimiento de un nuevo humanismo de sabor feuerbachiano, 3º, las ideas de desarrollo y cambio, en definitiva del progreso, como fundamentales para la comprensión del mundo, y 4º, el tema de la contradicción como motor de todo proceso.

La razón absoluta, que unas veces aparecerá como Espíritu, (Castelar) y como Idea (Pí y Margall) ó como Espíritu Absoluto (Fabié), opera en la Historia la unidad de lo existente, tejiendo la totalidad de lo real con los materiales que el entendimiento abstracto había separado y aún opuesto. Es decir, la razón resuelve los contrarios en una síntesis superior, y reconduce las diferencias a una nueva identidad, que es concreta y que, por tanto, contiene sus propias diferencias interiores, y busca sin cesar estadios superiores de síntesis. En esencia, esta es la

dialéctica que aparece suficientemente definida en la concepción filosófica de los dos cabezas de serie del hegelianismo español: Castelar (derecha) y Pí y Margall (izquierda); y de modo menos claro, pero siempre supuesta, en sus epígonos y en los independientes.

El significado de la dialéctica en estos hombres, inmersos en el proceso de transformación de su país, excesivamente anclado en estructuras feudales, es capital, pues, se convierte en el único método que supone una constante revisión crítica de la experiencia socio-política en marcha. Del poder revolucionario del método dialéctico daban pruebas tanto los revolucionarios, como los representantes del tradicionalismo, que llamaban a aquellos hegelianos. (Nocedal en las cortes del 69 acusa de hegelianos a los portavoces de los demócrata-republicanos).

Para ellos la historia, y por consiguiente toda la realidad, progresa por medio de contradicciones que se resuelven cada vez en síntesis, de las que surgen nuevas contradicciones, en un desenvolvimiento que hace pasar de estadios primitivos, donde la esclavitud y dependencia del hombre son absolutas, a situaciones más acordes con la esencia humana que -según ellos- es libertad. En definitiva, el hegelianismo les ofrece el método más en consonancia con su compromiso político, enmarcado en el progresismo revolucionario, que no es sino un idealismo ético, de acuerdo con su humanismo militante.

### 2.3. MEDIOS Y CANALES DE RECEPCION Y DIFUSION

La introducción de la filosofía hegeliana en España se produce fundamentalmente por medio de las traducciones de sus obras, francesas e italianas sobre todo, (9) y de estudios monográficos de la época sobre la filosofía alemana (10), unos y otros, introducidos con la vuelta de los liberales exiliados, quienes en sus cenáculos mantenían el contacto con el pensamiento europeo contemporáneo.

El entronque del hegelianismo con la Universidad española está directamente relacionado con la reorganización de Pedro José Pidal, ministro de la Gobernación, quien el 17 de septiembre de 1845 firmó el plan de Estudios elaborado primordialmente por Antonio Gil de Zárate, jefe de la sección de Instrucción Pública del Ministerio.

Esta reforma tenía como precedentes inmediatos, al reglamento de 1821 -que recogía los principios educativos de los doceañistas- y el plan de estudios del duque de Rivas en 1836, en este último ya había colaborado el propio Gil de Zárate. Libertad, secularización, ideas fundamentales del liberalismo, junto con la gratuidad son los tres grandes principios que fecunda la reforma educativa de 1845, si bien es verdad que en la enseñan-

za superior tanto la libertad de enseñanza como la gratuidad estaban fuertemente limitadas por el Estado, que se otorgaba el derecho del control exclusivo de la Instrucción pública, sin duda, debido al temor de que la Iglesia continuara controlando la formación de los élites sociales, y así obstaculizar el proceso de secularización, que, en última instancia, pretendía romper decididamente con la situación anterior. En definitiva, el plan de Gil de Zárate buscaba imponer de facto el predominio del Estado sobre la Iglesia en materia educativa. En cuanto a la gratuidad a nivel universitario nunca se tomó en serio, pues, desde un principio se pusieron obstáculos de dinero, tiempo y estudios con el objeto de impedir el desequilibrio que produciría un número de titulados universitarios superior a las necesidades de la sociedad (11), pero en realidad, sólo se buscaba reducir el ámbito universitario a las clases hogemónicas.

El centralismo universitario (12), instaurado por el moderantismo, con el plan de 1845, introdujo nuevos aires en los centros de estudios superiores, y la Universidad comenzó a tener contactos directos con el pensamiento europeo, -en este ambiente se comprende la condición impuesta a Sanz del Río por el Ministro Gómez de la Serna, (1843) de pasar dos años en Alemania antes de incorporarse a la cátedra ofrecida-.

Es la Universidad de Sevilla el foco principal del hegelianismo español, desde allí se difunde a Madrid. Menéndez y Pelayo con un tono no exento de malicia y burla escribe:

"Fué el Sócrates de esta nueva doctrina un catedrático de metafísica llamado Contero Ramírez, de quien ni una sola línea,



que yo sepa, se conserva escrita, como no sea las de un programa que su discípulo N. del Cerro publicó en la Revista de Instrucción Pública. Pero si no sus escritos, a lo menos su palabra en la cátedra bastó a formar una especie de cenáculo hegeliano, que dilatando su existencia más allá de los términos de la vida de Contero, y no absorbido ni anulado por el posterior dominio del krausismo en la cátedra de metafísica de Sevilla, todavía conserva sus tradiciones y manda a Madrid aventajados expositores de tal o cual rama de la filosofía de Hegel" (13).

Al grupo sevillano pertenecen además Contero Ramírez (1791-1857) y N. del Cerro, Diego Alvarez de los Corrales (1826-65) Benítez de Lugo, Antonio María Fabié (1854-99), Francisco Escudero Perosso, Roque Barcia (1804-85), Francisco María Tubino; etc.

Es indudable que las dos figuras principales del hegelianismo español -Castelar y Pí y Margall- tuvieron también sus primeros contactos con Hegel en los medios universitarios.

En cuanto a la difusión del hegelianismo, nunca fué objetivo de ninguno de ellos dado el carácter eminentemente político de los hegelianos españoles. Sólo, con ocasión de asuntos relativos a la cuestión pública ó a lo sumo en ensayos históricos (caso de Castelar) sale a la luz el hegelianismo subyacente en ellos. De otra parte el predominio político del liberalismo moderado, a lo largo del siglo, excepción hecha del paréntesis revolucionario 68-73, impidió su asentamiento en la Universidad, -la filosofía de Hegel era considerada como el prototipo de pensamiento revolucionario- favoreciendo definitivamente la conso-

lidación del krausismo.

### 3. LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

#### 3.1. LA IDEA DE PROGRESO EN CASTELAR

Dentro de la Filosofía de la Historia de Castelar, vamos a analizar el importante capítulo del progreso. Capítulo decisivo para una valoración global de la influencia de Hegel en el publicista y político español.

Kant había insistido en la necesidad de un nuevo Kepler o un nuevo Newton que hallase la ley del movimiento de la civilización. Los primeros que trataron de encontrar dicha ley fueron los franceses. Su intento no resultó vano, pues, fundaron la sociología. El progreso fué la ley que contestaba a la inquietante pregunta de Kant. Los revolucionarios franceses estaban imbuidos de fé en la marcha ascendente de la humanidad. M. A. Javary, en una obra titulada "De l'idée du progrès" aparecida en París en 1.850 afirma taxativamente que el progreso era la idea maestra del siglo XIX. "Si alguna idea-afirma-hay que pertenezca con toda propiedad a un siglo, al menos por la importancia que se le concede y que, aceptada o no, sea familiar para

todos, es la idea de progreso concebido como la ley general de la historia y del futuro de la humanidad" (14).

En España Castelar recoge la antorcha del progreso de los revolucionarios franceses y quiere con ella iluminar y convencer a sus oyentes de la congruencia y necesidad que animaba su programa político. Sus maestros son, pues, en este punto, ante todo, los franceses, por ser las obras del país vecino las más asequibles por razones obvias de cercanía y de lengua.

En *La Civilización ...* escribe "Esta idea (del progreso) se ha esclarecido en la filosofía moderna. Bacon, Bossuet, Boullanger, Turgot, Kant, Fichte, Hegel, Saint-Simon; todos ellos ilustres filósofos, pensadores ilustres cada uno según su escuela, según su doctrina, por este o por otro camino, todos han convenido en el dogma fundamental del progreso" (15). Más allá de esta influencia ideológica, Castelar reconoce explícitamente la raíz cristiana del tema. Es el cristianismo el que rompe la circularidad del tiempo anunciando la irrupción en la historia de una nueva humanidad, cada vez más perfecta. "La idea de progreso es evidentemente cristiana. El progreso no es en el cristianismo sólo una ley reconocida por la conciencia; es también un deber impuesto a la voluntad. "Sed perfectos, nos dice Jesús, como mi padre que está en el cielo" (16).

Sin embargo, confiesa que de todos el que más influye en su pensamiento acerca del progreso es Condorcet (17). Esto, aún a pesar de su propia confesión, es preciso matizarlo e incluso ponerlo en tela de juicio. Las tesis principales de Condorcet no concuerdan con las castelarinas. Castelar conoce su

obra principal y de ella toma muchos datos que utiliza en sus escritos y conferencias. El celo y la pasión con que escribe el autor del "Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" (18) son los de un profeta de ánimo encendido con la llama de la Revolución. En este ímpetu, Castelar, se le parece. Pero no en mucho más si exceptuamos datos y noticias de tipo histórico a que antes nos referíamos. Era enciclopedista, el más joven de ellos, y su actitud con respecto a la religión no difería en nada a la de Voltaire y Diderot. Por el contrario, Castelar trató siempre con sumo respeto la religión cristiana, él mismo se consideraba cristiano; otra cosa es su relación con el catolicismo. Se encuentra más cerca de Turgot, maestro de Condorcet, que de éste. Turgot escribe con el ánimo tranquilo de un investigador. Los escritos de Castelar a pesar de su fogosidad formal mantienen un gran equilibrio de fondo, y siempre trató con respeto la religión tradicional. La Providencia según Turgot, preside la historia, aunque es una presidencia honoraria, que si desapareciera no afectaría el proceso. Además, Turgot no creía en cambios sociales violentos, su reformismo los vetaba. Lo mismo se puede decir de Castelar; sabido es cómo su moderación tanto a nivel teórico como práctico le hizo caer en desgracia en los últimos años de su vida.

A pesar del constante contacto de Castelar con los textos y autores a que nos venimos refiriendo, si no rompe si, al menos, se aparta de ellos y en gran medida supera su concepción del Progreso. El pensamiento de Hegel y del propio Fichte está dando fuerzas y coherencia al tratamiento del progreso en sus

escritos y discursos. No es fácil saber donde termina Fichte y comienza Hegel. Conoce a ambos autores y de los dos tiene influencias, aunque me inclino a pensar que los textos de la Civilización ... están más determinados por Hegel que por Fichte. Por esta época el pensamiento de Fichte en Europa era menos conocido que el de Hegel y sobre todo había sido Hegel y no Fichte el amigo, maestro y defensor de Victor Cousin, quien respiraba hegelianismo en casi todas las páginas de su obra admirada y perfectamente conocida de Castelar. Sin embargo también es cierto que hacia mitad del XIX corrían por nuestro país algunas excelentes historias de la filosofía que pudieron acercar al autor español al pensamiento fichteano. El análisis de los textos, por su peculiar estilo y asistematicidad, no nos pueden ayudar al deslinde de las influencias concretas de cada uno. Estas tienen que ser globalizadas dentro de las grandes corrientes de pensamiento entonces vigentes.

Entre otras muchas coincidencias, el español, conviene con la tendencia francesa de interpretar todos los movimientos contemporáneos como progresivos. Prueba de esto es su voluminosa "Historia de Europa desde la Revolución francesa hasta nuestros días", donde constantemente se señala que en la marcha de la humanidad se realiza el triunfo gradual del progreso. Pero esta idea no ha sido exclusiva del pensamiento francés. Hegel influyó tempranamente en algunos pensadores del país vecino. Michelet y Quinet criticaron el optimismo de Cousin, quien defendía con Hegel, que la Historia era lo que era y no podía ser mejorada. El propio Castelar suscribiría esta última tesis

en multitud de pasajes. Recuérdese aquel texto, donde afirmaba que ninguna página de la historia podía ser borrada, por negra y sangrienta que fuese (19).

El progreso es para él un proceso o una evolución en el cual van insertas unas connotaciones axiológicas ascendentes. Es decir, la humanidad o mejor la "libertad humana" (20) es la autor o sujeto de un proceso en el que las conquistas de nuevas cosas de valor se incorporan al propio mecanismo del proceso, determinado por leyes férreas, que en ningún momento dejan lugar a innovaciones casuales y azarosas. Pero a la vez, es algo distinto de la mera acumulación de conquistas del signo que sean, sin una inserción en un tiempo concreto y homogéneo que avanza en una dirección ya señalada de antemano. Es un proceso, igual que en Hegel, dirigido por unas leyes tan rígidas que impiden la improvisación y cualquier género de espontaneidad. No dependen las voluntades individuales de los hombres, son patrimonio de la humanidad y como tales no son susceptibles de variación ni reforma. Su explicitud no ofrece dudas: "No es dado a ningún hombre cambiar las leyes reales de la sociedad, como no le es dado cambiar las leyes de la conciencia, como no le es dado cambiar las leyes de la naturaleza" (21).

Tiene por ello fe en el progreso futuro y certeza de que la historia sida no es otra cosa que el desenvolvimiento de este proceso (22).

Conviene, no obstante apuntar una diferencia. La filosofía de Hegel no puede ser considerada como una filosofía progresiva, el progreso para él ha alcanzado ya su cénit en su momento

histórico concreto, sino una filosofía del progreso. Castelar además de tener una filosofía del progreso es un pensador progresivo, pues no considera cumplido el proceso ascendente de la historia. Su quehacer político limaba constantemente sus escarceos idealistas en una línea muy próxima a la de la izquierda hegeliana.

Rivera de Ventosa, haciendo suya la tesis de García Morente respecto al Progreso, niega que se dé ésta en la filosofía de Hegel y por tanto que influya en el pensamiento de Castelar. García Morente afirmaba la inexistencia de un auténtico progreso en Hegel. Por el contrario, en su filosofía se da un proceso grandioso en el que va realizándose la idea. Y no hay progreso en este proceso porque según García Morente para que se de este se exige que haya siempre conquista de valores por el esfuerzo libre del hombre (23). Tal tesis es muy discutible en sí misma, no son pocas las filosofías que la niegan, en su aplicación a Hegel. El que en el filósofo alemán no se produzca la conquista de valores por el esfuerzo libre del hombre implica una concreta y particular interpretación de su filosofía, que en modo alguno invalida otras interpretaciones más humanistas de su doctrina.

No podemos estar de acuerdo con Ventosa de Segura cuando afirma de Castelar, sin ningún tipo de matización, lo siguiente: "Falsifica la filosofía de Hegel en función de su propia ideología. Hijo del 89, de la Revolución Francesa, Castelar no toma la más mínima conciencia de que entre el 89 y Hegel hay una inmensa distancia" (24). En esta ocasión el párrafo transcrito se está refiriendo a la doctrina del Progreso. Donde realmente se da

una "inmensa distancia" es entre el pensamiento de Castelar y el de los ilustrados y no entre el pensamiento de Hegel y el de Castelar. Por otra parte no vemos tan claro que Castelar no hubiera observado el distanciamiento de Hegel con respecto a los ilustrados, porque es su propio distanciamiento. Ya en su primera obra, *La Civilización ...*, encontramos textos en los que aparecen diáfanos los rasgos definitorios de su idea del progreso:

"Es cierto -escribe- que el progreso indica el movimiento de la humanidad hacia adelante, hacia un ideal, cuya realización está por venir; pero no es menos cierto que el progreso, esta idea fecundísima ... cómo no adelantaría un paso en su camino si no aprovechara los tesoros de las edades pasadas. Si miramos desde hoy los siglos pasados, veremos que no se puede concebir el progreso, como una idea que salta caprichosamente de un punto a otro, no; cada edad encierra la edad que le precede y la edad que le ha de seguir, cada institución y estado social reúne la institución y estado social de que nace, y la institución y estado social que engendra; como el tiempo tiene tres términos, pasado, presente y porvenir; como la idea tiene tres formas, tesis, antítesis y síntesis" (25).

En primer lugar, nos encontramos con una inequívoca confesión de fe en el progreso, entendido como movimiento de la humanidad hacia adelante, hacia un ideal. Hasta aquí, Ilustrados, Hegel y Castelar estarían de acuerdo, y por supuesto sería la Ilustración la que llevaría el papel dominante. En seguida, apa-



rece un primer alejamiento de Castelar con respecto a la Ilustración, y es su rechazo a situar al hombre "in vacuo" tan caro a los ilustrados. En definitiva, tiene un aprecio por la historia concreta que no puede venirle de los pensadores del 89. No podría el hombre avanzar un paso en su camino si no aprovechara el bagaje de saberes conquistados en épocas precedentes. Hegel inspira, aquí, a Castelar no sólo el fondo de este pensamiento sino la forma de expresarlo: "cada edad encierra la edad que le precede y la edad que le ha de seguir". Proposición ésta de sabor y estilo hegeliano. Quizá fuese Condorcet el que más se acercara a este pensamiento de que el pasado determina y exige el presente y prepara el porvenir. El propósito de su Esquise .... según sus propias palabras era "enseñar los cambios sucesivos de la sociedad humana, la influencia que cada instante ejerce sobre el siguiente y así, en sus modificaciones sucesivas, el avance del género humano hacia la verdad o la felicidad" (26), y, sin embargo, aquí encontramos más que una auténtica mediación en la intención humanista del avance de los saberes, un cierto determinismo histórico. Es notoria además la incapacidad de Condorcet para apreciar el papel "histórico" de ciertas épocas y pueblos. El caso concreto de su apreciación del Imperio Romano, llena de grandes lagunas de datos históricos y no pocos prejuicios, es revelador. Castelar, ya se ha visto anteriormente, concede un papel importantísimo en este caso al Imperio Romano, como ejemplo típico de la dialéctica de la Historia. De otra parte el mártir francés del progreso ignora en su obra la función de las instituciones en el desarrollo social. Al tiempo que

esto explica su incapacidad para apreciar el papel histórico de ciertas épocas y acontecimientos, vgr.: el Imperio Romano, recién aludido, es explicado por el nivel altamente patológico que había alcanzado la conciencia subjetiva fundante de los nuevos tiempos. Esta conciencia consideraba las instituciones como el obstáculo al juego libre de la Razón humana y no como expresión más o menos espontánea de una sociedad que encarna en ella su propio espíritu. El pensamiento alemán -Fichte y Hegel- sí había sabido apreciar en su justa medida el valor y significado de las instituciones en cualquier esfera de la vida. Castelar también. Pero hay más, Castelar introduce en el progreso institucional el proceso dialéctico. El final del texto a que nos venimos refiriendo decía "cada institución y estado social, reúne la institución y estado social de que nace, y la institución y estado social que engendra; como la idea tiene tres formas, tesis, antítesis y síntesis" (27).

A continuación de este pasaje, Castelar resume el pensamiento que tiene sobre el progreso en su primera gran obra, "La Civilización en los cinco primeros siglos de cristianismo". Pese a la extensión del párrafo a que aludimos es necesario traerlo a colación por ser esencial en nuestro trabajo. En él responde fundamentalmente a dos objeciones hechas con frecuencia contra el progreso desde las instancias más reaccionarias de la sociedad española del XIX, alimentadas por la escuela neocatólica. El texto dice así:

"Pero se suele decir: el progreso es una idea falsa, porque hay épocas mucho más tristes y mucho más angustiosas que las

épocas precedentes. Esta objeción parte en mi sentir de un conocimiento superficial de la historia. Es cierto que hay épocas tristísimas, pero debe considerarse que toda idea, al encarnarse en el tiempo y en el espacio vive dentro de un organismo ; que estos organismos se deshacen, se quiebran a la acción del tiempo y que entonces muere la parte orgánica de la idea, y muere con grandes e inevitables dolores. Pero siempre del seno de aquella organización rota por el dolor, por la muerte, surge otra idea más progresiva, más grande. El progreso es pues orgánico, y así se contesta a una parte de la objeción precedente. Pero hay otra constestación todavía más persuasiva, y concluyente. No debemos mirar las épocas en sí, debemos mirar las épocas por su objeto. Si miramos las épocas en sí, resultaría más progresiva la república romana que el imperio, más progresivo el imperio que los bárbaros, y a su vez más progresivo el municipio de la edad media que las grandes monarquías de los siglos décimo-sexto y décimo-séptimo. Pero si miramos las épocas por su objeto veremos que el imperio que trae la unidad material de la especie humana es más progresivo que la república; como las monarquías del renacimiento, formando las grandes nacionalidades, son más progresivas que los municipios de la edad media".

"Se ha querido también atacar el dogma del progreso, diciendo que todos los que profesamos esta verdad, sostenemos que el hombre puede alcanzar la infinita, la absoluta perfección en la tierra. Esta es una acusación gratuita. Si por progreso indefinido se entiende que no es dable fijar los límites concretos,

donde la humanidad concluirá su camino ¿quién será tan arrogante que quisiera conocer sus límites? Pero nunca el hombre, nunca por mucho que progrese, por mucho que adelante podrá salvar el límite que lo separa de lo absoluto, nunca podrá cambiar su naturaleza, nunca podrá lograr lo infinito, lo eterno en la tierra" (28).

Las respuestas a dichas objeciones están lo suficientemente clara y los presupuestos hegelianos de donde parte tan patentes que no necesitan de ningún comentario.

Años más tarde, cuando pronuncia en el Ateneo (29) su célebre discurso sobre La idea del Progreso, no aparece tan manifiesta la influencia de Hegel. Su exposición, empero, en ningún momento es contraria a la doctrina mantenida en La Civilización... sobre el tema. En este trabajo intenta mostrar que la ley del Progreso ha cumplido su misión hasta el momento presente. Es decir, su conferencia trata de ser una constatación empírica de la realidad del proceso humano a través de la historia, pero sin entrar a analizar el propio concepto de Progreso. El hombre considerado, aquí, como trabajo, sentimiento e imaginación, ha recorrido una andadura ascendente en cada una de esas tres dimensiones que lo definen. El proceso dialéctico, animador de progreso, ahora no aparece, pero está supuesto ya que en obras anteriores a la que ahora nos referimos y en otras posteriores sigue siendo fundamental.

En el desarrollo de su argumentación, muy esquemática, según su costumbre, pasa de la ley del progreso animadora de la evolución de todas y de cada una de las esferas humanas a la

ley general de la vida. El salto de lo humano a la vida lo hace sin ningún género de violencia, como si de la misma cosa se tratase. Y aquí, cuando habla de la vida, introduce de nuevo el pensamiento hegeliano, solución racional, última y total, en opinión de Castelar, de todos los misterios que hasta entonces se presentaba a la desasogada inteligencia humana. La alta especulación hegeliana toma fuerza en su discurso y le lleva a afirmar que "la ley general de la vida se determina en la ciencia que abraza todas las esferas del saber, todo el conocimiento, y que da al hombre conciencia de sí mismo y eleva la naturaleza hasta enrojecerla y eternizarla en el espíritu" (30), texto abstruso y difícil, de desigual hechura en relación al contexto, que no desarrolla ni vuelve a tomarlo y que indudablemente produce en sus oyentes cierta desazón a la que no estaban acostumbrados, siempre adaptaba perfectamente los discursos a su auditorio, y en esta ocasión el mismo Castelar reconoce públicamente que todos los que suelen escucharle pertenecen a la clase media, generalmente poco habituada a elucubraciones filosóficas. Inesperadamente se introduce el tema de la ciencia, sin pararse a analizar qué entiende por ella; sólo afirma su poder. La ciencia abraza todas las esferas del saber, pero ese abrazo tiene una fuerza interna tal que transforma todo lo que toca. De su mano el hombre adquiere conciencia de sí y hasta la misma naturaleza se eleva y eterniza en el espíritu, apareciendo una vez más el pan-espiritualismo de Castelar de inconfundible estilo hegeliano. Es indudable que el sentido de ciencia está usado en la acepción de Hegel, según la cual, la ciencia aparece como sinónimo de sis-

tema; en suma, ciencia aquí significa la exposición del movimiento formativo del sistema que abarca la totalidad del ser.

La base y la cúspide de la ciencia, para Castelar, es la metafísica, idéntica sin más con la filosofía, que también entra en la corriente del progreso. Tal progreso lo resume de la siguiente manera: "Así como la filosofía de la antigüedad planteó el tema de la naturaleza, y la filosofía de la Edad Media el problema de Dios, y la filosofía moderna el problema del espíritu humano, la filosofía novísima ha unido a Dios, el hombre y la naturaleza, no en las profundidades oscurísimas del panteísmo, sino en una armonía viva y eterna, que es la luz de la ciencia, y la honra de nuestro siglo, y la clave para resolver todos los problemas que en su seno guarde lo porvenir" (31). La conceptualización de cada una de estas cuatro épocas en las que divide la evolución del pensamiento filosófico es enteramente hegeliana. La filosofía "novísima" sintetiza todo el trabajo filosófico precedente en un sistema cerrado de saberes, es decir, en una filosofía íntima y plena, en la que está la clave para la solución de cualquier problema. El progreso en filosofía tiene un límite, cumplido ya en el sistema hegeliano. Es oportuno señalar el interés que muestra Castelar en no presentar como panteísta esa "filosofía novísima". A cambio, cae en la ambigüedad del lenguaje utilizando el término "armonía" en consonancia con la moda krausista para designar la triple relación de Dios-hombre-naturaleza. Todas las esferas de la vida humana avanzan en una línea ascendente. Para demostrar su tesis expone los progresos históricos de dichas esferas, presentando a sus oyentes una vasta panorámica

en la que desfilan los múltiples estadios por los que han ido pasando los diferentes planos en que el ser humano se desenvuelve: sensibilidad, razón y religión. Todos ellos han ascendido desde niveles menesterosos a cotas altas de desarrollo en estimación de Castelar. Es en este momento cuando expresa su concepción fundamental arropada de nuevo con el pensamiento de Hegel, y nos habla de la determinación objetiva de la Idea en el Derecho:

"... todas las ideas han de tener una ley interior, que es el bien, y todas han de desarrollarse necesaria, precisamente, al salir a la vida, por una determinación objetiva, que es el derecho. Reflexionar, señores, y vereis todas las ideas del progreso ligadas a una idea fundamental, a una idea madre, a la idea sagrada del derecho; pues sin derecho, no hay, no puede haber libertad" (32).

La mitificación y ambigüedad del pasaje, incluido cierto sabor platónico por la función que en él cumplen las ideas y por ser el bien la ley interior de las mismas, no oculta la influencia de Hegel al considerar que las ideas se determinan objetivamente en el derecho. En especial, se fija Castelar en las ideas del progreso y las ve siempre ligadas a un determinado derecho. Es importante hacer notar que el derecho es aquí entendido como una esfera objetiva del espíritu, fundamento de una comunidad, cuya existencia suprema de vida será el espíritu ético. "Sin derecho no hay, no puede haber libertad" razona Castelar con una intención y significado idénticos a los del mismo Hegel cuando afirma que "el derecho es la existencia de la libertad", es

decir, su determinación objetiva, la libertad entendida como espíritu objetivo.

Carecemos en este contexto de una definición del derecho, pero sin lugar a dudas su uso se encuentra en la órbita de las "Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho" en donde Hegel entiende por derecho no la mera regulación externa de algo que sería previo, ni tampoco un sistema de normas conducentes a regular las libertades subjetivas de los ciudadanos para lograr el entendimiento mutuo y, en última instancia, la felicidad al modo kantiano, sino que lo primario, sin descartar aquellas significaciones que ciertamente también recoge Hegel y el propio Castelar, es su concepción del derecho como la libertad misma en su existencia. Por otra parte, al situar en el derecho la clave objetiva del progreso histórico, no hace más que recoger otra intuición básica hegeliana, cuya lectura de la historia está determinada por una clave política: la formación del Estado y la conquista progresiva de cotas más altas de institucionalización de la libertad.

Existe un tercer momento en la producción ideológica de Castelar que aclara, de una vez por todas, su concepción hegeliana del progreso; dejando a un lado, claro está, multitud de otros pasajes aislados en los que trae a colación su fe progresista, pero sin desarrollo pertinente. Me refiero a un capítulo que dedica expresamente a la Filosofía del Progreso en su monumental Historia del Movimiento Republicano en Europa (33). En este capítulo identifica la filosofía del progreso con la filosofía del idealismo absoluto. Muestra Castelar en él un satis-



factorio conocimiento del sistema hegeliano; su trabajo es un intento divulgador de esta filosofía, dulcificando el lenguaje abstracto y el discurso recurrente de Hegel sin caer por ello en una exposición blanda y difuminada; está a la altura de las historias de la filosofía de la época y además de informar, asume explícitamente las tesis de Hegel; el estilo directo se mezcla con el indirecto. En ocasiones justifica a Hegel de las críticas de su tiempo; a veces es el mismo Castelar el que se aparta de él, poniendo de relieve las incongruencias, en su opinión, de alguna de sus tesis; así ocurre en el caso concreto de la Filosofía Política, de la que se aparta del maestro como veremos más adelante.

El capítulo comienza con una confesión de fe personal en la filosofía del progreso de Hegel: "La verdadera filosofía del progreso -señala- es la filosofía de Hegel" (34). Y es una confesión de fé en la filosofía hegeliana porque ella es la verdadera y esto "porque ningún sistema da como el sistema hegeliano al movimiento dialéctico de las ideas fuerza bastante para remover desde las inmensas moles del universo hasta las seculares instituciones de la sociedad" (35). El texto es definitivo. Hegel está en el pensamiento de Castelar de una manera consciente. Contra esta conclusión sólo se podría aducir una prueba que consistiera en la demostración, primero, de que Castelar no entendió la filosofía de Hegel, a ésto responde inequívocamente una simple lectura del capítulo referido y, segundo, que aún habiendo llegado a un conocimiento suficiente del sistema hegeliano nunca lo asumiera en su propia cosmovisión, a lo cual creo haber res-

pondido en las páginas anteriores. Hay, pues, una conciencia reflexiva y explícita del propio hegelianismo, la cual alcanza en ocasiones una neta claridad. No otra intención se puede observar cuando escribe: "Hegel es el filósofo por excelencia del movimiento progresivo. Hasta él toda metafísica buscaba un principio absoluto, pero inmóvil; un ser en sí, fuera de nuestras continuas transformaciones y de nuestros perpetuos cambios para contemplarlo en su perpetua quietud sobre las cimas inaccesibles de la Ciencia y del Universo. Desde él (Hegel) ... el oleaje de las generaciones, el río de los tiempos, la metamorfosis continua de las ideas, las mudanzas en el estado de los seres, la muerte misma que sobre todo se extiende y todo lo domina, las sucesiones de las civilizaciones, los cambios continuos en la historia, el progreso indefinido forman como el organismo de lo absoluto ... La aparición de un nuevo sistema filosófico profundamente conmueve a la sociedad. Y por esto la Historia de la Filosofía es la Filosofía de la Historia en el sentido de que las sociedades copian el espíritu ... Y el espíritu, primero es ser, después naturaleza, después sujeto, después objeto, y por último absoluto. Y desde el ser primitivo a lo absoluto median series de determinaciones sucesivas que constituyen la ley del movimiento universal. Una filosofía así es la filosofía por excelencia del progreso" (36).

Son varias las cuestiones entremezcladas en este largo pasaje. Castelar, en él, parte de la aceptación previa de la filosofía de Hegel como la filosofía por excelencia del Progreso. El progreso según los ilustrados, ya se ha visto, dejaba grandes

interrogantes sin contestar y fué Hegel quien aplicó a la Ilustración su justa medida; en suma, la mediación dialéctica ha permitido hacer una lectura del progreso de los ilustrados exenta de las contradicciones irreductibles que ofrecía, -aislamiento histórico, subjetividad visionaria, infinito malo, etc.- al enmarcarlo en un proceso ascendente de espiritualización, que afecta a la totalidad de lo real, en tanto que totalización absoluta. El tránsito del universal abstracto al universal concreto o Absoluto se realiza, como muy bien observa Castelar, en virtud de las series de determinaciones sucesivas que median entre uno y otro y constituyen la ley del movimiento. No es preciso insistir en el completo y total sentido hegeliano que aquí muestra el verbo mediar.

Muy agudo es también el corte que origina Castelar en la historia de la metafísica. Antes de Hegel, se buscaba un principio absoluto e inmóvil, trascendente al cambio universal. Con Hegel las mutaciones constantes de la historia forman como "el organismo de lo Absoluto". Con ello Castelar ha captado que el principio religioso último y trascendente aparece en Hegel bajo la forma de razón humana, reducción inmanente de la Providencia divina. El problema que plantea el texto, con respecto a su significación y coherencia dentro de la esfera hegeliana, está en la consideración que hace Castelar en los cambios continuos de la Historia como progreso indefinido. Una respuesta en cierta medida adecuada, pero insuficiente, sería recurrir a la conocida falta de rigor crítico de Castelar. Sin embargo, me parece más en consonancia con la trayectoria del pensamiento de Castelar la

opinión de que no existe contradicción alguna entre el progreso indefinido del que habla y la adopción del método dialéctico. Indefinido no significa para Castelar infinito, en el sentido de que al hombre le sea posible alcanzar una infinita y absoluta perfección en la tierra, sino que el progreso es indefinido porque el hombre no puede de antemano fijar los límites concretos donde la humanidad concluya su camino (37).

De un lado Castelar aceptaría el progreso indefinido, con la acepción que se acaba de señalar, la cual sustituye la trayectoria lineal ilustrada por el camino dramático de la contradicción, de estructura dialéctica, pero a la vez se aparta de la concepción hegeliana, por considerar conservador el uso que el propio Hegel hace del principio racional del progreso, al confinar el optimismo de la Ilustración en una Historia ya consumada; de otra parte acepta el método dialéctico, como motor de ese progreso que él llama indefinido en consonancia con la Ilustración y en oposición a Hegel, porque el Absoluto, como decíamos, cierra la Historia y la historia suda para un político del talante de Castelar no presenta las características de una comunidad universal tal como exige el sistema de Hegel.

### 3.2. CONFLUENCIA DE LIBERTAD Y NECESIDAD: SOLUCION PIMARGALLIANA AL ENIGMA HISTORICO.

El ambiente intelectual donde crece Pí y Margall favorece, en gran medida, su afición por los temas históricos. Su paso por el Seminario Conciliar de Barcelona le facilita un instrumental inapreciable -conocía perfectamente el latín y el griego- para los temas de historia, junto con una sensibilidad especial hacia las figuras clásicas. A la par de estas influencias, recibe los renovadores aires de la Sociedad Filomántica (38) en la que ejercen su magisterio hombres como Piferrer y Milá y Fontanals entre otros, figuras pioneras del romanticismo catalán. De esta época, como ha señalado Jutglar (39) le viene a Pí y Margall su gran afición por la Edad Media. El tratamiento de temas medievales es típico del romanticismo. Todo este ambiente despertó muy temprano en él un gran interés por los problemas históricos, presentes en las esferas cultas de la Barcelona de su tiempo, como cuenta el profesor Reglá en "Un segle de vida Catalana". Tales preferencias no se oponían, antes bien, favorecían la pregunta por el sentido de la Historia, que muy pronto se hizo Pí y Margall, y la respuesta a la misma, dentro de una dirección marcadamente idealista, en la que sobresale, sin duda,

el influjo de Hegel.

Es en la Reacción y la Revolución (1854), su obra filosófica más importante, donde se formula de manera precisa su concepción de la Historia. Ello no quiere decir que sus grandes líneas maestras de interpretación histórica nazcan en esta época y tampoco que en ella se terminen. Perviven a lo largo de su vasta obra con una tenacidad digna de encomio, aunque es verdad que "La Reacción y la Revolución", por su carácter sistemático, es el lugar más apropiado para conocer su pensamiento y las fuentes en las que se inspira. A diferencia de la mayoría de los pensadores del XIX, Pí y Margall cita a los autores que ha leído atribuyéndoles la paternidad de muchas de las ideas que profesa. Esto, que sin duda alguna es una gran ventaja a la hora de estudiar su concepción de la historia, se convierte en un grave problema exegético en el caso de las influencias de Hegel, sin duda confesadas por él, pero pasadas a través de otros autores, como por ejemplo ocurre con Proudhon.

Las primeras reflexiones acerca de la historia van siempre de la mano de consideraciones estéticas. Sabida es su gran afición a la crítica artística -fue su primer medio de vida-. Con relativa frecuencia encontramos, en medio de esta clase de artículos, pensamientos profundos acerca del sentido de la Historia, exigiendo siempre la consideración científica de la misma por parte de los propios historiadores y apuntando ya los grandes principios que debían sostener tal edificación. Así, en 1847, escribe al respecto:

"No había aún reconocido la historia su alta misión: el his-

torizador creía que estudiar la vida de los príncipes era estudiar la vida de los pueblos, y no había aún llegado a sospechar que la civilización moderna fuese resultado de los principios que en aquella época estuvieron en continua lucha" (40).

Claramente aparece expuesta la convicción que nunca le abandonarían: el motor de la historia es la lucha, la contradicción de principios opuestos, que exigen una síntesis.

En "Historia de la Pintura" y en "Estudios sobre la Edad Media" escritos en 1851, se muestra de nuevo, con rasgos claros y precisos, su metodología historicista. La primera obra, de la cual sólo apareció el volumen primero sobre la "Historia de la Pintura en España" (fué prohibida por R.O. de 1º de Noviembre de 1852), es un intento de explicar la evolución de la pintura en la Edad Media desde los acontecimientos sociales y políticos de la época.

En "Estudios sobre la Edad Media" la reflexión sobre la historia alcanza niveles de generalización altamente indicativos de su profundidad y entronque filosófico. Un cierto historicismo realista enmarca su pensamiento sobre este período. A los sucesos ocurridos en el mismo les aplica, para su interpretación, el esquema dialéctico de la triada hegeliana; si bien es verdad que en ocasiones adolece de cierta precisión en la utilización del mismo y muestra una acusada arbitrariedad en la selección de los hechos históricos, defecto este último bastante frecuente en el mismo Hegel. Así, pues, refiriéndose a la E.M. afirma Pí y Margall:

"Ofrece en toda esa larga serie de sucesos tres divisiones

capitales: la formación del imperio de Carlomagno, la de las repúblicas de Italia y la concentración de todos los poderes públicos en la corona de los reyes; la creación de los Estados Romanos, la preponderancia absoluta del Pontificado y su precipitada decadencia; el origen de la escolástica, el predominio de la universidad sobre el claustro y la popularización del saber por medio de la prensa; etc. etc." (41).

Es indudable que la tercera división de cada uno de los diversos grupos que enumera es la síntesis, o si se quiere, el resultado de las dos primeras que son opuestas entre sí en una determinada dirección. No significa esto que se encuentre señalado ya, de un modo preciso, la mediación dialéctica. Ahora bien, dentro de todo este andamiaje, si se quiere poco sólido, están las tesis centrales del pensamiento Hegeliano. La continuación del texto nos confirma en ello:

"Presenta en cada una de estas divisiones un aspecto particular; pero marcha en todas bajo la influencia de una idea que le imprime cierta unidad de sentimiento, de pensamiento, de acción y de carácter. Aunque camina como el azar, lleva una dirección fija y constante. Los pasos que da hacia atrás no los da sino para tomar carrera; los grandes acontecimientos que señalan sus diversas épocas no son más que las crisis de su incesante desarrollo" (42).

Acepta, aquí, la unidad de la historia en una marcha ascendente, dirigida por una idea que determina cada acontecimiento histórico de manera concreta según los intereses de su propio desarrollo. Más adelante acentúa la indivisibilidad y objetividad



de la historia al señalar la unidad de la humanidad:

"La Historia no es más que una sucesión no interrumpida de causas y efectos: es tan imposible que haya transiciones que no sean naturales, como lo es que haya un hecho que no derive inmediatamente de otro. El hombre muere, pero la humanidad vive, y la humanidad es una en el tiempo y en el espacio. Están íntimamente enlazadas entre sí no sólo las épocas sino las edades, no sólo las naciones sino los más vastos imperios de la tierra. La humanidad y el hombre son esencialmente perfectibles y obedecen a una ley de progreso que es por su naturaleza y su origen del todo indeclinable; tienen una fuerza trazada por la fuerza misma de las cosas y la siguen, aún queriendo abandonarla" (43).

Es cierto que, aisladamente, los textos aludidos no confirman la dependencia hegeliana de Pí y Margall de un modo irrefutable; tales ideas, eran patrimonio -se puede argumentar- de la cultura occidental en la segunda parte del XIX. Sin embargo, este talante historicista que en España manifiesta Pí y Margall es deudor del idealismo hegeliano de una manera abierta y directa. Lo prueban una serie de pasajes y notas en las que se ven los contornos precisos de la filosofía hegeliana, indudablemente al servicio, como en el caso que nos ocupa de los "Estudios sobre la Edad Media", del ensayo histórico o de la didáctica política, y por lo mismo carente del estilo académico al uso. Así, por ejemplo, cuando afirma que la Edad Media es una época esencialmente antinómica se considera obligado hacer algunas observaciones, en una nota a pié de página, en torno a este con-

cepto, por considerarlo de una utilización poco frecuente en España. En el fondo la nota resulta ser, pese a su concisión, una aclaración de la ley antinómica que rige el proceso dialéctico.

"Antinomia es una voz griega que, traducida literalmente al castellano, significa contra-ley. Empléasela en lenguaje filosófico para designar toda ley cuyos efectos son contradictorios, es decir, toda ley que presenta un aspecto positivo y otro negativo. Su parte positiva lleva el nombre de tesis; su parte negativa, el de antítesis; la fuerza de composición que absorbe o puede absorber las dos, el de síntesis.

"En la naturaleza no hay antinomia sin síntesis; pero en lo moral y en lo intelectual, lejos de suceder así, se observa que son muy pocas las antinomias ya sintetizadas, y que estas pocas han debido antes de llegar a ese estado, pasar por siglos de luchas y agitaciones violentas. El objeto de la filosofía consiste ahora principalmente en revelar los términos contradictorios de cada antinomia y en indagar cual puede ser el tercero que ha de abrazarlos, formando un todo sintético en que estén aquellos completamente armonizados" (44). Dejando a un lado la descripción de la triada dialéctica, correcta en términos generales, quiero hacer notar el uso que de ella hace, al servicio manifiesto de su concepción filosófica historicista. El descubrimiento de las oposiciones y su posible síntesis es la tarea de la filosofía pimargalliana, de un patente carácter "holista", como la de Hegel, donde cada pensamiento ocupa su puesto de manera indeclinable en función del todo o de la síntesis final. Paralelamente a lo que ocurre en filosofía, la búsqueda del ritmo o modelo cons-

tante de las síntesis históricas ya efectuadas es el objeto de los estudios históricos realizados por Pí y Margall.

Dos años más tarde, en la Reacción y la Revolución, nos ofrece la justificación teórica del sentido que le atribuye a la Historia y la presentación del ritmo o ley a que obedecen la multiplicidad de síntesis que se han ido produciendo en el transcurrir del tiempo.

Los dos primeros capítulos de la parte primera, dedicada a la Política, lo cual ya nos pone en un contexto muy peculiar a la hora de valorar sus ideas filosóficas, son los que nos interesan especialmente para este propósito. En ellos pretende dar a conocer la existencia que determina fatalmente la marcha de la historia. Su punto de partida es la inquebrantable fé que tiene en el progreso de la humanidad. Es esta una fé racional, que sabe que un día libertad y necesidad objetiva habrán de coincidir en los mismos objetivos, llegando a ser idénticas. "Vendrá, a no dudarlo -escribe- tiempo en que, conocida ya la ley de la humanidad, sus relaciones marchen perfectamente de acuerdo con los destinos de su raza. La libertad y la fatalidad serán entonces idénticas, no habrá motivos de lucha, y una aureola inextinguible de paz circundará ya la frente del niño al saltar del seno materno" (45).

La fé que profesa Pí y Margall en esta reconciliación futura pretende fundamentarla en un argumento de cuño teológico y humanístico. Si la noción de Dios es tomada en serio -viene a razonar- sea desde la perspectiva filosófica o teológica que fuere, -él se considera panteísta-, libertad y necesidad coinciden, y

como consecuencia de ello, todo ser que dependa de él ha de llevar en sí la ley de su destino, una ley fatal e indeclinable (46). En cuanto al argumento basado en la noción del hombre, no está claramente expuesto por Pí y Margall y es confuso al estar mezcladas las nociones de hombre y de humanidad. Esta, en tanto que género, no es libre nunca y es el verdadero sujeto del progreso, pues sólo la humanidad asciende en el largo camino de la perfección; mientras que el individuo, por su libertad y contingencia se encuentra constantemente atrapado por el error. Sus miras y cálculos están limitados por la subjetividad singular en la que con frecuencia se emplaza. El propio Pí y Margall es consciente de la limitación de estos argumentos que podemos considerar filosóficos, y señala:

"Sentiría no hacerme comprensible; más la materia es aún oscura y de suyo tan sutil, que temo no se escape al escarpelo del análisis ... Razono así, no por hacer un vano alarde de teorías filosóficas, sino porque deseo inspirar desde luego las convicciones bajo cuya influencia escribo ... El trabajo es ya desde aquí más llevadero porque voy a encerrarme nuevamente en el campo de los hechos; voy a probar por ellos la existencia de esa fatalidad" (47).

Para Pí y Margall es sobre todo la historia la que demuestra la existencia del progreso. Es lo que antes llamábamos su método histórico. Una lectura profunda de la misma lleva a comprender que toda gran calamidad y desastre ha contribuido poderosamente a acelerar el desarrollo de la especie humana. Ello lo explica poniendo al descubierto la tensión dialéctica existente

entre individuo y sociedad, en la cual los intereses y pasiones del primero extravían su inteligencia y, mal determinada su voluntad, se oponen a los intereses de la comunidad originando desastres y guerras que cubren de sangre el camino de la humanidad; y, sin embargo, Pí y Margall reconoce que tales errores y desastres están al servicio de la misma y que siempre realizan lo que en verdad le conviene en su largo peregrinar (48). ¿No es acaso este pensamiento el que subyace en el "ardid de la razón" hegeliana? Veamos el razonamiento detallado de Pí y Margall:

"Es inútil empeñarse en detener el progreso. La guerra misma difunde las ideas; brotan estas del pié del cadalso y de la hoguera. En vano el sacerdote pretende hacer de la ciencia un misterio para el pueblo; la ciencia salta los muros del templo y halla siempre un Sócrates que la presente llena de pureza y de majestad a los ojos de la profana muchedumbre. Después de brumas que la oscurecen da con un Boudha que la aclare y purifique, después de fariseos que la corrompen, da con un Jesucristo que la espiritualice y la ennoblezca. Gime un día bajo un poder teocrático que se ha propuesto apagar su voz con el tormento, y viene la prensa a emanciparla . . ." (49).

Siempre, detrás de todo grave acontecimiento, el optimismo histórico de Pí y Margall sabe ver un nuevo avance sostenido por la mano de un gran hombre, que pone su libertad al servicio de una exigencia objetiva de la comunidad. Libertad que entiende por otra parte, como el hecho de estar la voluntad determinada por la inteligencia, y es la propia fuerza de la inteligencia

y no una fuerza externa la que hace al gran hombre realizar los destinos de la especie. Por todo ello Pí y Margall se pregunta "¿qué son sino instrumentos de la fatalidad social, esos, que, con razón o sin razón, llamamos genios?" (50).

Es suficientemente explícita la utilización que hace el autor en su concepción historicista y teleológica de la Historia de las categorías hegelianas; es la humanidad, en tanto que comunidad universal de todos los que han sido y serán, el sujeto del progreso; determinada por la razón -también llama Pí y Margall a la razón, Providencia, en una acepción enteramente atea-, a cuyo servicio están los grandes hombres. Esta razón tiene su propia astucia y hace caminar siempre hacia adelante a la humanidad, aún cuando las acciones concretas se muevan por intereses bastardos.

La historia estudiada desde esta perspectiva confirma a Pí y Margall la existencia de una ley que determina fatalmente la marcha de la especie humana. Cuando quiere dar a conocer la existencia de tal ley de nuevo es Hegel quien le suministra el instrumental filosófico para intentarlo.

Sabe reconocer Pí y Margall tal ley en las diversas teorías que sobre la Historia han defendido autores como Vico, Herder, Bossuet, Lanmenais, Ballanche, Proudhom y Hegel (51) a todos los cuales analiza brevemente, encontrando en ellos una misma idea; lo que ocurre nos dice, es que "la diversidad no está sino en la manera de determinarla" (52). Esta idea es la del progreso. Ahora bien, afirmar que el progreso es la ley que determina la marcha de la especie humana -sobre lo cual existe el consen-

sus de los autores referidos- no es suficiente para Pí y Margall, que quiere mostrar la naturaleza de dicha ley. Toda ley es susceptible de definición y por lo mismo de ser formulada. ¿Pero lo es la del progreso? Proudhom había señalado taxativamente la imposibilidad de tal empeño; pues, aún admitiendo que todo progresa, lo cual no sería otra cosa que explicar el hecho por el hecho mismo, cada cosa progresa según su propia naturaleza y esto invalida cualquier definición general del concepto de progreso. Es decir, Proudhom niega la viabilidad de una regla general que valga para todo. Pí y Margall, aún reconociendo la fuerza de la argumentación de Proudhom, a quien admira sin ningún velamiento, se distancia de él, y coloca con finura la dificultad de la formulación de la naturaleza del progreso, no en la diversidad de las cosas capaces de progresar, -pues sólo se cuestiona el progreso de la humanidad en sus diferentes aspectos sociales, políticos, económicos, culturales o espirituales, en definitiva, en tanto que obras producidas por el hombre-, sino en los distintos grados de libertad que la especie humana conquista en cada momento. "Nuestra libertad -asegura- mal educada, vela todavía esa ley por cuya determinación suspiramos" (53). Es decir, que es el uso de la libertad subjetiva, conformada por motivaciones singulares y empíricas, la que obnubila y oculta el reconocimiento de una ley objetiva de necesidad (fatalidad histórica), que es, sin embargo, su propio presupuesto.

A pesar de las dificultades de la búsqueda de definición, Pí y Margall no renuncia, y agudamente observa que el propio Proudhom, en contra de su manifiesta oposición al respecto, ha sido

uno de los primeros que han conseguido con cierto éxito mostrar la naturaleza del progreso. "No es acaso el mismo Proudhom -se pregunta el autor de la Reacción y la Revolución- el que en su sistema de las contradicciones económicas nos ha pintado el desarrollo antinómico de cada institución social y la sintetización de las unas por las otras?" (54). Es la antinomia, que no es una ley exclusiva del desarrollo económico, la que elevada a ley universal del ser, constituye la razón del progreso. Proudhom la había utilizado en su sistema de contradicciones económicas -su obra más hegeliana- y Pí y Margall la usa como motor de todos los avances de la especie humana.

Esta antinomia o contradicción, añade, recurriendo a Hegel "revela su existencia en el primer desarrollo de la primera idea, en todas las manifestaciones del espíritu, en todas las evoluciones de la historia" (55). No es un acercamiento esporádico y casual al filósofo alemán, por el contrario es la dinámica interna que alimenta su concepción sobre la historia y el progreso. Más adelante para sacarnos de dudas acerca de la fuente de donde nutre su pensamiento, y citando a Hegel expresamente, expone lo que él considera el eje sobre el cual gira toda la filosofía del pensador germano. Veamos el siguiente texto, en el que se funden las ideas de Hegel, expuestas con gran rapidez y concisión y las de Pí y Margall, al asimilarlas y apropiarse de ellas de modo consciente. Dice así: "¿Cómo sale la idea, según Hegel, del estado de concreta y pura? dividiéndose, contraponiéndose, negándose, es decir, buscándose por medio de juicio real, su antítesis. Reconócese entonces y vuelve por medio de la síntesis



a replegarse en su seno con la conciencia de sí misma. He aquí la antinomia matriz, añade luego aquel profundo filósofo, he aquí el silogismo especulativo universal que se reproduce en cada momento de la vida, como el tipo del conjunto de los monumentos góticos que se reproducen en todos los detalles. Esta antinomia explica por sí sola la creación; y como es la dialéctica del alma del mundo, es también la de nuestro entendimiento. Buscad siempre tras la afirmación la negación, tras la negación la negación de la negación, que será otra afirmación creadora; y estad seguros de que sorprendereis la marcha del espíritu en todas las esferas, recorrereis sin vacilar la senda del progreso" (56).

Aquí Hegel está presente de modo directo y consciente en lo más profundo de la filosofía de la historia pimargalliana y no es un Hegel traído por "los pelos", sino captado en lo más directo y vivo de su pensamiento: la dialéctica. No otra cuestión, en definitiva, se está significando al decir que la contradicción es "la fórmula, la razón posible de la ley de nuestra especie" (57). A pesar de la decisión con que acoge el concepto hegeliano, reconoce Pí y Margall que no se trata de una fórmula exacta y bien determinada de la ley social, esto lo considera imposible por mucho tiempo. "La antinomia de Hegel merece ya considerarse como un esfuerzo asombroso de nuestra inteligencia" (58).

Pero además, la óptica del progreso de Pí y Margall se sale de la óptica del progreso ilustrado al no considerarlo nunca como indefinido. La especie humana tiene una meta, una finalidad que cumplir, y cuando ésta se realice, el progreso habrá



llegado a su término. "Para mí -asegura- existiendo una ley, sólo su cumplimiento nunca ininterrumpido, puede poner fin a nuestras revoluciones y miserias. Si no se opone a este cumplimiento sino nuestra libertad mal educada, la sucesiva educación de nuestra libertad debe ser el progreso mismo, y el acuerdo de la libertad y la fatalidad el fin. No puedo ni sé ver la cuestión bajo otro aspecto" (59).

Son palabras éstas de un pensador y de un político, en la mejor acepción del término, que es hijo de su tiempo y ha sabido recoger y beneficiarse de los mejores frutos del mismo. En este caso, el campo de la Historia se ha visto enriquecido por la sabiduría del pensamiento hegeliano, considerada por Pí y Margall como patrimonio de la inteligencia humana.

Estas ideas acerca de la Historia y del progreso se contienen a lo largo de toda su vida. Treinta y seis años después de escribir *La Reacción y la Revolución*, afirma en el primer diálogo de "Las luchas de nuestros días":

"A la razón pública debemos indudablemente las revoluciones de la historia. Los reyes y caudillos de más iniciativa han sido, sabiéndolo o sin saberlo, órganos y aún instrumentos de esa razón, que unas veces se manifestaba en las asambleas de los doctos y otras en el seno de las muchedumbres. Más si los grandes movimientos, observaba yo, son hijos de la razón pública, la opinión pública ha debido en cada uno reformar sus opiniones y corregir sus acuerdos" (60).

Este texto, como otros muchos que se podrían aducir, es suficiente para probar nuestra idea de la constante influencia de Hegel en la concepción histórica de Pí y Margall a lo largo de su obra.

## NOTAS

1. Canalejas "El panentheísmo", en Rev. Europea, 4, 1875, p. 531.
2. Rodríguez Carracido "Estudios histórico-críticos de la ciencia española", Madrid 1917, 2a. edic., p. 273
3. G. de Azcárate "El libre examen y nuestra literatura del presente", en Solos, Madrid 1881, Alianza Editorial, 1971, p. 66.
4. Cfr. F. Garrido "Historia del reinado del último borbón en España, de los crímenes, apostasías, opresión, corrupción, inmortalidad, despilfarro, hipocresía, crueldad y fanatismo de los gobiernos que han regido a España durante el reinado de Isabel II de Borbón" Barcelona, Editor Salvador Manero, 3 vols. 1868-69, T. III, p. 1215.
5. Cfr. Gil Cremades "Krausistas y Liberales", Seminarios y Ediciones, Madrid 1975, pp. 13 y ss.
6. Cfr. Costa "Antigua política y Nueva política", en Estudios Jurídicos, Madrid 1884, pp. 213 y ss.
7. Eiras Roel "El partido demócrata español" Rialp, Madrid 1961, p. 145.
8. Gil Cremades. Idem. p. 17.
9. Las obras de Hegel conocidas en España (existían en la Biblioteca del Ateneo de Madrid) son las siguientes:
  - a) traducciones francesas:
    - Encyclopedie des sciences philosophiques, (Resumen) traducción de Maurice de Gaudillac. Paris 1830.
    - Cours d'esthétique, trad. de Charles Bernard, Paris 1840-52.
    - Logique. Trad. de A. Vera, Paris 1859.
    - Philosophie de l'Esprit (Vera). Paris 1867.
    - Philosophie de la nature (Vera). Paris 1869.
    - Système des beaux arts. Paris 1860.
  - b) traducciones italianas:
    - Filosofia del diritto, trad. Antonio Furchiarulo. Napoles 1848.
  - c) traducciones españolas:
    - Lógica: trad. de Antonio M<sup>a</sup> Fabié. Madrid 1872.
    - Filosofía del Derecho, trad. de Benítez de Lugo. Sevilla 1972, ambas son traducciones de la tra-

ducción de Augusto Vera y Novelli respectivamente. La de Benítez de Lugo, (realmente no puede considerarse una traducción de la Filosofía del Derecho) es una traducción comentada de la obra de Hegel, con un fin eminentemente didáctico.

10. Sin duda las obras sobre la Filosofía alemana más conocidas en España son las de J. Wilm:
  - Essai sur la philosophie de Hegel, 1836.
  - Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'a Hegel. 4 vols. Paris 1846-49.

A. Vera:

  - Le Problème de la certitude. Paris 1845.
  - Essai de Philosophie hegelienne. 1864.
  - Introduzione alla filosofia della storia. 1869.

J. B. Buchez:

  - Introduction a la science de l'histoire, 2 T. Paris 1842.

Raphael Mariano:

  - La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hegelienne. Paris. Bailliére 1868.

G. Ferrari:

  - Histoire des revolution d'Italie. 1858.
  - Teoria dei periodi politici. Milan-Nápoles, 1874.
11. Cfr. Gil de Zárate "De la Instrucción Pública en España" 3 vols. Madrid 1855, T. I. pp. 162 y ss.
12. La real orden de 26 de Septiembre de 1845 cesaba a los rectores de las Universidades estatales, siendo los jefes políticos de las respectivas provincias los encargados de la reorganización de las universidades, conforme al nuevo plan.
13. Menéndez y Pelayo "H<sup>a</sup> de lo Heterodoxo" T. II. B.A.C. 2a. edic. Madrid 1967, p. 925.
14. En J. Bury "La Idea del progreso" Alianza Ed. Madrid 1971, p. 281.
15. Castelar "La civilización en los cinco primeros siglos de cristianismo" Edit. Manuel Gómez Marín, Madrid 1858 p. 32.
16. Idem. p. 28.
17. Idem. p. 32.
18. Obra publicada en Paris en el año 1795, y que Castelar llama la Perfectibilidad humana. No se ve ninguna traducción de esta obra con tal título.

19. Cfr. Castelar "La Civilización" p. 115.
20. Idem. p. 23.
21. Idem. p. 25.
22. Idem. p. 413.
23. García Morente, Manuel "Ensayos sobre el Progreso" Rev. de Occidente, Madrid 1945, pp. 89 y ss.
24. Ventosa de Segura "Influencias del sistema de Hegel en el ideario de Castelar" Anales de la Cátedra F. Suárez. Universidad de Granada 1969-70, nº 9-10, p. 156.
25. La Civilización ... pp. 24-25.
26. En J. Bury "La idea del progreso" Alianza, Madrid 1971. p. 190.
27. La Civilización ... p. 25.
28. Idem. pp. 25-26.
29. Castelar "Discursos y Ensayos" Aguilar, Madrid 1964, p. 127
30. Idem. p. 124.
31. "La idea del Progreso" en Discursos y Ensayos, p. 125.
32. Idem. p. 129.
33. Castelar "Historia del movimiento republicano en Europa" Madrid 1873, T. I. p. 135.
34. Idem. p. 135.
35. Idem. p. 135.
36. Idem. p. 136.
37. Cfr. a este respecto La Civilización ... donde se encuentra la justificación del presente significado sobre el progreso indefinido.
38. La Sociedad Filomántica de Barcelona se constituye en 1839 y fué el precedente de Ateneo Barcelonés. Cfr. J. Vicens Vives Industrials i Politics del Segle XIX (Barcelona 1959) y Antoni Jutglar, Historia crítica de la burguesía a Catalunya, Dopesa Barcelona 1972.
39. Antoni Jutglar "Pí y Margall y el Federalismo Español" Taurus, Madrid 1975, T. I. p. 195.
40. Pí y Margall. Una ojeada a la Historia del Arte Universal en "El Renacimiento", 2 de mayo de 1846, entrega 8 p. 57.

41. Pí y Margall "Estudios sobre la Edad Media" p. 6 en Biblioteca Universal, colección de los Mejores Autores, T. IV, Madrid 1873.
42. Idem. p. 6.
43. Idem. pp. 6-7.
44. Idem. nota 1 p. 14.
45. Pí y Margall "La Reacción y la Revolución" 2a. Edic. Barcelona, p. 20.
46. Cfr. Idem. p. 20.
47. Idem. p. 22.
48. Cfr. Idem. pp. 18-19.
49. Idem. p. 23.
50. Idem. p. 25.
51. Cfr. Idem. pp. 35-43.
52. Idem. p. 35.
53. Idem. p. 41.
54. Idem. p. 42.
55. Idem. p. 43.
56. Idem. p. 43.
57. Idem. p. 43.
58. Idem. p. 44.
59. Idem. p. 46.
60. Pí y Margall "Las luchas de nuestros días" El progreso tipográfico, Madrid 1890, p. 36.



FUNDACION JUAN MARCH  
SERIE UNIVERSITARIA

**Títulos Publicados:**

1. — *Semántica del lenguaje religioso.* / A. Fierro  
(Teología. España, 1973)
2. — *Calculador en una operación de rectificación discontinua.* / A. Mulet  
(Química. Extranjero, 1974)
3. — *Skarns en el batolito de Santa Olalla.* / F. Velasco  
(Geología. España, 1974)
4. — *Combustión de compuestos oxigenados.* / J. M. Santiuste  
(Química. España, 1974)
5. — *Películas ferromagnéticas a baja temperatura.* / José Luis Vicent López  
(Física. España, 1974)
6. — *Flujo inestable de los polímeros fundidos.* / José Alemán Vega  
(Ingeniería. Extranjero, 1975)
7. — *Mantenimiento del hígado dador in vitro en cirugía experimental.* /  
José Antonio Salva Lacombe (Medicina, Farmacia y Veterinaria. España, 1973)
8. — *Estructuras algebraicas de los sistemas lógicos deductivos.* / José Plá Carrera  
(Matemáticas. España, 1974)
9. — *El fenómeno de inercia en la renovación de la estructura urbana.* /  
Francisco Fernández-Longoria Pinazo (Urbanización del Plan Europa 2.000  
a través de la Fundación Europea de la Cultura)
10. — *El teatro español en Francia (1935–1973).* / F. Torres Monreal  
(Literatura y Filología. Extranjero, 1971)
11. — *Simulación electrónica del aparato vestibular.* / J. M. Drake Moyano  
(Métodos Físicos aplicados a la Biología. España, 1974)
12. — *Estructura de los libros españoles de caballerías en el siglo XVI.* /  
Federico Francisco Curto Herrero (Literatura y Filología. España, 1972)
13. — *Estudio geomorfológico del Macizo Central de Gredos.* /  
M. Paloma Fernández García (Geología. España, 1975)
14. — *La obra gramatical de Abraham Ibn c Ezra.* / Carlos del Valle Rodríguez  
(Literatura y Filología. Extranjero, 1970)

15. – *Evaluación de Proyectos de Inversión en una Empresa de producción y distribución de Energía Eléctrica.* / Felipe Ruíz López (Ingeniería. Extranjero, 1974)
16. – *El significado teórico de los términos descriptivos.* / Carlos Solís Santos (Filosofía. España, 1973)
17. – *Encaje de los modelos econométricos en el enfoque objetivos-instrumentos relativos de política económica.* / Gumersindo Ruíz Bravo (Economía. España, 1971)
18. – *La imaginación natural (estudios sobre la literatura fantástica norteamericana).* / Pedro García Montalvo (Literatura y Filología. Extranjero, 1974)
19. – *Estudios sobre la hormona Natriurética.* / Andrés Purroy Unanua (Medicina, Farmacia y Veterinaria. Extranjero, 1973)
20. – *Análisis farmacológico de las acciones miocárdicas de bloqueantes Beta-adrenérgicos.* / José Salvador Serrano Molina (Medicina, Farmacia y Veterinaria. España, 1970)
21. – *El hombre y el diseño industrial.* / Miguel Durán-Lóriga (Artes Plásticas. España, 1974)
22. – *Algunos tópicos sobre teoría de la información.* / Antonio Pascual Acosta (Matemáticas. España, 1975)
23. – *Un modelo simple estático. Aplicación a Santiago de Chile.* / Manuel Bastarache Alfaro (Arquitectura y Urbanismo. Extranjero, 1973)
24. – *Moderna teoría de control: método adaptativo-predictivo. Teoría y realizaciones.* / Juan Manuel Martín Sánchez (Ingeniería. España, 1973)
25. – *Neurobiología (I Semana de Biología. Conferencias-coloquio sobre Investigaciones biológicas 1977)*
26. – *Genética (I Semana de Biología. Conferencias-coloquio sobre Investigaciones biológicas 1977)*
27. – *Genética (I Semana de Biología. Conferencias-coloquio sobre Investigaciones biológicas 1977)*
28. – *Investigación y desarrollo de un analizador diferencial digital (A.D.D.) para control en tiempo real.* / Vicente Zugasti Arbizu (Física. España, 1975)
29. – *Transferencia de carga en aleaciones binarias.* / Julio A. Alonso (Física. Extranjero, 1975)
30. – *Estabilidad de osciladores no sinusoidales en el rango de microondas.* / José Luis Sebastián Franco (Física. Extranjero, 1974)



31. – *Estudio de los transistores FET de microondas en puerta común.*/ Juan Zapata Ferrer. (Ingeniería. Extranjero, 1975).
32. – *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico.*/ Eduardo Acosta Méndez. (Filosofía. España, 1973).
33. – *Las Bauxitas Españolas como mena de aluminio.*/ Salvador Ordóñez Delgado. (Geología. España, 1975).
34. – *Los grupos profesionales en la prestación de trabajo: obreros y empleados.*/Federico Durán López. (Derecho. España, 1975).
35. – *Obtención de Series aneuploides (monosómicas y ditelosómicas) en variedades españolas de trigo común.*/Nicolás Jouve de la Barreda. (Ciencias Agrarias. España, 1975).
36. – *Efectos dinámicos aleatorios en túneles y obras subterráneas.*/ Enrique Alarcón Alvarez. (Ingeniería. España, 1975).
37. – *Lenguaje en periodismo escrito.*/Fernando Lázaro Carreter, Luis Michelena Elissalt, Robert Escarpit, Eugenio de Bustos. Víctor de la Serna, Emilio Alarcos Llorach y Juan Luis Cebrián. (Seminario organizado por la Fundación Juan March los días 30 y 31 de mayo de 1977).
38. – *Factores que influyen en el espigado de la remolacha azucarera, Beta vulgaris L.*/José Manuel Lasa Dolhagaray y Antonio Silván López. (Ciencias Agrarias. España, 1974).
39. – *Compacidad numerable y pseudocompacidad del producto de dos espacios topológicos. Productos finitos de espacios con topologías proyectivas de funciones reales.*/José Luis Blasco Olcina. (Matemáticas. España, 1975).
40. – *Estructuras de la épica latina.*/M<sup>a</sup>. del Dulce Nombre Estefanía Alvarez. (Literatura y Filología. España, 1971).
41. – *Comunicación por fibras ópticas.*/Francisco Sandoval Hernández. (Ingeniería. España, 1975).
42. – *Representación tridimensional de texturas en chapas metálicas del sistema cúbico.*/José Antonio Pero-Sanz Elorz. (Ingeniería. España, 1974).
43. – *Virus de insectos: multiplicación, aislamiento y bioensayo de Baculovirus.*/Cándido Santiago-Alvarez. (Ciencias Agrarias. Extranjero, 1976).
44. – *Estudio de mutantes de saccharomyces cerevisiae alterados en la biosíntesis de proteínas.*/Lucas Sánchez Rodríguez. (Biología. España, 1976).

45. — *Sistema automático para la exploración del campo visual.* José Ignacio Acha Catalina. (Medicina, Farmacia y Veterinaria. España, 1975).
46. — *Propiedades físicas de las variedades de tomate para recolección mecánica.* / Margarita Ruiz Altisent. (Ciencias Agrarias. España 1975).
47. — *El uso del ácido salicílico para la medida del p<sup>H</sup> intracelular en las células de Ehrlich y en escherichia coli.* / Francisco Javier García-Sancho Martín. (Medicina, Farmacia y Veterinaria. Extranjero, 1974).
48. — *Relación entre iones calcio, fármacos ionóforos y liberación de noradrenalina en la neurona adrenérgica periférica.* / Antonio García García. (Medicina, Farmacia y Veterinaria. España, 1975).
49. — *Introducción a los espacios métricos generalizados.* / Enrique Trillas y Claudi Alsina. (Matemáticas. España, 1974).
50. — *Síntesis de antibióticos aminoglicosídicos modificados.* / Enrique Pando Ramos. (Química. España, 1975).
51. — *Utilización óptima de las diferencias genéticas entre razas en la mejora.* / Fernando Orozco y Carlos López-Fanjul. (Biología Genética. España, 1973).
52. — *Mecanismos neurales de adaptación visual a nivel de la capa plexiforme externa de la retina.* / Antonio Gallego Fernández. (Biología Neurobiología. España, 1975).
53. — *Compendio de la salud humana de Johannes de Ketham.* / M<sup>a</sup>. Teresa Herrera Hernández. (Literatura y Filología. España, 1976).
54. — *Breve introducción a la historia del Señorío de Buitrago.* / Rafael Flaquer Montequí. (Historia. España, 1975).
55. — *Una contribución al estudio de las teorías de cohomología generalizadas.* / Manuel Castellet Solanas. (Matemáticas. Extranjero, 1974).
56. — *Fructosa 1,6 Bisfosfatasa de hígado de conejo: modificación por proteasas lisosomales.* / Pedro Sánchez Lazo. (Medicina, Farmacia y Veterinaria. Extranjero, 1975).
57. — *Estudios sobre la expresión genética de virus animales.* / Luis Carrasco Llamas. (Medicina, Farmacia y Veterinaria. Extranjero, 1975).
58. — *Crecimiento, eficacia biológica y variabilidad genética en poblaciones de dípteros.* / Juan M. Serradilla Manrique. (Ciencias Agrarias. Extranjero, 1974).

59. — *Efectos magneto-ópticos de simetría par en metales ferromagnéticos.* / Carmen Nieves Afonso Rodríguez. (Física. España, 1975).
60. — *El sistema de Servet.* / Angel Alcalá Galve. (Filosofía. España, 1974).
61. — *Dos estudios sobre literatura portuguesa contemporánea.* / David Mourão-Ferreira y Vergilio Ferreira. (Literatura y Filología, 1977).
62. — *Sistemas intermedios.* / María Manzano Arjona. (Filosofía. España, 1975).
63. — *A la escucha de los sonidos cerca de  $T_\lambda$  en el  $^4\text{He}$  líquido.* / Félix Vidal Costa. (Física. Extranjero, 1974).
64. — *Simulación cardiovascular mediante un computador híbrido.* / José Ramón Farré Muntaner. (Ingeniería. España, 1976).
65. — *Desnaturalización de una proteína asociada a membrana y caracterización molecular de sus subunidades.* / José Manuel Andreu Morales. (Biología. España, 1976).
66. — *Desarrollo ontogénico de los receptores de membrana para insulina y glucagón.* / Enrique Blázquez Fernández. (Medicina, Farmacia y Veterinaria. España, 1976).
67. — *La teoría de los juegos semánticos. Una presentación.* / Juan José Acero Fernández. (Filosofía. Extranjero, 1974).
68. — *El problema de la tierra en el expediente de Ley Agraria.* / Margarita Ortega López. (Historia. España, 1976).
69. — *Razas vacunas autóctonas en vías de extinción. (Aportaciones al estudio genético).* / Miguel Vallejo Vicente. (Medicina, Farmacia y Veterinaria. España, 1976).
70. — *Desviaciones del sistema y de la norma de la lengua en las construcciones pronominales españolas.* / María Antonia Martín Zorraquino. (Literatura y Filología. España, 1974).
71. — *Sociología del ejército español en el siglo XIX.* / Fernando Fernández Bastarreche. (Historia. España, 1977).



