



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

DON JUAN VALERA, FILÓSOFO

POR

JUAN ZARAĞÜETA

AUXILIAR DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

No creo equivocarme al suponer que el simple epígrafe de este artículo haya de constituir para no pocos admiradores de don Juan Valera un motivo de extrañeza. Familiarizados con el arte mágico del novelista, el agudo juicio del crítico o las sabias disertaciones del académico en torno a los valores literarios, no han podido fácilmente barruntar que a tales dotes se sumara, en la persona del insigne escritor, la condición severa de pensador filosófico, un tanto refractaria al parecer a la risueña amenidad propia del ambiente espiritual en que el ánimo se rinde subyugado al encanto soberano de las musas.

Quien, no obstante, siga hasta el final el presente trabajo, me lisonjeo de pensar que lo halle justificado, cuando de valorar se trate, como debe tratarse con frecuencia en esta revista universitaria, nuestras grandes figuras nacionales, no sólo en lo más característico de su fisonomía intelectual, sino también en los rasgos que la integran y aureolan como destellos escapados a una rebosante espiritualidad. Que la de don Juan Valera lo fuera en dirección al parecer tan ajena al estro literario como el cultivo de las austeras disciplinas filosóficas, cualidad es que acaso algunos no sospechen, y otros estimen de menor cuantía en el insigne escritor. A unos y a otros va destinado el presente trabajo, sin más pretensión que la de poner en su punto la condición de filósofo que, entre bromas y veras, llegó a cuajar más de lo que muchos suponen en el admirado novelista andaluz.

I

Si hemos de atenernos a lo que de su niñez escolar nos dice el propio don Juan Valera, no era muy de esperar que andando el tiempo diera sazonadas muestras de saber filosófico.

“Yo cursé metafísica y ética—escribe en su crítica de Aparisi y Guijarro (1)—desde la edad de trece años a la de quince. Otros chicos, más precoces o inteligentes que yo, comprenderían quizá todo aquello. Yo no logré entender una palabra. Y como nunca me ha interesado ni me ha divertido lo que no entiendo, no estudié por entonces palabra alguna de filosofía, proporcionando muy malos ratos a mis padres y a mi maestro.” (2).

Aún más tarde, cuando la universal curiosidad de su espíritu le impulsa a asomarse a los horizontes y escudriñar los vericuetos de este linaje de estudios, no parece abordarlos demasiado en serio, no ciertamente por menosprecio hacia ellos, sino por la falta de preparación que en sí reconoce y que le impide adjudicarse la patente de “filósofo”, quedándose modestamente en la categoría de “aficionado”, algo por el estilo de lo que llaman los franceses “*penseur*”, “palabrilla cómoda—nos dice (3)—para creerse uno autorizado a decir lo que se le antoja, sin orden, sin sistema y sin meditación, dejándose llevar o influir por las circunstancias”. “¡Con qué desdén—escribe a este propósito a su amigo Campoamor, incluyéndolo en la misma categoría (4)—nos mirarán los filósofos de profesión, si los hay todavía! Lo que hacen estos insolentes, dirán ellos, es desacato, sacrilegio, barbarie. Es peor, mucho peor que si uno que no fuese clérigo se pusiera a decir misa. Pero nosotros... impertérritos. La *scribendi caecities* y aquella tremenda condición que usted y yo poseemos y que usted ha bautizado con el extravagante nombre de *sanfaçonismo* nos inducen a arrosarlo todo.”

“Me tranquiliza luego—dice en otro pasaje de sus cartas al gran poeta (5)—la creencia de que, en filosofía, apenas habrá ya disparate que no se haya dicho, por donde bien podrán pasar los míos por chistes, genialidades y discreciones. Me absuelvo al considerar que esta disciplina de la filosofía, con ser la más dificultosa de todas, es de tan general interés y tan ineludible, que todo ser humano, ya sin querer y sin caer en la cuenta, ya a sabiendas y persuadido de que va a decir verdades de valer extraordinario, filosofa a todas horas. Filosofaré, pues, yo también muy candorosamente, como lo hago todo, sin consultar libros y vertiendo aquí lo que salga de mi caletre.”

Lo primero que se advierte en Valera, a despecho de este “burla burlando” con que parece hincar el diente a las disciplinas filosóficas, es el altísimo concepto que le merecen, la pasión y el santo entusiasmo que en él despiertan, tales que (6) “no dejan oír con calma ni consienten, por un solo instante, el menor aserto impío y blasfemo que redunde en menoscabo de ciencia tan venerada”. De ahí su aflicción ante el abuso, tan frecuente en España, de llamar filosofía a cualquier cosa (7); de ahí su ánimo de desterrarlo, de acabar con semejante profanación, si bien confesando ingenuamente su debilidad por la filosofía, siquiera sea la primeriza, improvisada y ensayista hasta rayar en el delito frustrado a que le arrastra el ejemplo contagioso de su compañero de armas y fatigas filosóficas, don Ramón de Campoamor.

Verdad es que Campoamor, algunos años más tarde, pudo muy bien para sus adentros poner en tela de juicio la sinceridad de estos fervores filosóficos cuando, echándose las manos a la cabeza, según nos cuenta (8), lleno de estupefacción, denuncia a los cuatro vientos la partida de defunción, que a él se le

antoja doble asesinato, extendida por don Juan Valera a nombre de la metafísica y de la poesía, con la siguiente rotunda tesis, que es todo un reto lanzado al Rey de la Creación: *La metafísica es la ciencia inútil, y la poesía el arte inútil*. Punto fué éste de partida de una sutil controversia entre ambos peregrinos ingenios, controversia cuyos incidentes podemos omitir, pero no sin recoger el pensamiento capital de Valera sobre el valor de la Filosofía en la cultura humana, ya que parece anticiparse a una preocupación viva aun en la especulación filosófica contemporánea.

Sin haber asistido al actual desarrollo del pragmatismo angloamericano, el fino olfato de Valera pudo percibir la singular inclinación existente hoy en día "a dar las consecuencias por ineludibles y a culpar de ellas a toda doctrina o sentencia que nos sirva de premisa" (9). En otros términos, hay gentes demasiado propensas a valorar una doctrina, sobre todo filosófica, no en razón de su verdad objetiva, sino en función de su fecundidad mayor o menor, de su influencia provechosa o funesta sobre el curso de la conducta humana. De este modo, la *utilidad* de la doctrina en cuestión, su repercusión más o menos lógica en el seno del espíritu que la profesa es erigida en norma de valoración, con total olvido de lo que hasta ahora se había considerado como criterio fundamental de verdad: la conformidad o disconformidad de nuestras convicciones con la realidad de las cosas.

Pues bien, Valera no quiere oír hablar de semejante "utilización", ni siquiera en orden a las creencias que le son más caras, tales como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. "No defendemos—escribe en sus *Estudios sobre la Edad Media*, discutiendo con Pi y Margall (10)—la creencia en Dios y en la vida futura, como quien defiende a los alguaciles, a los jueces y al verdugo... No tenemos ni queremos tener la religión a modo de suplemento ultramundano de los presidios, de las horcas y del garrote." Y todavía en forma más enérgica, tratando de la existencia de Dios (11): "Para buscar a Dios filosóficamente, es menester desechar el miedo de no hallarle y hasta el de negarle."

Pues bien, nada hay, a juicio de Valera, que estorbe tanto el progreso de la metafísica como el prurito de su supuesta utilidad, "que se construya para servir de base a la moral, a la política y a otros negocios que nos interesen. Como cada metafísico tendrá ya su moral, sus intereses, su política, etc., nos expondremos a que haga metafísica adecuada para sostener lo que le conviene, como artífice que, hecho ya el santo, le fabrica a propósito su peana" (12). En este mismo sentido insiste en sus artículos de *El Contemporáneo* acerca del fundamento filosófico de los partidos políticos (13) contra la pretensión de Ríos Rosas de dar por muerto al partido moderado, a nombre de la presunta defunción del eclecticismo filosófico en que cifrara su único apoyo.

Conviene, no obstante, para no desfigurarse en lo más mínimo el pensamiento

de nuestro filósofo, matizarlo mejor con la importante distinción, que él mismo opone a los aspavientos del escandalizado Campoamor (14). "Si por metafísica hemos de entender ciertos principios fundamentales que se tienen por inconcusos, o lo son, y sin los cuales no se concibe sociedad humana, ni moralidad, ni orden, la metafísica, lejos de ser inútil, es necesaria, es indestructible, es condición *sine qua non* de la vida social de nuestro linaje; pero esta metafísica es precientífica, es instintiva, es irreflexiva, natural y espontánea; se acepta por fe y no por raciocinio, y suele apoyarse y mostrarse con toda autoridad e imperio en las religiones. No fué de esta metafísica de la que hablé yo al calificar la metafísica de inútil. Yo hablé de la metafísica científica o filosófica, de la filosofía fundamental o primera. Y de ésta dije, y repito ahora, que es inútil en cierto sentido: que es un lujo del espíritu, algo superior y exquisito, sin lo cual (y esto prueba su inutilidad) han florecido grandes imperios y poderosas repúblicas, y se han formado sociedades cultas que han durado millares de años."

Así, pues, lejos de ser inútil la filosofía en el sentido inferior en que lo son las cosas que nada valen, lo es en el excelso que corresponde a las disciplinas liberales que no sirven a otras, antes bien, son por ellas servidas como sublime término a que es capaz de elevarse la humana naturaleza en el ápice de su vida contemplativa. Valera no oculta (15) el abolengo aristotélico de esta profunda doctrina y se complace visiblemente en corroborarla con el espectáculo de la historia, que muestra en la filosofía, no el preludeo, sino más bien la última palabra de la humana cultura. Porque si bien en el orden dialéctico desempeña la filosofía papel de piedra angular, no cabe duda que "en el cronológico, la filosofía antes es la corona que la base de todas las civilizaciones" (16). Ordinariamente, en el desarrollo de la cultura "la ciencia especulativa o la filosofía viene después de la práctica y da cuenta y razón de los procedimientos que el instinto o la casualidad o una dichosa inspiración ha inventado, y al dar cuenta y razón de ellos, los regulariza y mejora" (17).

Lo cual quiere decir que, a juicio de Valera, con no ser la filosofía disciplina de carácter práctico, tiene con la vida práctica conexiones indudables que Valera sintetiza donosamente por boca de Filaletes, en su diálogo con Gláfira (18): "Donde más y mejor se filosofa suele ser donde mejor se vive, se fabrica, se guisa, se esculpe y se construye. La filosofía y todos esos primores y mejoras materiales se dan la mano en vez de rechazarse. La nación que no filosofa no sabe vivir materialmente, así como en la nación donde no se ha llegado ya a cierto grado de riqueza y de abundancia, no se filosofa o se filosofa por estilo más burdo que delgado. La filosofía, lo ideal es el fundamento de lo real y práctico, y una realidad bien acondicionada, el desahogo, la holgura económica, hasta cierto refinamiento en las artes del deleite, son como el trampolín

que hace mayor el salto de todo ser humano hacia las esferas especulativas. El que tiene hambre no suele pensar en Dios, sino como medio para llegar al pan, y si se encumbra es hasta el jamón y el pavo. Y viceversa, el ascetismo y la más dura vida persistente suelen ser resultado de lo exquisito y primoroso en la cultura material."

No obstante, el verdadero valer de la filosofía no se halla, a juicio de Valera, en estas sus conexiones relativamente accidentales con la cultura de orden material, sino en el señorío y la hegemonía que por derecho propio ejerce sobre todo el ámbito de la vida espiritual. En este sentido se concilia su tesis con la de don Ramón de Campoamor, y puede su aparente contradictor escribirle (19): "Ambos estamos de acuerdo en la defensa de la Metafísica, sin la cual en lo humano, es decir, prescindiendo de dotes sobrenaturales (fe, gracia, revelación, etcétera), carece de fundamento la moral; toda ciencia empírica, de base que la afirme y de lazo que la agrupe y ate sus datos y leyes en un sistema; el arte, de criterio, de ideal y de buen gusto, y las ciencias sociales y políticas de todo motivo para justificar y seguir opiniones que no estriben en lo útil y no tengan por mira la ruin conveniencia."

"No hay nada, además—añade por boca de Gláfira en su ya citada exquisita conversación con Filaletes y Filodoxo, sobre el *Racionalismo armónico* (20)—por especulativo y poco práctico que aparezca, que no suscite en esta ciencia el interés más profundo en todo ser humano. Nuestro origen, nuestro destino, nuestro último fin van envueltos en la demostración de sus teoremas. Si hay un espíritu inmortal en nosotros o si nuestro pensamiento es un resultado del organismo, si Dios y el Universo son una misma sustancia o si Dios es un ser personal de cuya inteligencia y libre voluntad es obra maravillosa el Universo; todo eso, o dígame cuanto más y más altamente puede importarme, depende de la metafísica."

Notemos, no obstante, una importante reserva en el entusiasta panegirico que a Valera merece el cultivo de la Metafísica: "Yo no afirmo—dice a Campoamor (21)—la existencia de una Metafísica inconcusa, evidente y sola, sino su necesidad para que funde la ciencia y haya ciencia; y lo conveniente de esta metafísica como aspiración, como amor, como reclamo y como señuelo, que nueva las alas de la mente y la atraiga y levante hacia las grandes verdades."

Don Juan Valera pone expresamente a salvo su opinión, no ya sobre la existencia de una metafísica—disciplina para él tan universal y perdurable que hasta los positivistas la practican sin saberlo, si bien en forma harto ruin y vergonzante (22)—, sino de una metafísica "inconcusa, evidente y sola"; es decir, apoyada en sólidos e inmovibles cimientos, a cubierto de toda agresión de crítica disolvente. ¿Qué pensar de esto? ¿Cabe hablar de "convicciones filosóficas" del gran literato? Sus lucubraciones en esta materia ¿habránse limitado

a ser escarceos de dilettante, entretenimientos de quien juega con las ideas a impulsos del "buen humor" que, según confesión propia (23), le inspira en cuanto escribe y parece teñir más de una vez de sutil ironía el fondo grave y austero de los problemas que aborda y aun de las doctrinas que aparenta profesar?

Doña Emilia Pardo Bazán, en el precioso estudio que dedica a Valera en sus *Retratos y Apuntes literarios* (24), después de ponderar la cultura filosófica de don Juan, si bien regateándole el título de filósofo y aun de pensador habitual, dejó escrita esta frase sobre el fondo doctrinal de su pensamiento: "No busquemos además la convicción: Valera confiesa que no la posee."

Con todo el respeto debido al alto criterio de la insigne escritora, estimo que juicio tan somero bien merece una revisión, y no será inoportuno intentarla aquí, que, después de todo, la nota de escepticismo no es timbre de vigorosa mentalidad tanto como síntoma de abatimiento del espíritu ante la magnitud de sus problemas vitales.

En distintos pasajes de sus obras recoge Valera esta acusación de escepticismo, por lo visto bastante generalizada. "Aunque usted y yo pasemos por ahí por ser escépticos—escribe a don Ramón de Campoamor (25)—, somos sólo independientes, sinceros, modestos o perezosos: independientes, porque no hemos adoptado una doctrina hecha ya por alguien; sinceros, porque no fingimos tener esa doctrina para nuestro uso, y modestos o perezosos, porque no nos hemos sentido con fuerza para inventarla o porque no la hemos inventado por desidia."

Valera, en efecto, se precia más de crítico que de dogmático (26), y en este concepto se advierte desde luego en él, sin alardes de erudición, un conocimiento muy suficiente de los múltiples y variados sistemas filosóficos que la historia nos ofrece. Pero lo que llama sobre todo la atención es la amplia y generosa manera de enjuiciarlos y lo que él mismo denomina (27) "entrañable panfilismo" o manía de poner a todo el mundo de acuerdo. ¡Con qué exquisito cuidado y amor, verbigracia, va buscando el común denominador de los sistemas sobre la génesis de las ideas (28), o descubriendo en su admirable diálogo sobre *El Racionalismo armónico*, las posibles coincidencias de fondo, ya que no siempre de expresión, entre el krausismo por entonces tan flamante como combatido en España y la más rigurosa ortodoxia católica, o bien todavía recogiendo testimonios tan preciados en favor de esta aproximación como el de Monseñor Van Wedingen, filósofo tomista de reconocida autoridad! (29). Este "panfilismo" tiene, no obstante, sus límites, y nada más elocuente prueba de ello que los repetidos pasajes en que Valera denuncia la contradicción latente entre ambas Críticas de Kant, no ciertamente por declararse en ellas aseguibles por la vía práctica realidades sustraídas a la jurisdicción de la Razón pura, sino por negarse a los postulados de ésta, pese a su más subyugadora evidencia, la ob-

jetividad que tan fácilmente se otorga a los de la Razón práctica (30). Con todo, el fértil y hospitalario ingenio de Valera circula a través de los sistemas que critica como abeja de flor en flor, libando las armonías con preferencia a las disonancias, y barruntando la trama sutil y misteriosa de la *filosofía perenne*, en que le aparecen todos ensartados como facetas y cambiantes del único diamante de la Verdad absoluta. Más que el de *escéptico*, se hubiera Valera adjudicado a sí mismo el papel de *ecléctico* si no le apareciera un tanto desacreditado tras los frustrados ensayos que en tal sentido nos ofrece la historia (31).

Pero ¿se da, en efecto, en alguna parte ese oro puro de la “filosofía perenne”, formulable en términos precisos y depurados de toda escoria de sistemas deleznable? (32). El pensamiento de Valera sobre tan importante extremo nos aparece fluctuante e indeciso. En su trabajo sobre *Lo Absoluto* (33), reconoce la existencia de “ciertos principios de crítica filosófica, inconcusos los más y aceptados todos ellos por las diferentes escuelas; cierto germen que no se puede negar que hay ya, al cabo de tantos siglos y generaciones de filósofos, de aquella *perenne filosofía*, no nacida, con que Leibniz soñaba”. Por el contrario, en su artículo *Sobre la enseñanza de la filosofía en las Universidades* (34), después de proclamar la realidad de la filosofía como un producto inevitable del espíritu humano, encarnado en su historia y variable en cada siglo y en cada pueblo, no vacila en añadir: “Que sobre esto haya una *filosofía perenne*, como la llamaba Leibniz, lo dudamos, o mejor dicho, lo negamos, a no ser que se busque en la mente divina, donde permanece incomunicable y oculta.” Por último, escribiendo a Campoamor (35) se pregunta una vez más: “¿Hay una filosofía perenne, como pretendía Leibniz? ¿Hay una metafísica en que todos estén de acuerdo, aunque lo nieguen? Sí y no. Yo creo que hay una metafísica natural y verdadera en que todos convienen: una metafísica de sentido común. Será incompleta, tímida y apocada metafísica, pero la hay. La dificultad está en separarla de la falsa, o sea de todos aquellos teoremas y afirmaciones que el espíritu de partido, la dialéctica sofística y la manía de ser originales nos llevan a adoptar a menudo.”

Quizá para Valera, la tan asendereada metafísica perenne sea cosa más del porvenir que del presente; algo que se está constantemente haciendo sin que se pueda jamás decir que esté hecho, algo “inenarrable, incomunicable e informe”, como él mismo la califica (36). En este sentido cabe entender lo que nos dice en su *Racionalismo armónico* (37) sobre el progreso en filosofía: “Como un nuevo sistema, en lo que tiene de verdadero, incluye cuantos atisbos de filosofía perenne había en los anteriores, no ha de negarse cierto lento progreso en filosofía, por comprensión, aunque no por acierto y fijeza.”

Desgraciadamente, aun en este concepto, parece a menudo flaquear el natural optimismo de don Juan Valera. En su prólogo a la controversia con Cam-

poamor sobre *La metafísica y la poesía* (38), compara la metafísica a “una empresa en la que no hay aún, ni habrá en mucho tiempo, más dividendos que gastos y esperanzas... El valor de la metafísica no sube. Las esperanzas se alejan... Lo que es por el discurso, tarde o nunca se llegará a una metafísica en que el espíritu se aquiete”.

Para colmar este actual *déficit* de la metafísica, “sería necesario—nos dice Valera en el propio citado prólogo (39)—construir la ciencia de las ciencias; saber del ser como es, no como aparece; examinar las condiciones que legitiman la experiencia; criticar los medios de ser y justificarlos y hallar el punto donde convergen y se unen el yo y el no-yo, el sujeto y el objeto, la realidad y la idea. En este punto, sin duda, se identifican la lógica y la metafísica, y cuanto existe y puede existir cabe, entra y se desenvuelve en el amplio seno del pensamiento, cuya expresión racional es simiente de mundos y cuyas leyes y las de la Naturaleza son, las mismas. Prescindo de que esto sea o no posible en lo venidero. Sólo afirmo que hoy no se da, sino como conato, metafísica semejante”.

Personalmente, don Juan Valera no tiene reparo en confesar (40), con harto dolor de su ánimo, que no hay metafísica que considere como verdadera. Declara (41) que “ha leído muchos de estos sistemas, y que ha hallado algunos que le encantan y maravillan, pero que ninguno le convence”. Parece como si el espectáculo de las contradicciones, dudas y antinomias en que los sistemas históricos abundan y que el genio de Valera se complace en ahondar y poner de manifiesto, a pesar de su decantado *panfilismo*, se sobrepusiera en su mente a aquellas parcelas de luz que en todos ellos antes descubriera. “Mil veces, al llegar a este extremo desconsolador—confiesa a Campoamor a propósito de las conclusiones de la *Critica de la Razón pura* (42)—, me he arrepentido de haberme puesto a filosofar y he pensado en adoptar una de estas dos resoluciones: o bien crear yo mismo un sistema que me dé Dios real y mundo correspondiente al concepto que tengo yo del mundo, o bien dejar de filosofar y especular y consagrarme por completo a la vida práctica.” Otras veces, en la exaltación de su espíritu eminentemente estético, propende a decir con Lessing (43), “que lo divertido no es hallar la verdad, sino buscarla, y que si Dios me pusiese en una mano la verdad y en la otra el poético anhelo y la amena tarea de ir en su busca, me quedaría con lo segundo”; sólo que añade a lo de Lessing y da por cierto “que Dios nos ha dado lo segundo sin otorgarnos lo primero”.

Quizá no haya pasaje en las obras de don Juan Valera que refleje su actitud personal en orden al problema metafísico y recoja las posiciones un tanto contradictorias que quedan apuntadas, tan clara y comprensivamente como la declaración que pone en boca del agudo Filoletes en la tertulia de la discretísima Gláfila acerca del *Racionalismo armónico* (44). Merece la pena de citarla *in extenso*, no sólo a título de exquisita página literaria, sino como confesión a ra-

tos conmovedora que parece del propio autor sobre el debatido punto de sus convicciones filosóficas:

“Yo, señora, amo a la filosofía, pero no la poseo. No digo que carezco de culpa. Entregado a la vida mundana, sin el recogimiento y el estudio indispensables, he perdido sin fruto lo mejor de mi vida. Ahora ha sobrevenido ya la vejez, y si enfermo está el cuerpo, el alma está más enferma. Espejo de este siglo de anarquía intelectual, trae reflejadas en sí todas las contradicciones que trabajan hoy al espíritu humano; todos los opuestos pensamientos que lo combaten y solicitan. Soy harto inhábil para crearme un sistema, harto descreído y soberbio para adoptar el de otro, y tengo sobra de buena fe, si es que la buena puede ser nunca sobrada, para fingirme un sistema del que no tenga entera certidumbre. Así vivo y hasta combato a veces sin lema ni bandera. No es esto afirmar que tan lastimosa disposición escéptica me haga víctima de una perpetua duda o me condene a un marasmo intelectual. Aunque sin orden y por un arte vago y sincrético, poseo o creo poseer cierta copia de verdades; algo como atisbos de filosofía perenne o, mejor dicho, como el germen y los primeros rasgos de la tal filosofía, en quien concuerdan o se me antoja que concuerdan los entendimientos sanos... Entendido esto así, yo creo en la Filosofía, o, para concretar más, en la metafísica; pero más creo en que está por venir que en que ha pasado.”

Entretanto, y recobrado quizá el optimismo algo enervado en las fluctuaciones señaladas, Valera no vacila en proclamar (45) a la filosofía como “una aspiración inevitable, una necesidad ineludible, la esencia misma de la vida del espíritu, el origen de su actividad, el oculto venero de donde brota su energía, la primera ley que marca su dirección”. Porque, a despecho de las deficiencias de la metafísica del pasado y de las dificultades de la por venir (46); “el estro que agujonea y agita nuestros espíritus y los impele en pos de ella no se embotará ni perderá jamás su energía”. Personalmente, Valera confiesa (47) que “la metafísica le es indispensable”. Es para él “la pesadilla o constante obsesión de su espíritu”, artículo de primera necesidad, el alimento del espíritu, el pan substancial cotidiano”. La bancarrota de la metafísica habría de suponer para él la ruina de lo más noble de su vida, lo cual no sería floja desventura. “A fin de remediarla—dice a Campoamor—, y no por vanidad o mero capricho, escribo yo estas cartas, tratando de fundar una metafísica a la ligera.” Ligeira quizá en su intención, pero profesada en ocasiones con tal aire de convicción que hace dudar de las dudas del propio autor y parece desvirtuar fuertemente su tan cacareado escepticismo.

Hora es ya de que, por nuestra parte, penetremos en este ideario forjado en tan curiosa disposición mental por el claro talento de un exquisito artista en sus momentos de pensador.

II

El punto de partida para toda metafísica que merezca este nombre es para Valera, sin género de duda, la psicología. “Hay quien afirma—nos dice en su *Metafísica a la ligera* (48)—que en lo antiguo podía fundarse una ontología sin psicología previa. Hoy es imposible. Antes de construir un sistema, una metafísica sintética que lo explique todo, es menester estudiar los medios de conocer, formarse idea de los instrumentos de que hemos de servirnos, hacer el análisis y la crítica de las facultades del alma y buscar en el alma misma las verdades primeras, a fin de que al valerse de ellas sean piedra angular y base sólida e inquebrantable de un edificio imperecedero.” (49). Tal es, en síntesis, el psicologismo metafísico de don Juan Valera.

“Aunque después nos quedásemos—añade en otro lugar (50)—encastillados en el yo, sin poder salir de él, como el personaje del cuento oriental que olvida la palabra mágica, el conjuro para abrir la puerta y se queda preso en la sala del tesoro; aunque la duda metódica y provisional se convirtiese en duda perpetua sobre cuanto hay de objetivo; aunque Dios y el mundo no vieran a afirmarse como reales y quedaran cual pura construcción ideal del yo, todavía esta metafísica sería más segura, firme y atinada metafísica que otra cualquiera; sería la única metafísica posible, fundada en la razón y no en un acto de fe.”

“Veamos con todo—prosigue—si hay manera de salir con ella, del yo a lo que no es yo.” “Veamos (51) si sacamos a luz una metafísica, aunque sea chiquitita y en bosquejo.” “Y si para esto no hallamos camino razonable, sirvámonos del acto de fe como puente, en vez de servirnos de él como base, y conservemos al menos un poquito de metafísica de base inquebrantable, aunque sea aislada y subjetiva.” (52).

“Para hacer una salida y conquistar al mundo, ya que nada menos nos proponemos—escribe donosamente a su compañero de aventuras don Ramón de Campoamor (53)—, he buscado el valiente auxilio de un ingenioso matemático poeta: nuestro discretísimo compañero Echeagaray.”

Esta apelación al concurso del ilustre autor de las *Teorías modernas de la Física* se halla enlazada con la opinión de Valera acerca de la posible contribución de la experiencia a la construcción de una filosofía. “Ahora se nota por todas partes—nos dice en su prólogo a *La Metafísica y la Poesía* (54)—una propensión, manifiesta en libros ingeniosos, escritos en diversos idiomas, a reconciliar la ciencia experimental con la metafísica, y hasta a fundar la metafísica en la experiencia. Es, a mi ver, como si alguien pensase que iba a tra-

segar a una tinaja toda el agua del mar, a fin de dejarlo en seco y ver y estudiar con facilidad lo que hay en el fondo.”

Tomando el asunto más en serio, y a propósito de la obra de Alfredo Fouillée *El porvenir de la metafísica fundada sobre la experiencia*, dada a luz por entonces, no deja de hacer sesudas distinciones (55). “Es indudable—escribe—que si llegásemos a conocer por experiencia cuanto hay que conocer en cada cosa y no quedase cosa que no conociésemos así, y conociésemos además la trabazón, encadenamiento y orden en que están todas ellas en la sucesión del tiempo y en la extensión, entendiéndolo además lo que esta extensión y lo que este tiempo son en sí, si en sí son algo, sin duda lo sabríamos todo. ¿Qué mejor metafísica entonces?” Pero “como conocerlo todo y demostrarlo experimentalmente es imposible, la metafísica experimental cierta es imposible. ¿Será posible una metafísica experimental hipotética?... Una hipótesis o una tesis puramente metafísica no se somete, a mi ver, a ser comprobada por la experiencia. La experiencia es la que se somete a la tesis o a la hipótesis, y la hipótesis o la tesis metafísica la invalida o la revalida.”

Naturalmente, esta controversia se halla pendiente de la posición que se adopte en orden al problema del origen de las ideas. Valera proclama la insuficiencia del sensualismo, aun para explicar el conocimiento sensorial en su aspecto puramente pasivo o de sensación—los mismos psico-fisiólogos algo concienzudos y modestos son los primeros en reconocer la pobreza de sus descripciones, ya sea en orden a las cualidades sensibles, ya a los procesos de sensibilidad—¡cuánto más en orden a la actividad que hasta en la más humilde sensación pone un fondo de energía irreductible a toda causalidad material! (56). ¿Qué diremos ahora del mundo inteligible? “¿Por qué arte—se pregunta (57)—pasa después la sensación al yo, a la persona, al alma, al individuo pensante, a la conciencia o como se la quiera llamar, y se convierte en noción, en idea o en concepto?” (58). Para Valera no ofrece duda (59) que “ni el espacio, ni el tiempo infinito, ni el número, ni la sustancia, ni la causa, ni la fuerza, ni ninguna de estas nociones son producidas en mí por la percepción del grano de arena, ni por el conocimiento sensible de todo el Universo. La percepción de lo sensible ocasiona a lo más, pero no engendra tales nociones, las cuales, al menos en germen, están antes en mi alma”.

Pero volvamos al singular conato de Valera de franquear las fronteras del propio yo e introducirse en el mundo exterior a favor del pasaporte de don José Echegaray, que por cierto parece brindárselo muy gustoso cuando escribe: “Este es el sublime puente por donde pasará el pensamiento al mundo de la materia. Por la cantidad, que es cosa racional, y por sus leyes, que son racionales también, domará el hombre la infinita variedad y oposición de los fenómenos encerrándolos en la idea como en perfecto molde.” “Sin duda—prosigue Vale-

ra—este es un gran paso, si es firme y seguro, hacia la ciencia absoluta. Si todas las maravillas de los mundos materiales no son más que manifestaciones del movimiento de la sustancia única, claro está que la sola ciencia es la mecánica, y que las fórmulas algebraicas, leyes racionales de la cantidad, lo explicarán todo, desde el astro que voltea en lo infinito al átomo etéreo que vibra y engendra la luz.”

El espíritu aristocrático de don Juan Valera, tan afinado y hecho a percibir los matices más sutiles de las cosas, difícilmente podía avenirse con esa rampante concepción del mundo y de la vida, tan vulgarizada no obstante en la atmósfera intelectual y un tanto reflejada en el ambiente político del siglo XIX, que tiende a valorarlo todo en razón de la cantidad, suprimiendo los numeradores cualitativos y reduciendo los seres todos a común denominador bajo el rasero igualitario de la masa y del movimiento local. En su estudio sobre *Lo Absoluto*, dedicado a Campoamor, se contiene ya (60) una aguda crítica de esta idolatría de la cantidad, en la cual crítica Valera parece anticiparse a la reacción anti-mecanicista que posteriormente se advierte en importantes sectores de la filosofía contemporánea. En su *Metafísica a la ligera*, Valera invoca en su favor autoridades de rancio abolengo (61). “Contra esto de querer explicar el mundo por la cantidad—escribe—, pretensión antiquísima de Pitágoras y de Platón más tarde, ya dijo Aristóteles cuanto había que decir desde hace bastante más de dos mil años. Quedó entonces tan mal parada la teoría de los números, que parece imposible que Echegaray, aunque tímidamente, dé indicios de querer resucitarla.”

En concepto de Valera, las categorías de calidad y cantidad son perfectamente irreductibles. “Los colores, por ejemplo—escribe (62)—, consistirán en mayor o menor número de vibraciones del éter; la diferencia de sonidos dependerá también de la cantidad de las vibraciones del aire; pero ¿por qué suena el aire y el éter o la luz colorea? ¿Qué es la misteriosa sustancia que está por bajo de la calidad? ¿Cómo es posible que todo consista en más o menos? Para que el más y el menos puedan darse, menester es que existan cosas que sean mayores o menores en ellas mismas y en sus calidades y atributos.” “El calor, la electricidad y el magnetismo—añade en otro lugar (63)—serán acaso la misma sustancia o la misma fuerza, más no por eso ha de ser todo lo mismo. No es posible que las diferencias sean sólo de cantidades. Tienen que ser de calidades y esencias. Hay, pues, varias sustancias y no una sola; y si la sustancia es única, hay varias formas, y en la forma está la esencia o el verdadero ser.” Por no explicar, la cantidad no da razón ni siquiera de la *unidad* inicial indispensable para constituirse ella misma, o de las unidades que crean la variedad posterior: la virtud explicativa de la cantidad se reduce a poner de manifiesto cierta relación existente en las cosas (64). Resumiendo el pensamiento de Valera, pudié-

ramos decir que lo fundamental en todo ser sustancial y material es precisamente ese conjunto de cualidades formales que determinándolo constituyen su esencia y de las cuales la cantidad es sólo una modalidad posterior y relativa.

No menos insuficiente que el concepto de cantidad pura para explicar la variedad del Cosmos, se muestra, a juicio de Valera, la noción indeterminada del Ser, en la que cifran su confianza otros pensadores igualmente incautos. Tal concepto, tan pobre en comprensión como rico en extensión, es mera creación del entendimiento, que lo forma de la realidad por abstracción, a fin de abarcar muchas cosas en una idea y poner dicha indeterminación en las cosas reales. "Nada más cómico en este sentido—añade (65)—que el *schema* del ser de los krausistas. El ser es una grande esfera, dentro de la cual hay otras dos esferas excéntricas, espíritu y naturaleza, las cuales se intersectan, creando dos casquetes unidos por la base, en figura de lenteja, que es la humanidad. De esta lenteja, o mejor dicho, de la harina de esta lenteja salimos todos, como buñuelos de la misma masa o caramelos del mismo almíbar."

Si tal ocurre con la naturaleza del mundo exterior, ¿habráse llegado por la metafísica a justificar siquiera su existencia? Valera se hace cargo (66) del intento de demostrarla "de las tres ideas de la verdad (al menos matemática), de la bondad y de la belleza que están en el alma"; "pero en este inferir—añade—no hay en mi sentir todo el rigor científico que conviene, sino mucho de fe y de lo que llamamos *sentido común*. Para llegar a tal punto no valía la pena de haber dado tanto rodeo", ya que por fe, por sentido común, enviando la metafísica a paseo, nadie ha dudado de la existencia de semejantes cosas.

En resolución, Valera estima fracasado su intento de conquistar el mundo exterior por la vía de la metafísica. "Hemos salido—dice—y, a mi ver, nada hemos conquistado" (67). "Al ver lo poco que se sabe y lo mal que se comprende lo que pasa, yo me repliego otra vez espantado dentro de mí mismo. Allí hasta el más aficionado a dudar halla algo de indudable: los primeros principios, las categorías y cierto método dialéctico que, aplicado a dichos primeros principios, me da construída toda la ciencia *a priori*." (68). De este modo, abandonado el terreno de la Cosmología, retorna Valera en busca de una metafísica garantizada a su posición inicial del psicologismo.

Sabido es que el psicologismo, verdadera miopía de una buena parte de la filosofía moderna, que a fuerza de cavilar sobre el contenido de la conciencia ha dejado de ver lo que hay en ella de más característico, cual es la objetividad de sus intenciones mentales, pasa actualmente por horas de aguda crisis. Y es precisamente de Alemania, tierra clásica de los ensimismamientos filosóficos, de donde parece venirle el golpe de gracia. Con todo, sería excesivo suponer al psicologismo de Valera demasiado vulnerable a las críticas dirigidas corrientemente contra la tendencia así llamada en la especulación contem-

poránea. Su esclarecido entendimiento se hace de sobra cargo de la mísera condición de "estrecha y pobre psicología" a que habría de quedar reducida la filosofía si se cultivara como ciencia de mera observación (69). Ni al metafísico de más extravagante subjetivismo se le ha podido ocurrir—nos dice—que "el señor don Fulano de Tal, nacido en tal año, que se morirá pronto y que ahora, si vive, está ya viejo y enclenque, anda enfermicho y no tiene un ochaño, es el Creador de los Cielos y la Tierra" (70). Al invitarnos, pues, Valera a recogerlos sobre nosotros mismos y bucear en el fondo de nuestra conciencia para descubrir la proyección de los eternos y universales principios de la metafísica, no se refiere a lo que hay de fragmentario y efímero en nuestra personalidad individual y aun colectiva, sino a esa "luz de la razón" que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (71) y que la conciencia, lejos de crear, no hace más que poner de manifiesto en el reflejo y esplendor con que nos ilumina las cosas. En este concepto cabe llamar, no ya a la conciencia, sino a la razón, *impersonal* y *genérica*. "Cuando lo que veo en mi conciencia—escribe (72)—es sólo lo que a primera vista se ve en ella, sin estudio, sin reflexión y sin recogimiento, no traspaso los límites de lo que llaman sentido común; no ahondo hasta el centro, donde la luz es pura. Mi conciencia entonces ve sólo la razón impersonal y genérica; ve lo que ve todo el género humano en la edad que vivimos." "Pero mi conciencia, examinada en lo hondo, o bien en lo esencial y fundamental, aunque se muestre somera, halla sin duda una razón más que genérica. Los principios fundamentales de mi pensar no son sólo propios de un género, del género humano, sino de todos los géneros de seres racionales y pensadores que existen o que puede imaginarse que existan."

"Puesta ya esta razón dentro de mi conciencia—prosigue diciendo—, todos los criterios de verdad de que hablan los lógicos, se someten y reducen a un criterio... El principio del saber está en la conciencia. Si hay una fuente de verdad, en la conciencia brota y de la conciencia mana. Tienen, pues, valor fecundísimo para crear la filosofía las cuatro sentencias siguientes, de Sócrates, de Descartes, de Kant y de Fichte, que usted (Campoamor) condena por inútiles o nocivas: *Conócete a ti mismo; Pienso, luego soy; Todo está en el Yo; Todo lo crea el Yo.*" (73).

¿Cuál es, ahora, el fruto o resultado de esta intuición de los primeros principios en nuestra conciencia que don Juan Valera proclama como prólogo obligado de toda fecunda filosofía? "Yo me inclino a creer—nos dice (74)—que todos los primeros principios se reducen a uno, que no hay más que un axioma, una perogrullada, pero una tan fecunda perogrullada que todo el saber puro está implícito en ella. Es como un ovillo que se deslía y produce, como hilo, la enciclopedia, añadiendo lo empírico. El saber puro, sin el empirismo, es una serie de juicios analíticos o de ecuaciones encadenadas donde no hacemos nunca

sino afirmar lo que pone Fichte como principio en la Doctrina de la Ciencia: que *a*, si existe, es *a*... Los demás axiomas (tales como el de contradicción o el de causalidad) no son en verdad axiomas, ya que se demuestran y reducen a la percepción de identidad..." Aunque llegáramos al último extremo del escepticismo, esto es, no negando ni afirmando nada fuera del yo, todavía habríamos de decir (75) que "el yo construye su ciencia subjetiva, tan imperativa y absoluta en lo verdadero como en lo bello, como en lo bueno".

Al llegar a este punto, la metafísica de Valera, cuya trivialidad y ligereza él mismo se complace en subrayar, va revistiéndose de inusitada gravedad. La conciencia humana, que va creciendo, cuyas etapas progresivas acusa la historia, ¿no es la menos absoluta de las conciencias? "La razón absoluta, eterna e inmutable, que en mi conciencia se manifiesta, viene allí y no está allí y supone una conciencia absoluta y eterna e inmutable allí donde reside." (76). "Por todos los caminos—confiesa Valera (77)—voy a parar a la necesidad, no ya sólo de una metafísica, sino de una metafísica positiva; esto es, que afirme el Ser Supremo, ora lo conciba de un modo, ora de otro." En efecto, la metafísica de Valera, tan esquiva frente al problema cosmológico, tan parca en construcciones psicológicas, deriva franca y ampliamente hacia una Teodicea. "Todo se cifra—dice repitiendo a San Buenaventura—en tres cuestiones: ¿Quién soy yo? ¿Quién es Dios? ¿Cómo Dios y yo vendremos a ser una misma cosa? Primero, el conocimiento de uno mismo, la psicología y la lógica; luego, la Ontología y la Teodicea, o dígame el saber del ser y de Dios, que es el Ser absoluto; y por último, la aplicación de este saber fundamental al conocimiento y explicación del mundo, de la historia, del arte, de la moral, de las leyes, de la vida y de todo nuestro destino." Llegar a este término sería, valiéndose de la expresión enfática y atrevida del Santo, *ser una misma cosa con Dios*; o, como dijo el antiguo filósofo griego, *aproximarse a Dios en cuanto al hombre es posible*; formar, en suma, una sana y alta filosofía (78). Porque (79) "ese Absoluto vago e indeterminado a que nosotros también hemos llegado en esta pobre *Metafísica a la ligera*, dista mucho aún de ser el concepto de Dios. Tratemos de formarle sin preocupación alguna. Si no le formamos, Dios no será para nosotros objeto de ciencia, lo cual no impedirá que siga siendo artículo de fe, en la cual nos refugiaremos".

Ahora bien, ¿por qué vías habremos de llegar a este conocimiento de Dios, en que Valera parece cifrar el ápice de la metafísica? Escuchemos su respuesta: "Los grados del conocimiento de Dios son tres. El inferior es aquel a que se llega por el estudio y la contemplación del Universo. Esto es conocer a Dios *fuera de sí*. El segundo grado es conocerle *dentro de sí*. Y el tercer grado ya no es asunto de filosofía, por ser todo él sobrenatural y maravilloso: es conocer a Dios *sobre sí*, es el éxtasis, el rapto de San Pablo al cielo." Advierte Vale-

ra (80) que se trata de *grados* y no de *modos* distintos y aun opuestos. "No son—dice—modos que se excluyen, sino grados que se implican. El grado superior, el conocimiento de Dios *sobre mi*, presupone que le conozco *fuera*, esto es, por la contemplación del Universo, su obra; y *dentro*, por el estudio del alma humana, o dígame de mi alma." En cierto sentido, no obstante, puede decirse que los tres grados son psicológicos, ya que "el *fuera de mí* y el *sobre mí* son siempre *dentro de mí*".

Valera no menosprecia la investigación de Dios a través del Universo exterior, antes bien, cree de la mayor importancia—y reprocha a Campoamor no se la conceda—afrontar y combatir ese ateísmo científico que, a su juicio, hace muchísimo daño y lo envilece todo: moral, política, arte y literatura; esa que llama ruin y vergonzante metafísica "que hace dimanar, fantaseando y siendo infiel a su empirismo, del caos el cosmos, del desorden la armonía, de la tiniebla la luz, de lo inconsciente lo consciente, de lo menos lo más, sin poner factor ni sumando, de lo ciego lo que ve y de todo, en fin, la inteligencia humana" (81).

"Conozco—insiste diciendo (82)—que a esto se puede objetar que de la nada no sale nada; que materia y fuerza, inteligencia y voluntad son eternas, como atributos esenciales de la misma sustancia; pero aun así quedará el pasmoso prodigio de la inteligencia y voluntad inconsciente y de la aparición de la conciencia al cabo."

"A fin de salvar esta dificultad se imagina, con cierta timidez y vergüenza, por lo cual la explicación es siempre detestable, que la inteligencia y la voluntad están como difusas y desleídas en la materia, al modo que la sal está disuelta en el agua... Para mí, y creo que para todo el que no esté obcecado, el suponer una voluntad difusa y que se ignora, y más aún el suponer una inteligencia inconsciente, hasta que ambas se dan razón de sí en la conciencia humana y dictan las leyes que la Naturaleza ha seguido desde muchísimo antes que mi conciencia las dictara, son inventos que denotan más imaginación que todos los cuentos de hadas y que todas las historias de *Las mil y una noches* juntos en uno."

Tal es el severo juicio que merecen a don Juan Valera ideologías todavía muy en boga. Y no se crea que en ello haya podido influir cierto despego u olvido, sino ignorancia, que en ocasiones parece afectar nuestro filósofo hacia las ciencias naturales, cuyos resultados consideran algunos el baluarte inexpugnable de la metafísica así vapuleada. Valera no ignora las seductoras perspectivas del evolucionismo científico; es más, ni siquiera se muestra ante ellas, como tantos hombres de poca fe, en actitud de defensa asustadiza y medrosa; antes bien, desde su punto de vista preferentemente estético, no le regatea sus simpatías. Véase la hermosa página en que las expresa con su prosa siempre cristalina y magnífica (83):

"No dilucido yo aquí si hay bastantes pruebas de observación para sostener como tesis o bastantes indicios para adelantar como hipótesis el transformismo de Darwin o de Haeckel; pero confieso mi pecado, si lo es: poniendo la inteligencia al fin, considero el transformismo un delirio; poniendo la inteligencia al empezar (un Verbo en el principio), una Inteligencia eterna, increada y creadora, el transformismo me seduce. Le veo más propio del Ser Soberano. Hallo pueril antropomorfismo en representarse a Dios inventando sutil y diestramente pies porque quiere que la gente ande, oídos porque quiere que oiga y ojos porque quiere que vea. Cuantos elogios le tributan las personas piadosas porque El ha hecho tales maquinarias y artificios, me parecen menguados: no veo que se adecuen a su divino saber y arte supremo. Aunque algo más pomposos y magníficos, son como los elogios que se tributan a un relojero o a un mecánico. Mientras que yo considero cual arte, permítaseme la expresión, más divino, el dotar desde que empezó el Universo, al éter, al átomo, a la materia, a lo que hubo primero, sea como sea y llámese como se llame, de instinto infalible, de prurito plasmante, agitación certera y poderoso conato, que donde es de andar, forma pies; donde es de ver, ojos; donde es de volar, alas, y donde es de oír, oídos. No ofende a Dios, antes le ensalza, quien en lugar de decir que vemos porque tenemos ojos, dice que tenemos ojos porque quisimos ver y vemos."

Pero por encima de estas hipótesis más o menos sugestivas, mantiene Valera su principio fundamental. "La inteligencia, puesta al fin, como resultado, y no al principio, como causa, hace inexplicable el fenómeno más sencillo." (84). "Difícil de entender es que la inteligencia y la voluntad creen el mundo material de la nada; pero aún es más difícil de entender que el mundo material cree de la nada la voluntad y la inteligencia." (85).

"Afirmada así la existencia de Dios—prosigue diciendo (86)—, la mente humana trata de formar concepto que con Dios se adecue; pero en nada de cuanto percibe en los cielos y en la tierra halla calidades por donde pueda elevarse hasta concepto tan sublime. Para afirmar entonces algo de Dios, a más de que es, tiene que buscar el alma en su propio centro, la sombra, la imagen, el trasunto del ser divino."

No ignora Valera la acusación de *antropomorfismo* dirigida tiempo ha contra una teodicea así concebida. "Sostienen los ateos—escribe (87)—que Dios no es sino la idealización del hombre, ya que nosotros hacemos a Dios a nuestra imagen y semejanza; pero los creyentes en Dios ven, como prueba de que nuestra alma es imagen y semejanza de Dios, que el concepto de Dios, que nuestra alma crea, es la imagen magnificada de ella misma." Reconoce Valera el progreso de nuestra idea de Dios con el tiempo y la cultura: el Dios de los pueblos antiguos, como el de los antiguos filósofos, pasado un período aún más remoto de asimilación a la Naturaleza, es un ser antropomórfico, un hombre

ideal, burdo y corporal en un principio, cada vez más sublimado y espiritualizado después; "pero este hombre ideal—añade (88)—no salió de las entrañas de nuestro espíritu, estudiado por el pensamiento, sino de la directa contemplación del hombre real, como uno de los seres que componen la Naturaleza". Ahora bien, en este sentido el antropomorfismo "hubo de ser y sigue siendo aún ineludible". "El alma es lo que más se parece a Dios de todo aquello que el alma conoce. Luego el alma crea a su Dios, magnificando hasta lo infinito todas las prendas, facultades y virtudes que ve en sí misma. Quitaba traba y límite a su voluntad y la dilata por toda la inmensidad de su deseo; aleja de su inteligencia la oscuridad y la duda y libra y exime a su bondad de temores de egoísmo. Así forja el alma un ser humano ideal y la adora como a Dios. No puede ir más allá por medio de la contemplación afirmativa" (89).

¿Cuál es, ahora, a juicio de Valera, la condición fundamental, lo que pudiéramos llamar la esencia de ese Primer Ser del que todos venimos? "En el Primer móvil, inmutable—escribe (90)—, en esa fuerza eterna, siempre igual, no cabe aumento ni aparición de algo que antes no estuviese en ella. Luego inteligencia y voluntad y amor están en ella también desde un principio. Luego la conciencia universal y absoluta es siempre, no es posible que nazca, es increada. Es, pues, antes que todo. Es un Yo que todo lo crea o que todo lo contiene. Es el *ente a se*, un Yo que existe por sí."

Siendo esto así, ¿cómo habremos de representarnos la relación que con El han de guardar forzosamente los seres creados que por El o en El existen? Valera no desconoce las gravísimas dificultades o *antinomias* que hacen de esta pregunta el escollo más peligroso de toda teodicea. Precisamente en su tiempo se hallaba en su apogeo la importación española del krausismo, cuyo *panteísmo*, si algo significa en la historia de la filosofía, es la aspiración a resolver aquel magno problema sin dar en los extremos de la rigurosa identidad panteística o del perfecto dualismo deísta al representarse la relación de Dios con la Naturaleza y el Hombre. Valera toma parte activa en la agitada controversia, que llegó a tener derivaciones políticas, suscitada con motivo de la difusión de tales doctrinas en determinados centros universitarios, y lo hace en términos generosamente favorables a su posible conciliación con la teodicea más rigurosamente ortodoxa y hasta con las fórmulas dogmáticas consignadas en el Catecismo popular (91). "Pues qué, ¿no nos enseña éste que "Dios está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia"? ¿No nos dice San Pablo—invirtiendo la fórmula—que "en Dios vivimos, nos movemos y existimos"? Entre el absurdo de confundir a Dios con el mundo y el no menos absurdo de separarlo de él, "lo que más calma el espíritu—escribe Valera (92)—, aunque no le aquiete en este punto, es el entender que Dios está en todo y lo llena y penetra todo con su esencia, con su presencia

y con su poder y con su acción". "Dios no es, pues, ni el Ser-todo ni el Ser-nada, Dios es el Ser Supremo" (93). "No está o es consustancial a las cosas, pero las penetra al par que las contiene, y ellas, si son algo, lo son por el ser que El les da, y no son nada porque no son lo que El es" (94).

"Afirmada una vez esta omnipresencia divina—prosigue diciendo—, en ningún punto está Dios más claro, ni más por esencia y potencia, ni más cerca de nosotros que en nosotros mismos, allá en el fondo íntimo, inmenso de nuestra alma. Allí hay, pues, que hundirse para buscarle; con el amor, si queremos ser buenos y felices; con la razón y el alto discurso, si queremos conocerle y verle y conocer y ver en El todas las cosas y sus ideas, fundamentos y razones."

En efecto: de aquellos tres grados por los que el hombre se eleva al conocimiento de Dios a que antes referíamos, descartado el tercero como sobrenatural, Valera no oculta sus preferencias por el segundo o psicológico, único considerado como propio de la filosofía, frente al inferior o cosmológico que busca a Dios por el estudio y la contemplación del Universo (95). "Nosotros—escribe (96)—que aspiramos, por filosofía, natural y racionalmente, valiéndonos de la *caña hueca*, a alcanzar este segundo grado de conocimiento hasta donde sea posible, hemos de procurar subir a él estudiando y analizando las tres ideas capitales en que se revela y manifiesta lo Absoluto en el alma: lo verdadero, lo bello y lo bueno."

Imposible seguir a Valera en el detalle de las antinomias que discute como surgidas de la *contemplación negativa* de Dios, propia de este grado, en virtud de la cual la mente se ve obligada a negar a Dios todo lo que por afirmación reconocidamente imperfecta se le ha atribuido anteriormente (97), "aspiración incesante a más perfecciones divinas, negando las ya declaradas para volar a las superiores que se columbran" en la que proclama Valera una vía más excelente, si bien más peligrosa que la de la contemplación afirmativa. Baste consignar aquí, a título de conclusión, palabras como las siguientes: "Todo primer principio, toda afirmación imperativa no ha sido creación del alma ni está inmanente en el alma, porque es superior y mayor que el alma; luego ha venido al alma de un modo inmediato, de algo que llamamos lo absoluto o que llamamos Dios" (98). "De esta suerte—termina diciendo (99)—entiendo yo que va el alma formando, dentro de sí, concepto de Dios. Ciertamente de cada afirmación brota un cúmulo de dificultades que tal vez el alma no resuelve; pero, en cambio, de toda negación de lo divino brota lo absurdo."

Así, pues, la metafísica de don Juan Valera termina con una afirmación de rotunda religiosidad. No es esto decir, sin embargo, que en su concepto se confunden la filosofía y la religión, sobre todo entendida ésta en el sentido de sobrenatural y revelada. Con un atildamiento de expresión propio de un experto teólogo, nos describe Valera la fe y la razón, la religión y la filosofía (100),

teniendo idéntico origen y fundamento idéntico en Dios "como dos revelaciones hermanas que no pueden contradecirse y que de hecho no se contradicen"; "como dos astros en distantes órbitas, aunque dentro del mismo sol eterno, si bien con diversa intensidad y de diverso modo, iluminando ambas a la vez diversos espacios del infinito mundo del espíritu". Con todo este fraternal paralelismo "la religión y la filosofía tienen el mismo fin, la unidad, lo absoluto, lo indivisible, lo eterno, Dios; pero la religión nos lleva a unirse con El en alas de la fe y con los lazos del amor, y la filosofía propende a conocerle y a penetrar su oculta naturaleza por medio del discurso que El mismo nos ha dado" (101).

Esta nota de acentuada religiosidad es llevada en la filosofía de don Juan Valera hasta las alturas del misticismo. La segunda de las vías, por él preferida, para llegar a Dios se halla estrechamente emparentada con las elevaciones místicas. El gran literato y pensador, familiarizado con las obras de nuestros más excelsos místicos, se complace frecuentemente en parangonar, subrayando las analogías, sus pasajes más característicos con los de los filósofos más encumbrados. Y en sus controversias con Campoamor, rectificando ciertas ironías del poeta, no vacila en estampar esta rotunda declaración (102): "Toda metafísica no vulgar es mística, al empezar al menos, y es, por consiguiente, psicológica, así como toda buena mística requiere para punto de partida una sutil psicología."

III

Si ahora quisiéramos esbozar un a manera de juicio crítico sobre la filosofía del insigne escritor, así fuese tan a la ligera como él supone elaborada su *Metafísica*, quizá nos viéramos un tanto perplejos. No nos hallamos, en efecto, frente a una obra madura de pensador que pudiéramos llamar "profesional", una de esas construcciones sistemáticas más o menos originales cuya arquitectura discutible, pero siempre grandiosa, concita la admiración antes que la rivalidad. Tampoco es el pensamiento de Valera del tipo de esos otros que, sin pretensiones monumentales, van esmaltando de ingeniosos y sutiles comentarios el curso multiforme de la vida y extrayendo de sus culminantes episodios o de sus perspectivas panorámicas la enjundia filosófica que a través de su exterior urdimbre cabe barruntar. La ideología de Valera tiene indudablemente su armazón orgánica, y harto se advierten en quien la va montando con mal disimulada competencia durante sus ocios de "aficionado", arrestos de verdadero "maestro" muy capaz de llevar a encumbrado término la acometida labor. Desgraciadamente, los empeños de voluntad quedan en él por bajo de los vuelos del entendimiento, solicitado por policromo ideal en direcciones bien

divergentes, y la obra filosófica de Valera sigue en perpetuo borrador, produciendo en el curioso espectador la impresión de suave melancolía que dejan tras sí las magnas empresas acariciadas, pero frustradas.

Con todo, fácil es advertir en la de Valera tres a manera de puntos cardinales que, aun prescindiendo de todo contenido doctrinal, le sirven de constante orientación y guía en su trayectoria metafísica: el *psicologismo* como punto de partida, el *sentido común* como piedra de toque de valoración, el *sobrenaturalismo* como término ideal de la especulación filosófica.

Don Juan Valera no oculta sus simpatías por ese riguroso procedimiento que tiende a hacer tabla rasa, en el ánimo del filósofo novicio, del patrimonio mental acumulado por la vida, sin perjuicio, de intentar su restauración por el camino real propio de la filosofía, que es la reflexión. A esto llama refugiarse en su yo, escudriñar su fuero interior e iniciar desde él esa que pudiéramos llamar "ofensiva metafísica" con la mira de reconquistar a través de la conciencia las posiciones o convicciones quebrantadas por la crítica o conservadas al margen del saber estrictamente filosófico.

Nada habría que objetar a esta actitud previa, a este ensayo de duda puramente *metódica*—obligada en quien pretende aquilatar reflexivamente el valor de sus convicciones espontáneas y desde luego no siempre incompatible con la fidelidad a éstas—, si el psicologismo de donde arranca fuera tal que pudiéramos llamar "de ancha base", es decir, un psicologismo que no omitiera ni siquiera redujera a segundo plano perspectivas esenciales de nuestra vida interior, ni descuidara tampoco linaje alguno de los múltiples y variados resortes que presiden a su desenvolvimiento. ¿Responde plenamente a estas exigencias el "psicologismo" de Valera?

En su intención fundamental seguramente que sí. Valera nos habla por un lado de la necesidad de sondear los senos más recónditos de la conciencia, de seguir la trayectoria de sus vicisitudes más sutiles antes de utilizar y valorarla como instrumento de comprobación crítica. Por otro lado, no oculta asimismo la necesidad de integrar los principios puramente formales que la conciencia es capaz de dar de sí, con un contenido material que sólo la experiencia puede suministrarnos. Habla, no obstante, con cierto desdén de la psicología como ciencia de observación, y tampoco le merece mayor estima la posible contribución de las ciencias naturales a una metafísica positiva. Ambas direcciones, por lo demás entre sí conexas, se hallaban ya muy en boga en su tiempo, y alguna vez he pensado si el menosprecio con que Valera parece tratarlas no sería una reacción de su espíritu naturalmente aristocrático contra la vulgaridad de una metafísica impregnada de empirismo y de tecnicismo científico.

Cabe en esto, como en todo, exceso en la dosis y ambición en las pretensiones; pero reduciéndolo todo a sus justos límites, ¿cómo desconocer en la mo-

derna Psicología empírica y aun fisiológica el prólogo obligado de una Criteriología debidamente fundamentada? De los dos aspectos que una reflexión concienzuda descubre en nuestro espíritu—el de su actividad sujeta a todas las contingencias de nuestra personalidad individual, y aun condicionada por todos los arcanos de la materia viviente, y el de sus formas ideales, en las que parece comulgar con la Razón universal e impersonal—la introspección de Valera se abisma desde luego en el piélago de estas últimas, un tanto sorda al peligro de ilusión que desde la tierra firme de la observación externa pudieran advertirle los corifeos de una psicología científica e inductiva... ¿Por qué no cultivarla paralelamente a la intuitiva y trascendental, corrigiéndose mutuamente los posibles excesos e integrándose sus peculiares perspectivas en una superior comprensión de la vida del espíritu?

Algo análogo cabe decir de las relaciones de la metafísica con la experiencia externa. Valera atribuye en parte el escepticismo de que es tildado juntamente con Campoamor a la carencia de fe que ambos tienen en lo experimental, "sin comprender nuestros acusadores—añade a continuación (103)—que precisamente por eso somos tan buenos creyentes metafísicos y nos inclinamos a afirmar o por lo menos no negamos nada como no haya imposibilidad metafísica que la niegue", y entre los entes a cuya existencia nada tiene que oponer figuran duendes, silfides, ondinas, genios, hadas y otros seres maravillosos. "La ciencia experimental—termina diciendo—no me prueba que no hay nada de esto; por donde me atrevo a sospechar que lo hay." Indudablemente, nada nos autoriza a limitar la realidad al mundo que cae bajo la modesta jurisdicción de nuestros sentidos; pero las relaciones entre los hechos por ellos positivamente acusadas constituyen el cauce obligado de nuestras convicciones metafísicas; fuera de ellas sólo queda lugar para el dulce pero quimérico reino de las ficciones poéticas.

El *sentido común*, a que me refería poco ha como segunda característica de la ideología de don Juan Valera, parece a primera vista terminantemente excusado por él del número de criterios filosóficos. "Cuanto por sentido común y para la vida práctica—escribe (104)—suponemos precientíficamente que existe, desde el momento que nos aventuramos a filosofar no es ni vale científicamente para nosotros sino en cuanto por nosotros es entendido, según la forma y manera de entender que nuestro entendimiento tiene."

Mucho se ha discutido acerca del papel que pudiera y aun debiera asignarse al llamado "buen sentido" o "sentido común" en la solución de las controversias filosóficas. Desde la posición de la escuela escocesa, que parece cifrar en él el supremo criterio de verdad, hasta la humorística escisión de sí mismo en dos personalidades comunicadas, la filosófica y la de sentido común o práctica, intentada por Hipólito Taine en sus *Ensayos de psicología contem-*

poránea, hay actitudes para todos los gustos. Cabría, a mi juicio, armonizarlas quizá a base de una doble precaución muy semejante a la que corrientemente adoptamos para discernir la moneda falsa de la buena: garantizamos su metal haciéndola sonar ruidosamente y luego comprobamos la autenticidad de su cuño. También la moneda de nuestras convicciones filosóficas puede ser falsa e ilegítima, hasta el punto de haber llegado a constituir un tópico que el propio Valera recuerda aquello de que no hay disparate que no tenga precedentes en la historia de la filosofía. ¿Es el sentido común el llamado a denunciarlos? Quizá, pero en todo caso a título de mero policía que contrasta las paradojas de la razón racionante con la piedra de toque de la experiencia vital, a menudo más comprensiva del propio litigio que una reflexión superficial o polarizada, nunca en concepto de juez calificado para fallar en pleitos que se plantean por definición en un plano ulterior al simple arbitrio del "buen sentido". Aparte de la enorme dificultad de fijar los límites en que éste ejerce legítima jurisdicción, tan expuesta a ser confundida con las exigencias del prejuicio y las pretensiones de la rutina...

Pues bien: en medio del rigor con que Valera se pone en guardia contra las pseudo-soluciones de sentido común a los problemas filosóficos, ¿cómo no advertir en él la serenidad y ponderación de juicio con que, asomado al vertiginoso abismo de ciertos interrogantes y desconfiando de hallarles cumplida respuesta, no vacila en afianzarse en la tierra firme de su natural discreción, de su inalterable y equilibrado optimismo, sazonado quizá de una leve punta de ironía, antes de perderse en el caos de una interminable cavilación en que tantos naufragaron?

De Valera pudiera decirse que hubiera suscrito gustosamente aquellas palabras de Balmes al final del libro I de su *Filosofía fundamental*: "Por mi parte, no quiero ser más que *todos* los hombres, no quiero estar reñido con la Naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la Filosofía y me quedo con la humanidad." Pero, al propio tiempo, ¿no produce en el ánimo penosa impresión la perspectiva de un posible irremediable divorcio entre la Naturaleza y la reflexión filosófica? ¿No es por ventura la reflexión la misma Naturaleza sublimada y depurada y como tal llamada a dar el supremo visto bueno a los productos espontáneos de la mente humana? ¿No sería abrir en definitiva las puertas al más cruel escepticismo, el declararse incapaz de contrastar y sancionar a la luz superior de la crítica las convicciones más fundamentales de nuestra existencia, abandonándola de ese modo a la tenebrosa suerte de un ciego asentimiento?

Finalmente, condición también muy relevante del pensamiento de don Juan Valera es su acentuado *sobrenaturalismo*. Dios es el verdadero centro de su ideario, y en su torno giran los problemas esenciales de nuestra vida. "¿Quién

soy yo? ¿Quién es Dios? ¿Cómo Dios y yo vendremos a ser una misma cosa?" No pone a Dios al comienzo de su filosofía, pero no deja de hallarle al final de ella, más que a través del Universo, que es su obra, por una concentración del espíritu en sí mismo, en el ápice de su actividad mental, donde brilla el tenue pero inequívoco reflejo de la Luz increada... Las sugerencias pseudo-científicas en cuyo nombre se ha tratado de extinguirla merecen de Valera la más severa repulsa, y aunque su perplejidad es visible frente a las antinomias que parecen envolver en sombríos celajes nuestra pobre representación del Ser absoluto e infinito, el "buen sentido" de Valera triunfa una vez más, ponderando que resultaría un mayor absurdo de una negación que de una afirmación de lo divino, y la nobleza y elevación de su alma entera suplen colmadamente lo que aún pudiera faltar, buscando a Dios, no sólo como Verdad Suprema, sino también como Dechado de toda Belleza y Fuente e Ideal de todo Bien...

Con no carecer de interés el ideario filosófico de don Juan Valera, por encima de él colocaría yo el aliento de dignificación cultural que inspira su vida toda y aspira a desbordarse sobre la de sus contemporáneos, reverdeciendo las glorias más puras de la patria común.

No deja de encerrar, a este propósito, cierta lección provechosa la orientación mental de don Juan Valera. Es frecuente en nuestros días tropezar con espíritus sinceramente enamorados del progreso intelectual, que lamentan la postergación en que con mayor o menor fundamento se tiene a España en lo que debiera ser su mejor timbre de grandeza, y ansian para ella un puesto de honor en el universal certamen de valores mentales. Pero cuando se sondea un tanto en muchos de los que así piensan el sentido de esta valoración, claramente se advierte todo el estrago producido por la disolvente crítica de una filosofía puramente negativa, que apenas deja flotar de la vida humana más que el trágico espectáculo de la ansiedad universal en pos de un ideal inaccesible, o el pintoresco desfile de cuantas doctrinas y opiniones lo han acariciado ilusoriamente a lo largo de la historia, sin más resultado que servir de pasto a la burlona sátira de los escépticos de todas las edades. Tocada la nuestra de este mal en no pocos ni menguados de los llamados "intelectuales", fácilmente se viene a cobijar bajo tan pomposo nombre, en vez de la concepción seria de la vida latente en la entraña de toda sincera convicción, ese *diletantismo* en boga que no acierta a ver en el fondo de las causas más sagradas sino otros tantos temas de interés con que tejer la urdimbre de la comedia humana. Evaporada de este modo la esencia de los valores fundamentales de la vida, sólo queda en pie el culto de la forma, y a él se acogen fervorosamente los desengañados de todo otro intelectualismo, cifrando en el Arte puro el calor de sus

frustradas esperanzas en la Ciencia, en la Filosofía, en la Moral o en la Religión.

Pues bien, he aquí el caso singular de un hombre que en alas de su ingenio prócer logra escalar la cumbre de las letras españolas, rivalizando en ellas con los más preclaros maestros del habla castellana. El rendimiento a la Belleza parece absorber todo su ser; al par que el maravilloso tejido de su prosa va envolviendo entre sus mallas de oro la sabrosa fábula de sus creaciones o la aguda crítica de las ajenas, y por doquiera deja transpirar la majestuosa seriedad en que alienta visiblemente el soplo soberano de las musas. A este hombre, no obstante, en el refinamiento de su aristocracia intelectual, no se le oculta que la perfección de la forma literaria, por aquilatada que la supongamos, no constituye, no puede constituir el único exclusivo valor del pensamiento humano. Toda forma es un mero instrumento de expresión de un fondo mental, y por mucho que respetemos la autonomía de su fuero puramente estético, mal podremos llegar a una exaltación plena de aquélla si ha de servir de vehículo a un contenido que empezamos por descalificar envolviéndolo en la amarga sonrisa de un incurable escepticismo. No así don Juan Valera. Las oscilaciones de un pensamiento aún no maduro no logran encubrir en él su profunda, suprema preocupación por los problemas fundamentales de la vida, problemas cuya solución por la vida filosófica—porque la puramente religiosa parece quedar en él siempre a salvo—constituye, según propia confesión, la constante pesadilla y obsesión de su espíritu.

En el fervor comunicativo de su entusiasmo por esta disciplina cumbre de la cultura humana, la filosofía, se pregunta en cierto curioso trabajo (105) si se puede hablar de una "filosofía española". No creo que nadie sospeche del patriotismo de Valera, si bien su patriotismo no es tanto el pueril optimismo de los que creen como la viril decisión de los que quieren que su patria figure a la cabeza de todas en todos los órdenes del progreso. En el filosófico, Valera declara que "su amor patrio no le ciega hasta el punto de sostener que haya habido en España nada parecido a lo que se llama filosofía francesa, alemana o griega"; esto es, "el desenvolvimiento español en una dirección marcada, llevada a cabo por una serie o sucesión de pensadores, cuyos trabajos se enlazan y se completan, formando todos ellos un conjunto dialéctico, con caracteres propios a pesar de la diversidad, el cual desenvolvimiento no puede menos de ejercer y ejerce efectivamente un influjo extraordinario en la historia general de la filosofía". "Esto no obsta—añade—para afirmar que siempre, y principalmente en los tiempos antiguos, hayamos tenido filósofos, los cuales singular y aisladamente han ejercido influjo en el pensamiento general y en el desarrollo de la civilización europea." En los tiempos modernos, nuestra penuria filosófica es aún más manifiesta, y de ahí el descrédito entre el vulgo de las

especulaciones filosóficas, en las que apenas vislumbra más que un *curtilonismo* de exótica imitación. "Afiicionado yo a la filosofía—prosigue—, me siento tan incluído en este anatema como los profesores, y así he tratado siempre de calmar la desconfianza del vulgo y de amansarle o domesticarle para la filosofía. El mejor medio para esto es el probar y dar a conocer que hay un pensamiento propio filosófico en España y que en medio de los progresos que se hacen en filosofía, como en las demás ciencias, este pensamiento propio no debe desaparecer. Antes debe mostrarse, aprendiendo lo que dijeron nuestros sabios antiguos y enlazándolo con lo que ahora pensamos y decimos hasta donde se pueda. Me liñonjeo, pues, de ser uno de los escritores españoles que, si bien en obrillas ligeras y sin fundamento, ha insistido con mayor perseverancia en que se estudie la historia de nuestros filósofos, en que se expongan de nuevo sus olvidadas doctrinas y, en suma, en que reanudemos con los pasados nuestros sentimientos de ahora."

Ven estas líneas a la luz pública en fecha que parece dar vida al anhelo del glorioso escritor, en que no es difícil advertir en el ambiente de la cultura española—aun en sectores hasta ahora refractarios a toda superación del especialismo científico o literario—el aleteo de inquietudes trascendentes, la nostalgia del "más allá" del vivir prosaico y arrastrado a que se contrae forzosamente la perspectiva mental de tantos "tecnicistas" al uso. Que el ejemplo y la urgente invitación de don Juan Valera, señalando la trayectoria por recorrer a la nueva generación española, sea un estímulo más que se imponga a sus preocupaciones de pensamiento, visibles a través de los risueños celajes de una aparente frivolidad.

NOTAS

- (1) Todas las citas están hechas con referencia a las "Obras completas de Don Juan de Valera", editadas por la Imprenta Alemana de Madrid, en 36 volúmenes.
- (2) Tomo XXXV, pág. 218.
- (3) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 52.
- (4) *Ibidem*, pág. 24.
- (5) *Ibidem*, pág. 11.
- (6) Tomo XXXIV, pág. 331.
- (7) "De lo absoluto", tomo XXXV, pág. 12.
- (8) "La Metafísica y la Poesía", tomo XXXVI, pág. 190.
- (9) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 46.
- (10) Tomo XXXV, pág. 89.
- (11) *Ibidem*, pág. 102.
- (12) Prólogo de "La Metafísica y la Poesía", tomo XXXVI, pág. 153.
- (13) Tomo XXXIV, pág. 317.
- (14) *Ibidem*, pág. 212.
- (15) Tomo XXXVI, pág. 99.
- (16) "De lo Absoluto", tomo XXXV, pág. 26.
- (17) *Ibidem*, pág. 29.

- (18) "El Racionalismo armónico", tomo XXXV, pág. 131.
- (19) "Metafísica a la ligera", tomo XXVI, pág. 13.
- (20) Tomo XXXV, pág. 119.
- (21) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 14.
- (22) Ibidem, pág. 16.
- (23) Tomo XXXV, pág. 289.
- (24) "Obras completas", tomo XXXII, pág. 24.
- (25) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 13.
- (26) Tomo XXXV, pág. 185.
- (27) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 56.
- (28) Ibidem, pág. 55.
- (29) Tomo XXXVI, pág. 335.
- (30) Tomo XXXVI, págs. 59, 66, 354 y 356.
- (31) Tomo XXXIV, pág. 369.
- (32) Tomo XXVI, pág. 26.
- (33) Tomo XXXV, pág. 14.
- (34) Tomo XXXIV, pág. 285.
- (35) Tomo XXXVI, pág. 25.
- (36) Tomo XXXV, pág. 197.
- (37) Tomo XXXV, pág. 199.
- (38) Tomo XXXVI, pág. 155.
- (39) Pág. 156.
- (40) Ibidem, pág. 153.
- (41) Ibidem, pág. 152.
- (42) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 59.
- (43) Ibidem, pág. 77.
- (44) Tomo XXXV, pág. 132.
- (45) Ibidem, pág. 133.
- (46) Tomo XXXVI, pág. 157.
- (47) Ibidem, pág. 78.
- (48) Tomo XXXVI, pág. 63.
- (49) Ibidem, pág. 21.
- (50) Pág. 35.
- (51) Pág. 79.
- (52) Ibidem, pág. 36.
- (53) Ibidem, pág. 79.
- (54) Tomo XXXVI, pág. 153.
- (55) Ibidem, pág. 313, nota primera.
- (56) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 66.
- (57) Ibidem, pág. 50.
- (58) Ibidem, pág. 50.
- (59) "El Racionalismo armónico", tomo XXXV, pág. 142.
- (60) Tomo XXXV, pág. 31.
- (61) Tomo XXVI, pág. 72.
- (62) Ibidem, pág. 83.
- (63) Ibidem, pág. 73.
- (64) Ibidem, págs. 80 y 81.
- (65) Ibidem, pág. 76.
- (66) Ibidem, pág. 82.
- (67) Ibidem, pág. 80.
- (68) Ibidem, pág. 85.
- (69) "De lo Absoluto", tomo XXXV, pág. 84.

- (70) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 127.
- (71) Pág. 110.
- (72) Pág. 123.
- (73) Ibidem, pág. 124.
- (74) Ibidem, pág. 85.
- (75) Ibidem, pág. 89.
- (76) Pág. 128.
- (77) Pág. 20.
- (78) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 22.
- (79) Ibidem, pág. 102.
- (80) Ibidem, pág. 107.
- (81) Ibidem, pág. 17.
- (82) Ibidem, pág. 128.
- (83) "Metafísica a la ligera", pág. 18.
- (84) Ibidem, pág. 18.
- (85) Ibidem, pág. 128.
- (86) Pág. 136.
- (87) Ibidem, pág. 115.
- (88) Ibidem, pág. 114.
- (89) Ibidem, pág. 136.
- (90) Ibidem, pág. 130.
- (91) Véase, acerca de esta controversia, el folleto sobre "El Racionalismo armónico", en el tomo XXXV, y especialmente el artículo "Sobre la enseñanza de la Filosofía en las Universidades", tomo XXXIV.
- (92) Tomo XXXVI, pág. 134.
- (93) Ibidem, pág. 132.
- (94) Ibidem, pág. 22.
- (95) Ibidem, pág. 103.
- (96) Ibidem, pág. 104.
- (97) Ibidem, pág. 104.
- (98) Ibidem, pág. 120.
- (99) Pág. 121.
- (100) Tomo XXXIV, pág. 275.
- (101) Ibidem, pág. 277.
- (102) "Metafísica a la ligera", tomo XXXVI, pág. 22.
- (103) Tomo XXXVI, pág. 33.
- (104) Tomo XXXVI, pág. 37.
- (105) Tomo XXXV, pág. 255.