



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de CEU-Universidad San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

## IV

### LA RAZÓN Y EL MISTERIO

*La filosofía tradicionalista.—Debilidad de la filosofía en España.—El krausismo.—El positivismo.—Los problemas del conocimiento.—La muerte y el misterio.—Negación del espíritu de sistema y duda dogmática.—Conclusión: sincretismo y eclecticismo.*

¿Cuál es la postura de Leopoldo Alas con respecto a las diferentes corrientes filosóficas de su época? ¿Qué influencia han ejercido sobre su pensamiento? La cuestión es importante e ineluctable pero no tan fácil de responder como se pudiera pensar a primera vista. Si nos atenemos a las diferentes posturas que Clarín adopta frente a la corriente tradicionalista, al positivismo o al krausismo (y nos atendremos sólo a esto en este capítulo, ya que en el siguiente veremos su postura con respecto al renacimiento espiritualista europeo de fin de siglo), resulta relativamente fácil hacerse una idea de lo que nuestro autor pensaba de una u otra. Mas, ¿es suficiente? Cuesta mucho apreciar el grado de influencia de las ideas circundantes sobre un espíritu, pues, aunque éste las acepte o las rechace, siempre es tributario, de una u otra manera, del ambiente cultural que le determina y con respecto al cual se determina.

Hay que establecer, no obstante, distinciones, pues el problema es distinto según se considere, por ejemplo, el krausismo o el tradicionalismo. En lo relativo a éste último, que no es una filosofía propiamente dicha, sino más bien una mentalidad en buena parte condicionada por la «ideología» nacional-católica y que se caracteriza ante todo por el miedo a lo nuevo, la postura de Clarín es clara. El tradicionalismo que, para nuestro autor, no tiene nada que ver con el amor al pasado, es un pensamiento inmovilista, estancado y paralizador que es necesario combatir con tanta más fuerza por cuanto que su peso es aún considerable e hipoteca gravemente la vida cultural y, con ello, el progreso de la nación. Luchar contra los nefastos efectos que la religión católica ejerce en las mentalidades, como vimos en el *capítulo II*, es luchar contra el espíritu tradicionalista, es como culpar en los artículos de crítica literaria a los novelistas y escritores que se alimentan de esta ideología. Sin embargo, cuando una filosofía antigua como el tomismo es estudiada (fuera de España) con un espíritu abierto capaz de mos-

trar, sin intención partidista, lo que hay de vivo en el pensamiento de Santo Tomás, Clarín, aunque no se siente realmente identificado, considera la empresa con agrado. Debemos, pues, examinar la postura de nuestro autor frente a este «estado de espíritu» tradicionalista, aunque sólo sea como documento o testimonio histórico, ya que no es por este camino por donde nos acercaremos a las preocupaciones profundas de Alas, que se sitúan, más acá de la historia, en las relaciones entre la razón y el misterio.

En cambio, el positivismo, rehuendo tomar en cuenta el misterio para así privilegiar más la razón, provoca a Clarín en lo más íntimo. Es muy significativo ver que éste considera aberrante un sistema que cierra los ojos a lo sobrenatural. Este rechazo continuo, de 1875 a 1901, revela la constancia de una exigencia espiritual y podría constituir en sí mismo una respuesta a la acusación de escepticismo que algunos formularon en su contra. A pesar de todo, Clarín reconoce, a veces de manera explícita, que, dando primacía a la razón en la aprehensión de los hechos, el positivismo ha conseguido progresos reales en el campo científico, y, por regla general, reconoce que es un medio valioso para la conquista de lo real. Con todo, para él, no representa más que un medio. Su adhesión al naturalismo no va más allá<sup>1</sup>.

En lo que se refiere al krausismo, el problema es más delicado. Antes que nada, se impone una pequeña introducción: Clarín no conoce el idealismo filosófico de Krause más que a través de las enseñanzas de sus profesores de la Central: Salmerón, Azcárate, González Serrano y sobre todo Francisco Giner. El propio Clarín confiesa no haber leído jamás los textos del filósofo alemán, ni aun en la traducción de Sanz del Río. Lo que sí es cierto, y no dudamos en afirmarlo desde ya, es que Clarín nunca adoptó el krausismo como sistema, pero no es menos cierto que Giner y sus enseñanzas marcaron muy profundamente su personalidad. Extraer con precisión las influencias de Giner en el pensamiento de Clarín es una empresa arriesgada y que sería peligroso abordar con un «método positivista». Sin embargo, resulta insuficiente contentarse con las múltiples declaraciones de admiración y afecto hacia Giner, al cual Clarín considera un *santo* de la *Humanidad* y uno de sus padres espirituales. Estamos obligados, pues, a investigar con prudencia los rasgos de la personalidad filosófica y religiosa de Clarín que pudieron haberse formado o influenciado por la enseñanza y el ejemplo de los profesores krausistas.

<sup>1</sup> Vid. *Clarín político II*, pp. 149-170.

Esta simple introducción evidencia un rasgo destacado de la personalidad filosófica (y religiosa) de nuestro autor: su eclecticismo. A partir de concepciones (o convicciones) que se sitúan a nivel del ser profundo, que *son* en cierto modo el ser profundo, Clarín, abierto a todas las ideas, rechaza las que considera ajenas a sí mismo y considera las otras como posible fuente de examen profundo. Así pues, deberemos estudiar las características de este eclecticismo y mostrar sobre todo cómo Clarín desconfía tanto de los sistemas filosóficos como de los dogmas.

Mostraremos igualmente cómo *siente* Clarín este misterio, inseparable de la idea de la muerte, y que podríamos decir que es la fuente de su búsqueda espiritual.

Pero el estudio de su postura frente al tradicionalismo, positivismo, así como el análisis de la influencia krausista, nos conducirán inevitablemente a plantear el problema del conocimiento tal como lo ve nuestro autor.

## El espíritu tradicionalista. La debilidad de la filosofía en España

La documentación clariniana sobre el pensamiento tradicionalista es bastante escasa, pues nuestro periodista no sintió necesidad de profundizar en lo que consideraba un vestigio de otro tiempo. Hasta 1882 ó 1883, el recuerdo y el ideal de la revolución de 1868 permanecen vivos en él. Es el período en el que se compromete a fondo en la lucha periodística por la democracia, el libre examen y la defensa, en todos los frentes, de las conquistas revolucionarias<sup>2</sup>.

Para Clarín, la revolución de septiembre marca un cambio importante en la historia de España, pues es la primera vez que un movimiento revolucionario convulsiona a la sociedad entera. Por primera vez, todas las capas sociales se ven afectadas. La revolución «llegó a todas las esferas de la vida social, y penetró en los espíritus y planteó por primera vez en España todos los arduos problemas que la libertad de conciencia había ido suscitando en los pueblos libres y cultos de Europa»<sup>3</sup>.

El período revolucionario fue una revisión de la religión y la ciencia que se habían guiado, hasta entonces, por la mayor ortodoxia. Es preciso subrayar que, para Clarín, durante este período la revolución no se plantea todavía en términos de lucha de clases. Se trata fundamentalmente de una revolución de las ideas que sacude al edificio

<sup>2</sup> Vid. *Clarín político I*, pp. 40-64.

<sup>3</sup> *Solos*, pp. 66-67.

católico-tradicionalista. En 1880, opone lo que era la filosofía anterior a 1868 a la efervescencia del pensamiento durante el período revolucionario, cuando «las dudas y las negaciones que habían sido antes alimento de escasos espíritus llegaron al pueblo, y se habló en calles, clubs y congresos de teología, de libre examen»<sup>4</sup>.

Antes, «la filosofía se reducía a las declaraciones elocuentes del ilustre Donoso Cortés y al eclecticismo simpático, pero originariamente infecundo del gran Balmes, que como tantos otros soñaba con alianzas imposibles entre sus creencias y las poderosas corrientes del siglo»<sup>5</sup>.

Durante este período, es decir hasta 1882-83, parece aleccionado por la convicción de la perdurabilidad de las conquistas de la revolución en la mentalidad popular. Es lo que explica, por una parte, el dinamismo de su combate por la libertad y también, sin duda, el tono más bien condescendiente que emplea cuando menciona a los «viejos» adeptos de la filosofía tradicional. En todo caso, en lugar de un ataque frontal y sostenido, como ocurre en el terreno político, aquí se limita a ciertas manifestaciones (en el Ateneo, en la Academia, con ocasión del centenario de Calderón...) o a respuestas a tal artículo de un colega *neo* o a algunos remates puntuales en un tono a medias entre la gravedad y la broma.

Por ejemplo, el discurso de entrada en la academia de Vicente Barrantes, poeta y neo, le brinda la ocasión para realizar el proceso del pensamiento tradicionalista, que se caracteriza ante todo «por un odio implacable contra todo lo nuevo, contra todo lo seriamente científico». Barrantes, como todos sus iguales, no tuvo más formación filosófica que la de la teología dogmática. El nuevo académico niega en un discurso la evolución de la lengua. Así, le condena a una infancia perpetua: «y la infancia, pasada su edad, es la estupidez». Querer frenar la evolución natural de la lengua es querer frenar el desarrollo de la cultura y la vida de la inteligencia. Es, de hecho, lo que piden Barrantes y Nocedal: «Para hablar como hablaron nuestro clásicos es preciso pensar como ellos; si el idioma se adultera es porque las ideas se corrompen también; seamos teólogos como lo eran en el siglo XVI y XVII; pensemos como San Juan

<sup>4</sup> *Solos*, p. 67.

<sup>5</sup> *Ibid.* Clarín define muy bien en una frase lo esencial del pensamiento y la postura de Balmes. Después de 1880, alude raramente al filósofo católico y es una pena que no se acordara de él después de 1890, pues no cabe duda de que hubiera encontrado en los lazos de simpatía numerosos elementos susceptibles de examen. No obstante, en los años 1869-70 había leído e incluso aprendido de memoria, nos dice, *Cartas a un escéptico*, que debían ser, según el obispo Sanz y Forés, «el mejor preservativo contra la mordedura de los incrédulos», pero en ese momento esta lectura no le había convencido, pues el escepticismo que combatía Balmes le parecía poca cosa (*La Unión*, 32, I-IX-1878; *Preludios*, 170).

de la Cruz y Santa Teresa y ya se verá cómo hablamos correctamente y con propiedad»<sup>6</sup>. Aquí vemos, a modo de ejemplo, una manifestación del espíritu tradicionalista en el campo de la cultura.

En 1881, el centenario de Calderón le ofrece otra ocasión para atacar a los que en el transcurso del Congreso defienden la idea de que la obra y el pensamiento de Calderón siguen de actualidad. El problema en este caso es más complejo que cuando se trataba del lenguaje, pues alcanza a toda la vida de la nación, que algunos quisieron ver aún situada bajo la «vergonzosa tiranía» de la religión y la política. Para Clarín, la admiración que puede sentirse hacia el autor de *La vida es sueño* no puede ser más que admiración por las glorias del pasado. Las ideas y los símbolos de la obra de Calderón no significan nada hoy digan lo que digan los tradicionalistas. «La España de hoy, la que comienza a respirar el aire libre del examen de la conciencia independiente, no puede inspirarse con amor y sincero entusiasmo en aquellas letras que, a pesar de todas sus grandezas, fueron esclavas en la esclavitud más triste, la esclavitud de la idea». La época de Calderón es la época en la que «los reyes llevaban la cruz y el cetro de la Casa de Austria a todas las regiones del mundo».

Hoy, concluye Clarín, «el pueblo ha conquistado su soberanía» y las ideas de Calderón no pueden suscitar simpatía<sup>7</sup>.

\* \* \*

Algunas décadas después, esta fe en la perdurabilidad de las conquistas del período revolucionario, en particular de la libertad de pensamiento, se encuentra especialmente debilitada. En general, todo el ideal de renovación política y social de los años 1875-82 pierde su dinamismo y sufre incluso una inversión en el sentido de que, a partir de 1890, Clarín considera que importa más cambiar el hombre, hacerlo mejor que modificar la sociedad. No nos parece necesario volver sobre las causas tanto exteriores como interiores de este cambio, pues ya lo hemos estudiado ampliamente en otras obras<sup>8</sup>.

Así, en 1896, declara Clarín que haber reivindicado y comprendido la libertad de pensar está muy bien pero constata que este derecho ganado no les ha servido de mucho a los españoles, pues para hacer uso de esta libertad es necesario... pensar<sup>9</sup>. En el resto del artículo, Cla-

<sup>6</sup> *El Solfeo*, 209, 23-III-1876.

<sup>7</sup> *La Publicidad*, 1.185, 25-V-1881.

<sup>8</sup> Vid *Clarín político I*, Introducción y *Clarín político II*, pp. 171-189.

<sup>9</sup> *La Ilustración Española y Americana*, 8-1-1896; *Siglo pasado*, p. 148.

rín elabora un cuadro crítico severo de la mentalidad de sus compatriotas. La mayoría de éstos, en lugar de pensar realmente, afirman, niegan o plantean dudas: «La democracia para muchos consiste en el milagro de tener una opinión acerca de las cosas sin haber pensado en ellas». La duda que está muy de moda («una enfermedad del siglo») esconde a menudo la ignorancia y la pereza.

Encontramos de nuevo, como en el capítulo anterior, la idea, fuertemente arraigada en el Clarín de los últimos años, de que no puede haber pensamiento profundo sin preocupación metafísica. No se puede eludir el misterio, y olvidarlo equivale a situarse en el terreno de la superficialidad. La verdadera filosofía, para él, es la que tiene en cuenta el misterio, es decir, la filosofía que no es metafísica no es filosofía. Como ocurre, por ejemplo, con la sociología<sup>10</sup>.

Por eso, en la España de los años 1890-1900, la «verdadera filosofía» le parece muy desacreditada, mientras que cualquiera puede afirmar conclusiones categóricas sobre los más graves problemas metafísicos.

«El hecho de que *tejas arriba* no puede saberse nada; o que la ciencia moderna *ha hecho bancarota*; o que el hombre actual ha renunciado a las *hermosas ilusiones* de las edades creyentes; o que todas las filosofía es inútil; o que el idealismo ha muerto; o que ya nadie cree en el alma, etc. etc., es cosa corriente, y cada cual escribe estas afirmaciones o negaciones terminantes, absolutas, sin darse cuenta de lo que hace».

Lo peor es que la filosofía está tan desacreditada que los únicos que llegan a llamar la atención son los pensadores extravagantes como Nietzsche, Max Nordau o Lombroso. De esta manera, el gran público, medianamente al corriente de las novedades literarias, económicas y sociales, sólo conoce lo peor de la filosofía: «La extravagancia, el artificio, el exceso, la comedia y la locura»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Vid. a este respecto la polémica suscitada con los intelectuales anarquistas a los que aconseja fundamentar su reflexión en lugar de repetir la teorías autoritarias y fanáticas de los «sociólogos (no filósofos)» que ignoran todo de las cosas delicadas y profundas (*Madrid Cómico*, 16-20-I-1900; *Clarín político* I, pp. 375-378).

<sup>11</sup> *La Ilustración Española y Americana*, 8-I-1896; *Siglo pasado*, pp. 152-154. Los juicios que da sobre Nietzsche, Schopenhauer, ... son interesantes.

«Nietzsche, cuyo sistema (?) de repugnante aristocracia intelectual poco faltó para que anduviera por las cajas de cerillas».

«Schopenhauer debe su popularidad relativa, no a lo que tal vez haya de fuerte en su sistema, sino a sus célebres salidas pesimistas».

«Max Nordau, una adocenada medianía, se ha hecho célebre por decir que todo es mentira, y que casi todos, menos él, están locos».

«Lombroso, maestro de Max Nordau, que reniega de sus discípulo *porque éste exagera*, se hizo conocer gracias a análogos exageraciones».

Casi en la misma época en que escribe estas líneas, Clarín se propone dar cuenta de vez en cuando de las grandes ideas del movimiento filosófico contemporáneo para tratar de hacer cambiar las cosas. Pero pronto se da cuenta de que los directores de los grandes periódicos se muestran reticentes a publicar este tipo de trabajos, pues no interesan al público. Incluso aquéllos que se interesan por otras cosas aparte de los crímenes famosos o de las corridas de toros «no quieren saber nada de lo que adelanta o no adelanta, de lo que cambia (...) el pensamiento más reflexivo acerca de las cosas más importantes». Y cuando Clarín habla «de las cosas más importantes», sabemos que se refiere a los problemas metafísicos y espirituales.

Nuestro autor llega entonces a preguntarse por las causas de este escaso interés de los españoles por la «filosofía». El análisis que hace es una buena muestra de su forma de comprender los problemas socio-culturales a partir de su propia concepción filosófico-espiritual. Desde luego que tal concepción podría discutirse pero nos parece preferible limitarnos a la exposición del pensamiento de Clarín, puesto que conocemos ya todo lo que implica.

La primera razón, y quizás, dice, «la principal, es cierta ineptitud general de la raza para la pura especulación desinteresada, inútil»<sup>12</sup>. Los diferentes trabajos de los eruditos nacionales y extranjeros muestran sin duda, dice Clarín, que España ha tenido sus filósofos, pero no pueden demostrar que haya habido ninguna personalidad filosófica de primer plano. Luis Vives o Suárez sólo son eminencias de segundo orden. Esto va contra las teorías de los defensores de la ciencia española, cuyo célebre jefe de filas es Menéndez Pelayo. Esto hubiera bastado para reavivar la famosa polémica que veinte años atrás, en 1876, enfrentó a Manuel de la Revilla, José del Perojo y otros periodistas de la *Revista Contemporánea* contra Menéndez Pelayo<sup>13</sup>. Este último, en su respuesta a Revilla, trataba de demostrar que España había tenido sus filósofos: Vives, Suárez, Ramón Lull, cuyas enseñanzas aún perduraban.

---

<sup>12</sup> *La Publicidad*, 6.411, 19-VIII-1896.

<sup>13</sup> Estos textos han sido publicados por Ernesto y Enrique García Camareo en *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 230-307. El debate sobre la filosofía española fue hecho público por Manuel de la Revilla, y sobre la ciencia por José del Perojo («La ciencia española bajo la Inquisición»). Es Menéndez Pelayo quien responde a Revilla. Ignoramos si respondió a Perojo en 1876; en todo caso, en 1894, publicó en *La España Moderna* un artículo: «Esplendor y decadencia de la cultura científica española», donde demostraba que España tenía una tradición científica. (Vid. *La polémica de la ciencia española*, pp. 311-350).



En 1896, Clarín lanza la afirmación perentoria: «No hay escuela filosófica española ni tradición filosófica», frase que parece el eco de una afirmación similar de Revilla pronunciada en 1876. Pero en 1896, la polémica no renacerá...

Clarín añade que si el ingenio español ha sabido ser original en literatura, pintura o religión, no lo ha sido tanto para la filosofía, sin duda por falta de aptitudes para la especulación, como dice al principio del artículo. «Hay un modo español de religión, misticismo español, pintura española, teatro español, etc; pero no hay, en ese sentido, filosofía española»<sup>14</sup>.

Otra causa que explica la debilidad del pensamiento filosófico en España reside en el carácter religioso español.

Para Clarín, la mayoría de los españoles encuentran en el dogma toda la filosofía que necesitan. La innovación que en este aspecto se había iniciado después de la Revolución francesa fue detenida por la moderna separación entre ciencia y filosofía. Tal separación, «obra a mi ver, dice Clarín, infausta, del positivismo principalmente, vino a favorecer nuestra tendencia a la metafísica de creencia, dogmática, ortodoxa». De tal forma que el pensamiento general parece ser el siguiente: «La idea moderna es que la ciencia se detiene en lo relativo; para lo fundamental, suprasensible, queda la poesía, la fe. Por consiguiente, la metafísica se refugia en el dogma». Y se llega a algo tan sorprendente como que algunos, pensando compaginarlo todo, «son científicos, según el positivismo, y aceptan la metafísica como revelación»<sup>15</sup>.

Sin entrar en comentarios, sólo señalaremos que este párrafo, como bastantes otros, revela que, para nuestro autor, la metafísica es ante todo búsqueda y que no se acomoda a la pretendida certeza de los dogmas. La necesidad de espiritualidad no es, en 1890-91, un regreso al catolicismo; está de más recordarlo.

Para terminar, la última razón que explica el desinterés general por la filosofía, o más bien por la metafísica, debe buscarse en la corriente de agnosticismo transformado en lugares comunes vulgares y cuyo responsable es el positivismo. No insistiremos aquí en tal punto, pues retomaremos la cuestión cuando abordemos el estudio del positivismo.

De los artículos que acabamos de analizar sacamos la conclusión, en primer lugar, de que para Clarín la filosofía es ante todo una búsqueda metafísica que nace de una exigencia espiritual pero que no se

<sup>14</sup> *La publicidad*, 6.411, 19-VIII-1896.

<sup>15</sup> *Ibíd.*

inscribe en un sistema. La verdad profunda del ser se encuentra en la propia búsqueda, por eso la sumisión a cualquier dogma le parece una actitud superficial. En cuanto al positivismo, aleja al hombre de las verdaderas cuestiones y es responsable, junto con el dogmatismo católico tradicional, no sólo del vacío espiritual de la nación sino también de la ausencia de lo que Clarín llama la reflexión libre. De modo que, en 1896, cree estar capacitado para escribir que para los reaccionarios, los conservadores y los liberales aduladores, para «todos los que llaman deplorable manía el hábito de pensar, la situación no puede ser más holgada»<sup>16</sup>.

En 1900, elabora un triste retrato de la filosofía en España. Si se deja de lado la escuela de Kraus y algunos adeptos científicos del positivismo no hay ni filósofos ni filosofía. «En la Universidad donde se cultiva principalmente esta planta prácticamente no hay más que reaccionarios (...). Parece que los españoles dan cada día menos importancia a los asuntos de la filosofía pura, de la especulación desinteresada. Lo oficial es lo eclesiástico. La filosofía católica, en sus diversas y equivalentes ramas, es la que domina. Fray Zeferino González, que acaba de morir, era un neotomista muy dedicado y sincero, de gran renombre en el mundo católico-científico. Nos quedan muchos profesores ultramontanos, neoescolásticos, etc., etc., que aquí se llaman y con razón *íntegros y mestizos. Non ragonan di lor*»<sup>17</sup>.

Debemos detenernos un momento sobre el neotomismo al que Clarín consagra varios pasajes de algunos artículos. En España, aparte de Fray Zeferino González, sobre el cual volveremos, la causa está vista: los tomistas tras Alejandro Pidal entraron en el siglo o, mejor dicho, en el sistema de Cánovas para posicionarse. Es bien sabido. No merece la pena reincidir en ello<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *La Nouvelle Revue Internationale*. Número especial *España*, París, 1900. Artículo publicado en francés.

<sup>18</sup> Todo lo más se pueden hacer variaciones sobre el tema.

«El neotomismo aquí no llegó nunca a neo; fue y es, más que otra cosa, un caldo en que Pidal y los obispos cultivan microbios carlistas para atenuar la plaga. No se lo pagará Dios porque ya se lo paga bien el presupuesto» (*La Publicidad*, 6.411, 19-VIII-1896).

«En España se toma el término en sentido etimológico. ¿De dónde viene tomismo? De tomar. Es claro, de tomar; no de escribir tomos. Y nuestros tomistas no son conocidos en el extranjero pero lo que es en su casa, ¡se toman cada toma! Cuenten ustedes: tomismo de ministerios, presidencias, distritos, diócesis, cacicatos, capelos, consejos de ferrocarriles, contratos, cátedras, categorías, tribunales. En España todo está tomado por los tomistas» (*El Heraldo*, 1904, 25-I-1896).

En cambio, en el extranjero se asiste a un renacimiento del estudio serio y desinteresado del pensamiento de Santo Tomás. Este brote de interés viene influenciado por la política aperturista de León XIII, quien declaró que la filosofía no era la esclava de la teología, como en la Edad Media, sino su auxiliar. Desde entonces, la filosofía independiente, respondiendo a estas buenas disposiciones, comenzó a interesarse por el pensamiento de Santo Tomás. Lo que sí es nuevo son las relaciones del tomismo con la ciencia y con la filosofía secular<sup>19</sup>. Clarín menciona al profesor de la Universidad de París que creó una cátedra de *Tomismo* para que los librepensadores aprendieran dicha filosofía. Cita también el ejemplo de Ihering, quien, aunque no era católico, declaraba poco antes de su muerte que si hubiera estudiado la *Summa* antes de escribir *El fin del Derecho*, hubiera dado a éste otra orientación<sup>20</sup>.

En España no ocurre nada de esto. Desde luego que Menéndez Pelayo ha hablado de Santo Tomás, en particular con motivo de su campaña en favor de los antiguos filósofos españoles, pero esto no tiene nada de extraño. Lo que sí lo es, es que cuando nadie hablaba de este filósofo católico, «Francisco Giner en su cátedra hacía el parangón del Hegel de la Edad Media y colocaba al autor de *Summa* en la altísima esfera de los grandes iniciadores como Aristóteles, Kant, Hegel»<sup>21</sup>.

Que un heterodoxo haga el elogio de un filósofo católico de la Edad Media, mientras que el sector católico, absorbido por la rutina, lo ignora, revela en el profesor krausista una sed de conocimiento y una apertura de espíritu que no podían más que suscitar la adhesión entusiasta del joven estudiante que era Leopoldo Alas en los años 1871-1878.

## El krausismo

Es indudable que la enseñanza de las eminencias krausistas influyó profundamente a Leopoldo Alas durante su período madrileño, es decir, de 1871 a 1882. Pero el krausismo, ¿fue para él sólo «una moda más», como afirma Gómez-Santos<sup>22</sup>, quien da entender que la influencia del movimiento fue pasajera? ¿Podemos aceptar las afirmaciones de Juan Antonio Cabezas de que en Madrid Leopoldo Alas iba a

<sup>19</sup> *El Heraldo*, 1.904, 25-I-1896.

<sup>20</sup> *El Imparcial*, 29-X-1894.

<sup>21</sup> *El Heraldo*, 1.904, 25-I-1896.

<sup>22</sup> Marino Gómez-Santos, *o. cit.*, p. 146.

«aguantar los efectos de la intoxicación krausista» y que «sus veinte años generosos van a ser torturados por la conceptuosidad krausista»<sup>23</sup>? Tales juicios carecen manifiestamente de la «serenidad» de la que hablaba Posada<sup>24</sup> y dejan entrever, en primer término, los prejuicios o las malas intenciones de sus autores hacia la escuela de Sanz del Río o Giner y, en consecuencia, nos presentan a un Leopoldo Alas influenciado y culpable de dejarse corromper... durante algún tiempo.

Para Sainz Rodríguez, como vimos<sup>25</sup>, la influencia sobre Alas del krausismo se da por cierta hasta los años 80; después, éste habría recibido el influjo del «naturalismo positivista» y, a partir de 1890, gracias a la adhesión a la corriente espiritualista europea, nuestro autor (¡al fin!) habría encontrado su camino. Sin embargo, recordemos que Sainz Rodríguez reconoce que la honda y constante preocupación ética de Alas data de cuando estuvo en contacto con los profesores krausistas de la Universidad Central, lo que presupone una influencia perdurable de éstos últimos, por lo menos en el plano ético. A la espera de explicaciones más determinantes, ésta resulta ser una valiosa indicación.

Lo que no se puede negar es que Clarín dio siempre muestras de gran respeto por sus profesores madrileños: Salmerón, Azcárate, Camús y Giner, al que toda su vida profesó una especie de culto.

La cuestión que, entonces, se plantea es dilucidar si se trata sólo de un aprecio duradero con respecto a estas personalidades, brillantes e interesantes, surgido de algo similar a una deuda de gratitud de un estudiante hacia sus maestros, o si la personalidad filosófica e incluso religiosa de Clarín fue influida, profunda y permanentemente, por una enseñanza que, a su modo, tomaba su sentido y finalidad de la filosofía de Krause.

Jean-François Botrel ha expuesto cómo, durante el período 1871-1880, el paso por la Universidad matritense constituyó, para el joven Leopoldo, una verdadera «revolución del pensamiento». En la introducción a la edición antológica de las colaboraciones de Clarín en *El Solfeo* y *La Unión*, J. F. Botrel dedica un capítulo<sup>26</sup> a esta cuestión, capítulo cuyo título: «Leopoldo Alas, krausista», es quizás excesivamente rotundo, en la medida en que podría entenderse como una «conversión», pero el sentido es oportunamente matizado por el mismo estudio, cuyas conclusiones, en lo relativo al período anterior a 1880, nos

<sup>23</sup> J. A. Cabeza, *o. cit.*, pp. 66-67.

<sup>24</sup> Vid. capítulo I.

<sup>25</sup> Vid. capítulo I.

<sup>26</sup> *Preludios, o. cit.*, pp. XXXIX-XLVII.

parecen irrefutables. Habrá que insistir en la estrecha relación existente entre la filosofía social de Clarín y la de los pensadores krausistas hasta los años 1880-1882 e incluso después.

Efectivamente, ¿qué sucede después? ¿La influencia krausista queda únicamente como recuerdo de una experiencia pasada? El tema es delicado, pues, si bien Clarín habló abundantemente, a lo largo de su vida, del krausismo y de sus antiguos maestros, nunca sintió la necesidad de decir explícitamente lo que su pensamiento, su concepción del hombre o del mundo, incluso su manera de *ser* podían deberle al ejemplo y a la enseñanza de Giner. Quizás Clarín nunca se planteó la cuestión, pues, siendo siempre consciente de su acendrada independencia de espíritu, no pensó nunca en distinguir lo que él *era* de lo que *había llegado a ser*. Se podría objetar que el planteamiento del problema podría ser el mismo en lo que corresponde a la influencia krausista o a cualquier otra. Es cierto, pero ninguna fue, según parece, más «difusa», y, quizás más profunda, que la de Giner y su escuela. Por ejemplo, la influencia de Renan o la de Carlyle o Tolstoï está clara y, en cada momento, se sabe —y Clarín lo sabía— lo que se debía a Renan, Carlyle o Tolstoï. Esto no ocurre en la cuestión que nos ocupa, y nos preocupa debido a los sutiles problemas que ella suscita. ¿Cómo discernir lo que en Leopoldo Alas se debe, tal vez sin él ser consciente de ello, a Krause por mediación de Giner, Azcárate, Salmerón...? Hay que añadir que, a partir de 1883, Clarín está, en la Universidad ovetense, en permanente contacto con profesores (Buylla, Sela, Posada, Altamira a partir de 1897), colegas y amigos que también recibieron las enseñanzas de Giner o que, de una forma u otra, están relacionados con la Institución Libre de Enseñanza. Se puede afirmar, por lo tanto, que nuestro autor se mantiene en contacto constante, desde 1871, con las ideas que en el terreno político, pedagógico, filosófico y religioso no pierden de vista, en mayor o menor medida, al krausismo. Lo que sí debemos subrayar es que, dejando de lado algunas pequeñas divergencias en determinados aspectos pedagógicos (el tema de los exámenes, la noción de esfuerzo<sup>27</sup>), Clarín no se rebeló nunca contra ninguna de las concepciones fundamentales defendidas por Giner, en ningún campo. Esto no es razón suficiente, desde luego, para concluir que comulgue con ellas. Creemos que el problema no se plantea en términos de adhesión, pero Clarín no nos tiene acostumbrados a callarse ante lo que estima materia discutible. ¡Neutralidad condescendiente! Puede ser; en todo caso, hay que tratar de profundizar más.

<sup>27</sup> Vid. *Clarín político II*, pp. 75-84.

Es conveniente proclamar sin ambigüedad que Clarín nunca abrazó la filosofía de Krause como sistema, incluso antes de 1880: «No comulgo con nadie», escribe en 1878, en el artículo donde presenta *Análisis del pensamiento racional*, de Sanz del Río<sup>28</sup>. Jean-François Botrel, considerando que Clarín no era hombre de una filosofía, como lo había sido Sanz del Río, como lo eran Salmerón, Camús, Canalejas y Giner concluye que «se encontraba todavía demasiado en una posición de discípulo para poder afirmarse como miembro de una escuela de pensamiento»<sup>29</sup>. No es ésta nuestra opinión. Desde 1875, en todo caso, sus artículos de *El Solfeo* revelan un pensamiento firme que no duda en discutir los juicios de los maestros, incluso cuando éstos se llaman González Serrano o Azcárate. Cuando en 1878 comenta la conferencia de éste último sobre «la cuestión social», no duda en escribir que, a su parecer, no se trata «de seguir paso a paso el resumen» del distinguido profesor; «muy diferente es mi propósito, que consiste en examinar con alguna detención los puntos que abarca el problema social, valiéndome como de guía ese resumen del señor Azcárate que juzgo el más ajustado patrón a mis propias ideas»<sup>30</sup>. Más que timidez, estas palabras revelan, por el contrario, una gran seguridad y aparecen, ante todo, como una afirmación de independencia de espíritu. En ningún momento de su vida se consideró krausista y, en 1888, confiesa no haber leído obra alguna del filósofo alemán a no ser la *Estética*, muy probablemente en la traducción de Giner<sup>31</sup>. Por otro lado, cuando menciona esta filosofía, siempre habla en 3ª persona, como alguien que no se considera perteneciente al círculo de adeptos.

No obstante, Clarín se ocupa siempre, con vigor y pasión, de la defensa de los auténticos krausistas cuando éstos son atacados (y las embestidas suelen ser frecuentes y violentas) por los *neos*, tradicionalistas de todos los pelajes y positivistas. En 1876, por ejemplo, y por escoger una fecha, responde a los ataques lanzados por Barrantes y Nocedal, subrayando que es la ignorancia de la filosofía contemporá-

<sup>28</sup> *El Solfeo*, 817, 25-IV-1878.

<sup>29</sup> *Preludios*, p. XLI.

<sup>30</sup> *El Solfeo*, 882, 12-VII-1878; Vid. *Clarín político I*, n. 1, pp. 313-314.

<sup>31</sup> Carta a Menéndez Pelayo del 12-III-1888. *Epistolario*, 1943, o. cit., p. 46. En 1878 le anuncia la publicación póstuma de *Análisis del pensamiento racional*, de Sanz del Río, pero no analiza el contenido de la obra. Aunque promete examinar en otro momento el volumen, capítulo a capítulo, nos podemos preguntar si realmente lo leyó. Bien es cierto que el lenguaje de Sanz del Río no tiene nada de atractivo. El artículo es, sin embargo, una encendida y, a nuestro juicio, más que interesante defensa del krausismo, de Sanz del Río, de Salmerón, de Giner... frente a las arremetidas de *neos* y positivistas. (*El Solfeo*, 815 y 817, 23-IV y 25-IV-1878; *Preludios*, pp. 150-155).

nea lo que explica el ensañamiento de los tradicionalistas contra el krausismo, que no es más que una rama, y «no de las principales» de la filosofía germana, y mucho menos opuesta al catolicismo que otras. Pero, según Clarín, el krausismo cometió el error de interesar a ciertas personalidades españolas eminentes y por eso los Barrantes, los Nocedal y otros lo combaten. «¿Por qué ensañarse contra los pobres krausistas dejando en paz otras escuelas cuya oposición al catolicismo y al cristianismo es clara, irreconciliable, invencible? Pero ¡ay! que ningún discípulo de Wundt<sup>32</sup> o de Lewes<sup>33</sup> ha sido en España presidente del Consejo de Ministros ni catedrático de Universidad».

En 1878, nuevamente desde *El Solfeo*, se revuelve contra la afirmación, repetida por católicos, positivistas y kantianos, de que el krausismo es un movimiento pasado de moda y en desuso. En este artículo, del cual hablaremos, ya que muestra como nuestro autor juzga al krausismo y cómo lo sitúa respecto a otras corrientes filosóficas, Clarín declara que «los verdaderos y legítimos continuadores» de Sanz del Río son «el honor de la filosofía española»<sup>34</sup>.

En 1886, en una carta privada a Menéndez Pelayo, defiende a Giner y Krause, duramente atacados por el polígrafo que se autodenomina «católico a machamartillo»: «Giner —escribe Clarín— es una de las personas que más valen en España; si fuera un poco más flexible no tendría pero. Es un *santo* de la *Humanidad*, digno de ser un *santo del calendario*»<sup>35</sup>. Palabras éstas que debieron provocar el despecho de Menéndez Pelayo...

Resulta bastante sorprendente que en 1896 y 1898, en el tiempo de las elecciones senatoriales de la Universidad de Oviedo, cuando Menéndez Pelayo arremete en sus cartas contra Giner, Salmerón y lo que él califica

<sup>32</sup> Wilhelm Wundt (1832-1920) fue profesor de fisiología en Heidelberg, después profesor de filosofía en Zurich y en Leipzig, donde fundó el Instituto de psicología experimental. Se dedicó a hacer de la psicología una ciencia objetiva y se esforzó en introducir el empleo de la medida cuantitativa. La mayoría de sus numerosas obras versan sobre la psicología fisiológica.

Gonzalo Sobejano afirma que, en la época de *La Regenta*, en torno a los años 1884-85, Alas compartía las conclusiones de la psicología fisiológica de Wundt, que sería «lo más aceptado entonces por Clarín» («*Madame Bovary*» en «*La Regenta*», en *Los Cuadernos del Norte*. n.º especial sobre *Leopoldo Alas (Clarín)*, revista cit., p. 226).

Lo que sí es cierto es que nuestro autor apenas citó el nombre del psicólogo alemán, y la alusión que figura en el artículo de *El Solfeo*, de 1876, no nos descubre un conocimiento especial de su obra.

<sup>33</sup> Georges Lewes (1817-1878) fue un novelista y filósofo inglés, discípulo de Auguste Comte, con quien luego se mostraría en desacuerdo. A pesar de lo que sugiere Clarín, no parece que haya hecho escuela.

<sup>34</sup> *El Solfeo*, 815, 23-IV-1878; *Preludios*, p. 152.

<sup>35</sup> *Epistolario*, 1943, o. cit., pp. 41-48; carta del 12-III-1888.

como «secta krausista», Clarín no responde a dichas acusaciones e insultos dictados por el odio y el despecho\*. Resulta tan desconcertante que nos preguntamos si algunas cartas de respuesta de nuestro autor no habrán desaparecido. Hay que admitir, en todo caso, que, según el *Epistolario* publicado por Adolfo Alas, las cartas de Menéndez Pelayo del 9 de julio de 1896 y del 8 de abril de 1898 quedaron sin contestar. Afortunadamente, existen otros testimonios además del *Epistolario* que demuestran que, en 1892, 1896 y 1900, la estima por los krausistas y la admiración por Giner sigue estando viva. En 1900, por ejemplo, Clarín dice que Giner es «hombre de gran talento, profesor muy elocuente, serio y perspicaz pensador, dotado de una instrucción variada y sólida, alma de ángel...»<sup>37</sup>.

De los numerosos discípulos de Giner, Salmerón, Azcárate... algunos llegaron a ser hombres eminentes gracias a sus cualidades, y Clarín se vanagloria de contar con muchos y buenos amigos entre ellos. Sus nombres: Posada, Altamira, Buylla, González Serrano... aparecen a menudo en sus artículos, generalmente para subrayar, a un tiempo, su filiación krausista y su independencia de espíritu. Siente profunda estima por Altamira, doce años menor que él; Altamira recorrió casi la misma trayectoria espiritual que Alas. «Altamira, como Posada, es un epígono del krausismo español, pero... póstumo». En efecto, ante todo es discípulo y amigo de Giner y Salmerón, «ha recibido de ellos, de Giner particularmente, el impulso pedagógico». Pero Clarín insiste en que es un pensador independiente y que en 1893 sigue, «con toda originalidad y sinceridad, la misma corriente, que va siendo general, hacia futuros idealismos que en cierto sentido pueden llamarse religiosos». Además, Altamira ha sabido tomar lo mejor del positivismo moderno: «el método analítico, escrupuloso y perito»<sup>38</sup>.

\* En su carta a Clarín del 9-VII-1896, Menéndez Pelayo acusa a los profesores krausistas de la Universidad de Oviedo de haber tramado, alentados por Giner, Salmerón y la Institución Libre, una conspiración contra su candidatura a las senatoriales. Les reprocha a los krausistas su espíritu de secta y sus profesiones de fe exclusivamente dogmáticas de la tolerancia. «Demasiado sé que los krausistas son unos fanáticos, y que a la menor indicación de Giner obedecen como autómatas» (*Epistolario*, o. cit., 1943, pp. 90-101).

En 1898, sin salirnos del asunto relativo a las elecciones al Senado, Menéndez Pelayo descarga su bilis contra «el cerrado espíritu de un grupo de fanáticos a quienes nunca pude aguantar». Y escribe sobre Giner: «Parece imposible que hombres de verdadero mérito se hayan resignado a la pedantesca tutela de Giner, que será todo lo buen hombre que se quiera, pero que no pasa de ser un maestro de escuela afectado y fastidioso» (*Epistolario*, 1943, o. cit., pp. 109-110; carta a Clarín del 8-IV-1898).

<sup>37</sup> *La Nouvelle Revue Internationale*, 1900, art. cit.

<sup>38</sup> Prólogo de Clarín para *Mi primera campaña*, de Rafael Altamira (Madrid, José Jorro, 1893). Publicado también por José M<sup>a</sup> Martínez Cachero en el apéndice de «13 cartas de Leopoldo Alas a Rafael Altamira y otros papeles», en *Archivum*, XVIII, Universidad de Oviedo, 1968, pp. 169-176.



En 1879, veía a González Serrano como uno de los más distinguidos representantes de la filosofía krausista en España y destacaba la gran apertura de espíritu que evidenciaba su estudio sobre Goethe, ensayo que, según Clarín, era la prueba tangible de que el krausismo era injustamente atacado por su *exclusivismo*. En efecto, «Goethe no podía ser comprendido, ni sobre todo tan querido por un espíritu exclusivista, uno de esos espíritus que abrazan un partido con una pasión ciega»<sup>39</sup>.

Posada es uno de los discípulos de Giner que jamás se tuvo por krausista, pero que tampoco pensó nunca en renegar de sus orígenes espirituales: «Procede de Giner que procede de Krause, aunque todo con total independencia de pensamiento». En cuanto a Giner, «uno de los más grandes y más nobles espíritus que ha producido España, ha sido para todos como un 'padre espiritual'»<sup>40</sup>.

Así pues, vemos, tras este examen, que no aspira a ser exhaustivo —nada más lejos— acerca de los juicios que a nuestro autor le merecen estos hombres, influidos unos más que otros por la escuela idealista alemana, que Clarín sabe reconocer y apreciar, a lo largo de toda su vida, sus cualidades y su sinceridad. Pero antes que nada, lo que primeramente pone de relieve es su independencia de espíritu, como si la enseñanza inspirada por Krause hubiera sido básicamente una semilla para la conciencia. En 1878, Clarín había experimentado y manifestado el verdadero valor de tal enseñanza: «El que llega a comprender de qué se trata, podrá abandonar aquellas aulas si las necesidades de la vida le obligan a ello; pero llevará consigo una semilla fecunda, que la propia reflexión desarrollará y que a la larga dará fruto»<sup>41</sup>. ¿No es una forma indirecta de decir que él también recibió la «semilla»? Examinaremos esto.

Mas, ¿puede afirmarse que Clarín considera que el krausismo español carece de defectos? No, desde luego.

\* \* \*

Para nuestro autor, como para la mayor parte de los historiadores, deben distinguirse dos grandes etapas en la implantación del movi-

<sup>39</sup> *La Unión*, 166, 19-III-1879. Podríamos citar otros artículos referidos a González Serrano. Por ejemplo, uno de *El Porvenir* del 8-XI-1882, en el que Clarín dice que el joven filósofo era «uno de los pocos jóvenes que seguían el krausismo con plena conciencia de lo que hacían» y que luego supo coger lo mejor del positivismo.

<sup>40</sup> Prólogo de Clarín para *Ideas pedagógicas modernas*, de Adolfo Posada (Madrid, Victoriano Suárez, 1892).

<sup>41</sup> *El Solfeo*, 817, 25-IV-1878; *Preludios*, p. 153.

miento en España. La primera —de 1854 a 1875— es la etapa de difusión de la doctrina llevada a cabo por Sanz del Río; se considera entonces al krausismo como un sistema preciso y completo, pues sus adeptos lo ven como la Verdad filosófica. Tras la muerte de Sanz del Río en 1869, será Francisco Giner quien se impondrá, paulatinamente, como jefe de filas, y a partir de 1875, gracias a la Institución Libre de Enseñanza (1876), es el propio Giner el que asume, por su proyección, la dirección pedagógica, moral y espiritual del movimiento. El krausismo se enriquece entonces con las personalidades provenientes de las otras escuelas que habían penetrado en España: las corrientes de influencia hegeliana, poskantiana y sobre todo positivista. A partir de ahí, el krausismo más que una doctrina estricta, será una manera de sentir, de pensar, una forma de ser, caracterizada principalmente por el espíritu de tolerancia y armonía, el moralismo, la sed de conocimiento, el culto a la ciencia...<sup>42</sup>.

Clarín, que siguió los cursos de los profesores krausistas de 1871 a 1875, época en la cual las medidas de Orovio expulsaron a estos últimos de la Universidad de Oviedo y los dispersaron por los cuatro puntos cardinales de la península<sup>43</sup>, pertenece a lo que se ha dado en llamar la primera promoción de los discípulos de Francisco Giner; entre ellos encontramos nombres como los de: Manuel Bartolomé Cossío, Joaquín Costa, Alfredo Calderón, Adolfo Posada, Pedro Dorado Montero, Aniceto Sela... Es decir, que su paso por la Central coincide con el momento en que el krausismo, indudablemente influido por las nuevas corrientes, deja de ser un sistema filosófico cerrado, aunque no esté, quizás, suficientemente apartado de cierto dogmatismo.

Tal vez sea esto lo que le reprocha Clarín en 1892. Según él, el mayor defecto del krausismo considerado como movimiento fue, en su primera

---

<sup>42</sup> Adolfo Posada parece encontrar la medida exacta de lo que fue, en su conjunto, el krausismo al escribir: «El krausismo fue, por fin, un movimiento de renovación ética y de significación pedagógica, y que llegó a su hora, y por eso arraigó en el espíritu colectivo; un movimiento más que de escuela, de tendencia, o bien de escuela, si ésta no se traduce en la elaboración de una dogmática controlada o de unos cánones, y se limita a ser una común orientación de pensamiento, y una manera de considerar los problemas del pensar y del vivir. El krausismo, sobre todo en Giner, que formará su espíritu abriéndolo a los cuatro vientos, era más que nada una actividad mental y ética; aquella, la mental, de austeridad, de reserva y de calurosa simpatía hacia todo esfuerzo sincero en los campos de la ciencia, y ésta, la ética, de austeridad también, de serena estimación de la vida, que debe ser en todo momento expresión práctica de un ideal» (citado por Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973, p. 50).

<sup>43</sup> Vid. *Clarín político II*, pp. 47-49.

fase, es decir bastante antes de la Restauración, su exclusivismo. A causa del carácter del pensador que lo había importado, el krausismo se convirtió pronto en un *credo*, en un *colegio* y «casi en una especie de *orden tercera heterodoxa*». Tendiendo al *convento*, suscita —nos dice Clarín— la profesión de *frailes*, pero algunos eran malos: «Hubo krausistas aparentes, medianías y nulidades que cumplían como el mejor con todas las *formas*, pero eran incapaces de penetrar en el fondo ni con el pensamiento ni con el corazón»<sup>44</sup>. En resumen, hubo en esta época, y habrá sin duda después, muchos Zuritas, personaje éste del cuento homónimo del cual se hablará. Por otra parte, añade Clarín, «se alejaron de la *escuela* espíritus nobles, profundos, que no querían compromisos de ritual, uniforme ni disciplina de secta o de convento»<sup>45</sup>.

Otro defecto, y no de los menores, según Clarín, y que está en cierto modo ligado al exclusivismo de secta de los krausistas de la primera e incluso de la segunda época, es su lenguaje ininteligible. Menéndez Pelayo, siempre al acecho de las flaquezas del enemigo, apunta con delectación un ejemplo extremo, realmente hilarante, del galimatías empleado por el padre español de la doctrina. Sanz del Río definió la muerte así: «Yo muero y *me sé* de mi muerte; la muerte es concepto de limitación, y yo en mis límites... No me entiendo pura y enteramente limitado, relativo puramente al límite, donde yo sería, en el límite, otro que yo mismo, un tercero de tal relación y donde, entendiéndose el límite infinito tal...», y así continúa<sup>46</sup>. Para Clarín, semejante lenguaje fue verdaderamente uno de los puntos flacos del krausismo español. En 1900 declara que entre los pioneros del movimiento «no había ningún genio ni ningún gran artista del lenguaje»<sup>47</sup>. Esta forma de hablar fue una de las causas de la desaparición del krausismo en España, o más exactamente, de la desaparición de lo que en él «valía menos», pues nuestro autor escribe en 1896: «Lo mejor del krausismo español era la personalidad de D. Francisco Giner, que, por fortuna, aún vive»<sup>48</sup>.

En efecto, Clarín nunca ataca a lo que hay de profundo, de ideal en la filosofía de Krause, adoptada y adaptada por hombres de inteligencia superior.

<sup>44</sup> Prólogo de *Ideas pedagógicas modernas*, o. cit., p. XVI.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 1.008.

<sup>47</sup> *La Nouvelle Revue Internationale*, 1900, art. cit.

<sup>48</sup> *La Publicidad*, 6.411, 19-VIII-1896.

En cambio, ridiculiza, como sólo él sabe hacerlo, a los falsos krausistas, a los hipócritas y también a aquellos que no estaban preparados para comprender la nueva filosofía: «Hubo krausistas aparentes, medianías y nulidades...»<sup>49</sup>. Es una idea muy repetida a lo largo de los años. En 1882, por ejemplo, Clarín escribe: «Como yo doy a cada uno lo suyo, debo advertir que entre la juventud krausista que forma aquí la tercera generación de la escuela, había mucha buena voluntad, mucha fe, pero no todos eran gente capaz de llegar a filósofo»<sup>50</sup>. Aún mejor, en 1878, cuando ya podía mencionar en presente al *hermano* krausista, puesto que se encontraba como él por las calles de Madrid, declara que estos pobres desgraciados que pretenden representar al krausismo por sus «meditabundos semblantes», lo único que consiguen es ridiculizarlo. Son esos acólitos que repiten un lenguaje abstruso cuya comprensión no se les alcanza. «Si oyen Vds. por ahí a cualquier mal aseado individuo, todo greñas y grasa, decir en tono sibilítico a cada momento: 'Ustedes no entienden lo que yo afirmo, porque la perversión, por tiempo, del sujeto (y esto no es ofenderles) les impide, *quieranlo o no, sépanlo o no*, desechar los prejuicios escolásticos o precientíficos, etc.'; si tal oyen, sepan que se las han con un *attaché*, como graciosamente les llama el señor Canalejas»<sup>51</sup>.

Se ve, pues, que Zurita ya había nacido en 1878. Ya hemos dicho que *Zurita* fue considerado por algunos críticos, Sainz Rodríguez entre ellos<sup>52</sup>, como la prueba de que Clarín, en torno a 1884, año en que se publica el cuento, ya se había alejado del krausismo dado que el relato es una burla de un adepto a esta filosofía y, de paso, del «lenguaje» krausista<sup>53</sup>. Esto demuestra un desconocimiento de la postura de nuestro autor con relación a lo que había de profundo e innovador en la nueva filosofía idealista, de la cual siempre apreciará la aportación positiva a la vida española, pero sobre todo denota un desconocimiento de Clarín. Él, que ridiculiza a los falsos escritores vacíos y enfáticos, que censura a los católicos de apariencia, vacíos también de toda espiritualidad o hipócritas; él, que critica todo lo falso, lo que no es auténtico, ¿por qué no habría de caricaturizar a los falsos krausistas? Así pues, *Zurita* es un

<sup>49</sup> Prólogo de *Ideas pedagógicas modernas*, 1892, o. cit. Vid. nota 44 de este mismo capítulo.

<sup>50</sup> *El Porvenir*, 8-XI-1882.

<sup>51</sup> *El Solfeo*, 815, 23-IV-1878; *Preludios*, p. 152.

<sup>52</sup> Vid. capítulo I.

<sup>53</sup> *Zurita* se publicó en el *Almanaque de La Ilustración Española y Americana* para el año de 1885. Posteriormente, se recogió en el libro *Pipá* (Madrid, Fernando Fe, 1885). Reedición moderna de *Pipá* a cargo de Antonio Ramos Gascón (Madrid, Cátedra, 1980).

falso krausista en la medida en que se esfuerza por serlo y persiste en tal pretensión hasta lo burlesco, sin haber poseído nunca las cualidades que le hubieran permitido llegar a serlo. Da lo mismo que estudie, que siga al pie de la letra las reglas, que salmodie el guirigay; no sirve para nada: estaba más cualificado para llegar a ser un buen cocinero que para disertar sobre los «imperativos categóricos»<sup>54</sup>. Tal es la moraleja del cuento. Se puede añadir que Zurita es profundamente sincero en su deseo de llegar a ser un buen discípulo de la nueva filosofía. Por eso, Clarín lo trata con cierta benevolencia. Sin embargo, Cipriano, el arribista de baja estofa que abandona el idealismo verborreico por el positivismo más materialista, está retratado con los colores de la abyección.

Si los falsos krausistas dañan al movimiento, éstos no alteran para nada la nobleza y la pureza de las grandes ideas que lo animan, del mismo modo que los malos católicos no alteran la esencia del cristianismo.

Antes de abordar la delicada cuestión de la posible influencia de la enseñanza de Giner, Salmerón, Azcárate u otros profesores krausistas sobre Clarín, hay que ver cómo aprecia éste la implantación, el desarrollo y la aportación de la filosofía idealista que importara Sanz del Río.

\* \* \*

Dos textos escritos con 12 años de diferencia, uno de 1880<sup>55</sup>, cuando Clarín estaba muy próximo a las enseñanzas de Giner, y otro de 1892<sup>56</sup>, cuando nuestro autor se encuentra resueltamente inclinado hacia la búsqueda espiritualista, deberían permitir despejar lo que hay de perdurable en la postura del autor de *La Regenta* con respecto al krausismo. Ambos escritos ponen de relieve la oportunidad que brinda el movimiento en un momento en el que la filosofía española, reducida a la práctica secular de una escolástica desgastada, estaba completamente decrepita. Donoso Cortés y Jaime Balmes, los únicos filósofos católicos de cierta envergadura del período anterior, no podían aportar una renovación: el primero, por la simple razón de que dirigía sus miras hacia el pasado, y el segundo, porque lo que había de «progresista» en su pensamiento era un sueño imposible.

<sup>54</sup> El buen Zurita es, en definitiva, el representante de esos jóvenes que, en 1862, haciéndose krausistas para ir a la moda, despiertan las prevenciones de Sanz del Río, quien, escribe López Morillas, «veía con desaliento que había otros que *krausistizaban*, como entonces se decía, sencillamente por darse tono, endosándose, como llamativa vestimenta, lo más superficial de la doctrina reducido a un puñado de *slogans*» (Juan López Morillas, *El krausismo español*, México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 64).

<sup>55</sup> «El libre examen y nuestra literatura presente», *Solos*, p. 69.

<sup>56</sup> Prólogo de Clarín para *Ideas pedagógicas modernas*, de Adolfo Posada, 1892, o. cit.

Desde entonces, «la filosofía del siglo, la única que podía ser algo más que una momia, un ser vivo, entró en España con la influencia de las escuelas idealistas importada por el filósofo citado [Sanz del Río]»<sup>57</sup>, escribe Clarín en 1880. En 1892, Clarín repite que el resultado de la estancia de Sanz del Río en Heidelberg fue «el único renacimiento de la vida filosófica que en España ha habido en el presente siglo»<sup>58</sup>. Además, con respecto a otras corrientes que penetraron en la península en la segunda mitad del siglo XIX (el positivismo, el hegelianismo, el neokantismo), el único que «ha dado frutos dignos de consideración» fue el krausismo, dice nuestro autor en 1878<sup>59</sup>; así como en 1900, cuando proclama: «La única escuela moderna que desde hace pocos años empezó a prosperar fue la de Krause»<sup>60</sup>.

Por otro lado, en 1892, Clarín se alegra de que «los primeros vientos del *modernismo* intelectual y de independencia filosófica hubieran sido en España idealistas, de un idealismo bien noble, generoso y poético como es el krausismo». Y precisamente una de las razones que favorecieron el arraigo del krausismo fue que se trataba de una filosofía idealista<sup>61</sup>. Es una lástima que Clarín no desarrolle sus opiniones a este respecto. ¿Quiere esto decir que el *espíritu* español (el *alma* española como dicen algunos) estaba más preparada para recibir una filosofía idealista que de otro tipo? Es probable, pues en el texto de 1880 escribe: «Cuando ya por el mundo corrían con más crédito que los sistemas de los grandes filósofos idealistas de Alemania las derivaciones de la izquierda hegeliana<sup>62</sup> y el positivismo francés y el inglés, en

<sup>57</sup> Vid. nota 55.

<sup>58</sup> *Prólogo*, de *Ideas pedagógicas...*, XIV.

<sup>59</sup> *El Solfeo* 815, 23-IV-1878; *Preludios*, p. 151. En dicho artículo, precisa: «¿Qué otra filosofía ha entrado en España? ¿Las vaguedades hegelianas amparadas por algunos profesores más eruditos y artistas que filósofos? No, por cierto. Eso no merece el nombre de corriente filosófica. ¿El neo-escolasticismo medio digerido, medio traducido y tergiversado del Padre Ceferino? Tampoco eso es seria filosofía. ¿Lo serán los rapsodas de la filosofía italo-escolástica introducida por Ortí y Lara? Nada hay en ellos de original e independiente. ¿Volveremos los ojos a Pidal, aprovechado discípulo del Padre Ceferino (...)? ¡*Risum teneatis!* ¿Qué queda? Queda la *novísima* filosofía positivista catalana, y queda, por último, el pesimismo perezoso del Sr. Revilla».

<sup>60</sup> *La Nouvelle Revue Internationale*, art. cit.

<sup>61</sup> Vid. nota 58 del presente capítulo.

<sup>62</sup> Según Elías Díaz, que retoma y desarrolla en este sentido las ideas de Fernández de la Mora, la ausencia de Hegel fue perjudicial para el pensamiento y la historia española. «La ausencia de Hegel —escribe Fernández de la Mora— nos impidió incorporarnos a una de las mejores filosofías europeas y desvió las ideologías proletarias hacia el anarquismo infecundo (...). El krausismo ocupó indebidamente un espacio precioso del espíritu español». Citado por Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, o. cit. pp. 15-16. Acerca de tan interesante y compleja cuestión, vid. también pp. 11-38.

España la escuela krausista prosperaba, y con riguroso método, gran pureza de miras y parsimoniosa investigación, iba prosperando un espíritu filosófico, de cuya fecundidad en buenas obras y buenos pensamientos no pueden tener exacta idea los contemporáneos<sup>63</sup>».

Clarín parece sugerir que España estaba más predispuesta que ningún otro país para recibir y desarrollar un movimiento idealista y espiritualista como el krausismo. Es una idea tan extendida e incluso comúnmente aceptada como la que explica la difusión del krausismo en España por tratarse de una filosofía religiosa. Aunque el sistema de Krause se llamaba «Racionalismo armónico», comprende numerosos elementos irracionales, elementos místicos en el sentido religioso del término que explicarían su aceptación en una España tradicionalmente religiosa. Sin embargo, es evidente que, aunque el racionalismo armónico se funda en la religión al aspirar a la unión de la Humanidad con Dios, es muy diferente del catolicismo tradicional. La religión, para el krausista, es la relación íntima del hombre con Dios. El hombre debe mejorar su religión, progresar con ella y vivir con ésta de una manera consecuente. Esta espiritualidad viva que es el krausismo llegó a tiempo a una España profundamente religiosa que ya no encontraba en el catolicismo político y estereotipado el alimento espiritual que necesitaba. La explicación es digna de tomarse en consideración; demostraremos por qué la estimamos insuficiente. En primer lugar, no podemos dejar de pensar en esa otra corriente esencialmente espiritualista que tan brillantemente floreció en la España del siglo XVI: el erasmismo, del cual Marcel Bataillon nos dice que fue «un profundo movimiento cultural cuyas consecuencias se extienden lejos y que conmovió en España lo que tiene de más íntimo y de más universal». Además, Marcel Bataillon, en sus conclusiones, coteja los dos movimientos, aunque sin llegar a decir, pero sugiriéndolo gustoso, que la implantación del krausismo había sido preparada por la imperecedera aportación del erasmismo al patrimonio español<sup>64</sup>. ¿No hubiera sido necesario para esto que existiera un hilo conductor? Pero, ¿no mantuvieron latente, a lo largo de los siglos, cierto reflejo erasmista algunas obras literarias de Cervantes, de Fray Luis...?, podríamos objetar. Estas preguntas exigirían una reflexión más profunda que se escapa a nuestro propósito. En cualquier caso, María Dolores Gómez Molleda retoma la teoría de Marcel Bataillon en un estudio detallado del movi-

<sup>63</sup> Vid. nota 55 del presente capítulo.

<sup>64</sup> Marcel Bataillon, *Erasmus et l'espagne*, Paris, Droz, 1937, pp. 846-849.

miento krausista, estudio que titula *Los reformadores de la España contemporánea*, pero que podría haber titulado, dice: *Los últimos erasmistas españoles*<sup>65</sup>. La analogía es seductora, como lo son siempre los saltos de un siglo a otro. Sin embargo, sea cual sea la perennidad que se pueda atribuir al *espíritu*, el siglo XIX no es el siglo XVI aunque sean factibles comparaciones entre ambos, como puede ser la presencia en uno y otro siglo de cierta elite surgida de la burguesía, reciente en el siglo XVI y culturalmente hegemónica en el XIX.

Pero volvamos a Clarín. En 1892 —la fecha tiene su importancia—, nuestro autor afirma que además de los elementos idealistas que, según parece, debían atraer al *alma* española, hay en el krausismo una predominancia ética y, consecuentemente, una preocupación por los problemas de la conducta. Ahora bien, según Clarín, estas tendencias, por así llamarlas, prácticas son las que dieron al krausismo español su carácter específico, y nuestro autor ve en ello un síntoma de la escasa aptitud del español para la filosofía pura. Y es que, para Clarín, a partir de 1890, la filosofía es ante todo búsqueda metafísica y espiritual. Sin ignorar ni despreciar el difícil trabajo al que se entregó Giner con todas sus fuerzas, ese «trabajo de preparar a las generaciones nuevas liberándolas de la podredumbre actual»<sup>66</sup>, Clarín lamenta que sólo se consagre a la filosofía de una manera práctica, que no es «bastante fecunda para los fines de propaganda filosófico-literaria»<sup>67</sup>.

Dicho sea de paso y para completar la discusión anteriormente abierta sobre el *espíritu* español, hay que señalar que las dos razones que explicarían la implantación krausista (idealidad religiosa por un lado, y tendencias prácticas por el otro) presuponen dos caracteres, de alguna manera contradictorios, de este *espíritu* español. La contradicción hace poco convincente una explicación que se apoya exclusivamente en el *alma* de la nación. Por otro lado, se puede recurrir al *espíritu* español para explicar el desarrollo del krausismo, mientras que este movimiento, aunque tuvo gran repercusión, no afectó (conviene no olvidarlo), durante medio siglo, más que a una estrecha franja de intelectuales de clase media. Creemos más prudente devolverle al hecho su exacta dimensión histórica, antes que observarlo —como el

<sup>65</sup> María Dolores Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, C.S.I.C. 1966, p. 3. Obra indispensable para comprender lo que fue en profundidad el krausismo español y que completa la obra, no menos indispensable, de López Morillas.

<sup>66</sup> *Prólogo de Ideas pedagógicas...*, pp. XV-XVII.

<sup>67</sup> *La Publicidad*, 6.411, 19-VIII-1896.



mismo Clarín— a través del prisma generalizador de la teoría de Taine. Para no alargarnos demasiado, lo que nos llevaría muy lejos y nos apartaría de nuestra pretensión, ¿no bastaría con decir que ciertos hombres de la burguesía, de formación cristiana (con alma cristiana, si se quiere), buscaban en el krausismo una filosofía que, satisfaciendo la aspiración espiritual que el catolicismo rutinario y político ya no podía alimentar, pudiera, por su carácter innovador y progresista, funcionar como una ideología movilizadora y de ese modo actuar sobre la sociedad? ¿No ocurrió así? El papel político representado por los krausistas durante el período revolucionario de 1868 a 1875 en primer lugar, y luego la paciente política de desbloqueo de las elites, ¿no son luchas que revelan una ideología activista en el seno de un grupo (muy minoritario) de la burguesía?<sup>68</sup>

Para Clarín, y seguimos en 1892, el krausismo tenía otro defecto: era «una filosofía demasiado completa, sabía demasiadas cosas y con la fe consiguiente tendía a la práctica inmediata». Ahora bien, es peligroso para la misma filosofía, «dado el estado actual del pensamiento humano», por una parte pretender «tener soluciones prácticas para todos los principales problemas de la conducta», y por otra «hacer solidario de la eficacia de estas soluciones el valor ideal de las doctrinas *desinteresadas*»<sup>69</sup>. En resumen, en 1892, en una época en que concibe la filosofía (la metafísica, más bien) como una actividad pura y desinteresada, Clarín no puede aceptar que la suerte de ésta esté unida a los resultados aleatorios de sus posibles (y lejanas) aplicaciones sociales. Lo ideal (lo divino) está por encima del hombre y éste debe sentirse atraído en todo momento por él, es el único medio que existe para llegar a ser el mejor. Los krausistas trabajan pacientemente para mejorar las conductas, con el fin de que la humanidad progrese hacia lo *ideal*, hacia Dios, que, para ellos, representa su *objetivo*.

Se puede comprender mejor ahora por qué Clarín parecía reprocharle a Giner el entregarse a fondo a la formación de nuevas generaciones en detrimento de la defensa de la pura filosofía. Debe recono-

<sup>68</sup> Ésta es la opinión de Elías Díaz, que subraya el acuerdo de la filosofía krausista con la aspiración político-cultural de la burguesía liberal-progresista. Los intelectuales krausistas y los «institucionistas» surgidos en esta clase social supieron sintetizar sus aspiraciones ideológicas, políticas (deseo de libertad) y materiales (defensa del orden económico basada en la propiedad privada). Este acuerdo explica el desarrollo del krausismo en España y no solamente la concordancia de éste con el misticismo tradicional. (*La filosofía social del krausismo*, o. cit., pp. 25-38).

<sup>69</sup> Prólogo de *Ideas pedagógicas...*, p. XVI.

cerse que la divergencia doctrinal que aparece aquí es importante. Refleja en Clarín una auténtica inversión, es decir, el paso de una concepción que ve el progreso, ante todo, en la lucha contra las fuerzas alienantes exteriores que pesan sobre el hombre a otra donde prima la mejora interior del ser gracias a la búsqueda permanente de lo espiritual. A decir verdad, no nos sorprende, puesto que toda la obra clariniana antepone, a partir de 1890, esta necesidad de progreso espiritual interior para poder esperar un verdadero progreso moral y social<sup>70</sup>. Reencotramos aquí la raíz evangélica de las relaciones sociales.

¿Quiere decirse con esto que Clarín reniega de su resuelta actitud hacia la lucha liberadora? ¿Considera superado, en 1890, la dinámica progresista de los años 1875-1883, impregnada de la filosofía histórica del krausismo en su época ofensiva como veremos? No, pues Clarín no llega nunca a ser un quietista. No renuncia a la lucha contra las fuerzas que frenan el progreso, su combate permanente contra la institución católica basta para probarlo, no renuncia nunca a lo real<sup>71</sup>.

En 1892, nos encontramos alejados de la dinámica militante de 1880, en la que tan intensamente se implica Clarín. En dicha época, Clarín veía el krausismo como uno de los elementos fundamentales de renovación de la vida intelectual, como ya se ha visto, pero es preciso subrayar que no era el único. Consideraba incluso beneficioso para el propio krausismo la penetración en España de otras corrientes. «Como oposición necesaria del krausismo, que sin ella podía degenerar en dogmatismo de secta intolerable, llegaron después las corrientes de otros sistemas, tales como el monismo, el spencerismo, el darwinismo, etc., etc., y hoy tenemos ya, por fortuna, muestra de todas las escuelas, palenque propio, nacional, en que mejor o peor representadas todas las tendencias filosóficas combaten y se influyen, como es menester para que dé resultados provechosos, a la civilización la batalla incruenta de las ideas»<sup>72</sup>.

Este párrafo muestra nuevamente que Clarín, por muy influenciado que hubiera podido estar por la enseñanza de Giner, tenía, incluso en 1880, una postura primordialmente ecléctica, bastante próxima a la que José del Perojo defendía desde 1875 en la *Revista Europea* y en la *Revista Contemporánea*, aunque la campaña neo-kantiana de éste último

<sup>70</sup> Vid. *Clarín político I*, pp. 95-98 y *Clarín político II*, pp. 171-176 y pp. 184-185.

<sup>71</sup> Vid. *Clarín político I*, *Introducción*, y *Clarín político II*, pp. 171-175. En concreto, la página 155, donde se lee: «Ese movimiento de fuera a dentro, sin que se olvide nunca lo que fuera, es, creemos, la característica fundamental del período 1890-1901».

<sup>72</sup> «El libre examen...», *art. cit.*, pp. 69-70.

tuviera sobre todo como finalidad debilitar al krausismo, mientras que Clarín quería fortalecerlo<sup>73</sup>.

Y si ahora regresamos al texto de 1882, descubriremos idéntica actitud ecléctica pero con un distanciamiento mayor respecto del krausismo. Efectivamente, después de haberlo criticado, puesto que dejó entrever cierta diligencia de fondo, Clarín pone de relieve la aportación determinante de tal filosofía a la vida española. Le parece entonces que la tendencia práctica y ética del krausismo tuvo una importancia considerable, pues «ha creado en la juventud una *aspiración difusa* pero determinante» (el subrayado es nuestro). La enseñanza de los profesores krausistas ha dejado «en buena parte de la juventud estudiosa e inteligente, como un rastro profundo, el sello de una especie de unción filosófica que engendraba el ánimo constante y fuerte del bien, el instinto de propaganda, de la vida ideal, de abnegación, pura y desinteresada»<sup>74</sup>.

Es hora de retornar al momento en que Leopoldo Alas llega a Madrid en 1871 y de rastrear la huella que, desde entonces, el krausismo dejó en su pensamiento y, tal vez, también en su personalidad.

En realidad, bastantes aspectos de esta investigación están ya implícitos en todo lo precedente y nuestra finalidad será la de clarificarlos lo más posible.

\* \* \*

Durante cuatro años, de 1871 a 1875, Clarín fue alumno de los profesores krausistas: Giner, Salmerón, Canalejas, Azcárate, Camús, González Serrano, y durante este período vivió la agitación revolucionaria o al menos la efervescencia política e ideológica del momento histórico que precede a la Restauración. Esos cuatro años fueron decisivos para la formación de su pensamiento, en un momento de la vida, de los 19 a los 23 años, en el que se alcanza la «edad de la razón»; propicio para poner en tela de juicio bastantes de las costumbres experimentadas hasta entonces como leyes naturales, y donde permanece intacta la capacidad de entusiasmo.

<sup>73</sup> Para José del Perojo: «los sistemas (...) son moldes que encierran y esclavizan; con ellos pierde el pensamiento espontaneidad» (*Revista Europea*, 27-VI-1875). A propósito de Perojo, quien se había formado en Heidelberg como Sanz del Río, y que era más bien neokantiano, he aquí lo que escribe López Morillas: «A su manera de ver, lo que hacía falta para poner a España en concordancia con Europa no era lo propuesto por los krausistas a saber reemplazar una ortodoxia por otra, sino abrir el cerebro español a los cuatro vientos cardinales(...)» (Juan López Morillas, *o. cit.*, p. 104).

<sup>74</sup> *Prólogo de Ideas pedagógicas...*, p. XVII.

De hecho, si hacemos caso a lo que siete años más tarde escribiría, Clarín era consciente a su llegada a Madrid de la endeble enseñanza filosófica y científica que había recibido en la Universidad de Oviedo por parte de aquellos profesores de escasas miras y anclados en la rutina<sup>75</sup>. Como muy acertadamente escribe J. F. Botrel: al abandonar Oviedo, «Leopoldo Alas deja tras de sí una especie de vacío absoluto de la ciencia y del pensamiento». Además, «a esto se añade una crisis espiritual que parece nacer, en parte, de la dificultad que siente entonces para hallar un *modus vivendi* entre dos fes socialmente antinómicas: el catolicismo y el liberalismo»<sup>76</sup>. Y prosigue Botrel: «Insatisfacción y desconcierto parecen caracterizar el estado de ánimo del joven estudiante, que se halla, por decirlo así, echado en los brazos de los profesores krausistas por los que fueron incapaces de dar una solución a sus problemas».

«En este oasis que es entonces la Universidad Central, en el casi total desierto de la Universidad española, Leopoldo Alas va a conocer una especie de revelación y revolución, junto a esos monstruos oficialmente nefandos y excomulgados, halla de repente lo que confusamente buscaba: la luz, el eco, la solución; a la duda sucede la certidumbre, y es un hombre nuevo el que muy pronto pasará a la acción»<sup>77</sup>. No hay nada que añadir a estas líneas tan pertinentes.

No se conoce directamente este período de la vida de Alas, pero él mismo explicará, algunos años más tarde, en una serie de artículos de *El Solfeo*, en los que más adelante repararemos, cómo se operó el examen sistemático y se activó la duda de las ideas recibidas. Es cierto que su conciencia política, histórica, social y también y sobre todo religiosa y filosófica se forma en el transcurso de esos cuatro años, principalmente en la Universidad, pero también en la calle, al contacto de la vida madrileña. De tal modo que cuando Alas-Clarín irrumpe —ésta es la palabra— en las columnas de *El Solfeo*, su factura ideológica se halla muy bien perfilada.

El fervoroso militante demócrata que tan bien conocemos<sup>78</sup> está por entonces volcado en cuerpo y alma en un ideal primordialmente político, social y cultural cuya divisa genérica es la conquista del libre examen y cuya realización pasa por una lucha sin tregua contra la reacción, el oscurantismo y, en una palabra, contra la institución católica.

<sup>75</sup> *La Unión*, 31, 1-VIII-1878.

<sup>76</sup> *Preludios*, p. XXXIX.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. XL.

<sup>78</sup> Vid. *Clarín político* 1, pp. 30-64.

Este ideal de ofensiva, hasta, por lo menos, los años 1881-1882, se alimenta esencialmente de la filosofía krausista.

En el terreno político y social hemos ya caracterizado la ideología de Clarín en la *Introducción de Clarín político I*, señalando, aunque sin ejecutar un análisis sistemático, lo que le debía al krausismo. Ahora trataremos de observar el tema desde este ángulo, sin retomar, no obstante, el camino seguido por el pensamiento de Alas. Ahora bien, si nos quedamos en el estudio de los grandes principios, podemos constatar que éstos: búsqueda de la armonía social y nacional, lucha por la libertad y la justicia (el derecho), deseo de contribuir a la «redención» jurídica e intelectual del pueblo... son intangibles, a pesar de que con los años el ardor por defenderlos disminuya, y aunque los medios para realizarlos no sean precisamente los mismos en 1878 y en 1900.

Ahora bien, estos grandes principios son los que estructuran la filosofía social del krausismo. No es posible examinar aquí, de una forma exhaustiva, esta filosofía, a la que han dedicado sus esfuerzos otros investigadores, como son los casos de M<sup>a</sup> Dolores Gómez Molleda y sobre todo Elías Díaz. A menudo, estos trabajos son los que nos proporcionan los elementos de referencia, tanto para el estudio de la ideología social de Clarín como para la vertiente religiosa en la que muy pronto nos adentraremos.

El krausismo propone una transformación progresiva de los organismos humanos para la educación y la instrucción del pueblo. Los objetivos del orden social preconizado son, de hecho, los tres elementos de base del liberalismo progresista: 1) la libertad religiosa, política, intelectual, económica; 2) la igualdad de todos ante la ley; y 3) la defensa de la propiedad privada. Se trata, pues, ante todo, de un reformismo social que tiende a una más justa distribución de las riquezas y, en consecuencia, a una mejora de la situación social. A esta reforma se llegará no por una modificación de las estructuras y de los medios de producción, sino por una reforma ética del hombre. En resumen, el krausismo pretende corregir por la moral el liberalismo salvaje del *laissez-faire, laissez-passer*. Para él, las injusticias sociales proceden básicamente de factores morales: egoísmo, codicia, ausencia de amor por el prójimo. El único defecto de la sociedad es carecer de conciencia ética, y sólo puede dársela el desarrollo de la educación moral y del sentido cívico. El sistema social krausista se propone la disolución en la moral de los conflictos reales, es decir, de la lucha de clases. La ética krausista hace inflexión en la necesaria armonía entre los intereses particulares y los generales, a los cuales se

acercará por la puesta en práctica consciente de los valores de libertad, tolerancia, probidad.

Resumiendo, en el plano económico, los dos grandes principios de la teoría son: la defensa de la propiedad privada y el libre cambio. Pero hay que insistir en que, para Giner o Azcárate, la libertad del propietario sólo la limitarían su razón y su conciencia moral: «Cuanta más riqueza, mayores obligaciones». La riqueza, en efecto, está considerada como un auténtico bien social, que beneficia no sólo a su poseedor, sino a todos. No es el Estado quien debe velar por la justicia social, pues la intervención autoritaria de éste es un atentado contra la libertad. Para los krausistas, toda acción del Estado en el orden económico-social es signo de socialismo, sistema que combaten, pues intenta suprimir la libertad individual.

En definitiva, la sociedad es un organismo en el cual cada parte debe tener su autonomía, su libertad pero sin perder nunca el sentido de unidad. Así pues, la organización social no debe ser el socialismo que suprime la libertad individual ni el individualismo feroz que ignora toda finalidad superior. Sólo en la ética se concentra el sentido de la finalidad común.

Este breve resumen muestra el carácter reformista de una ideología social que no cuestiona las estructuras existentes, sino que, por el contrario, tiende a asegurar el predominio de la burguesía como clase.

Retomemos ahora nuestro estudio del pensamiento filosófico-social de Leopoldo Alas, contenido en *Clarín político I*, a partir de los grandes presupuestos de la ideología krausista: papel del Estado, derecho de propiedad, armonía de clase, organicismo social y nacional.

Se impone una anotación previa: durante el período de dinamismo ofensivo (1875-1883), estudiado bajo el título: *El periodista militante*, en la Introducción de *Clarín político I*<sup>79</sup>, la postura de Clarín queda claramente explicitada en sus artículos y, así pues, fácilmente perceptible; después, se hace más difusa y no recuperará su vigor más que con ocasión de conflictos agudos, como serán, después de 1890, la cuestión de los regionalismos, la agitación de las «clases» llamadas «neutras», los problemas planteados por las organizaciones obreras<sup>80</sup>.

En los nueve artículos en los que da cuenta en 1878 de la conferencia de Gumersindo de Azcárate acerca de la cuestión social, Clarín afirma contundentemente su independencia de espíritu, pero hay que

<sup>79</sup> Vid. *Clarín político I*, pp. 30-64.

<sup>80</sup> Vid. *Clarín político I*, pp. 69-107.

reconocer que en el fondo sintoniza plenamente con las ideas desarrolladas por el conferenciante<sup>61</sup>.

Frente a la cuestión social, su postura es también intermedia entre el individualismo dogmático de los economistas de la escuela de Manchester y las doctrinas socialistas. A las primeras, les objeta que resulta impensable establecer una armonía universal sobre las universales discordancias del egoísmo. Los economistas, en realidad, *laissez faire et laissez passer* todas las miserias, todas las injusticias<sup>62</sup>. Con idéntica pujanza, combate a las escuelas socialistas que piensan que la mejora social y la solución de las dificultades de lo que en la época se llama *el cuarto estado* pueden obtenerse sólo por la acción de la ley y del Estado. Para Clarín, como para Azcárate, la solución reside en la ética. Hay que crear y desarrollar una moral social en la estructura misma de la sociedad liberal. El problema debe plantearse en la «conciencia jurídica» de cada individuo, ya sea éste productor, capitalista consumidor, obrero o jornalero. El que no se abre a lo que es moralmente bueno, falta a la ley, lo mismo que el que roba: «En la esencia son la misma cosa estas dos acciones que parecen tan distintas; en el fondo de una y otra es la injusticia»<sup>63</sup>. Es una lástima, dicho sea de paso, que tales buenas intenciones no encuentren eco más que en su ingenuidad...

Clarín rechaza, pues, él también, toda acción directa del Estado y ni siquiera acepta las propuestas del «socialismo de la cátedra» (el *katheder-socialismus*)<sup>64</sup> que, aunque acordando así mismo un papel destacado a la moral, considera que ciertas limitaciones a los abusos del derecho de propiedad son necesarias, aunque sólo fuera en nombre de la ética. Clarín está de acuerdo con Buylla, quien defiende la tesis krausista en 1879 en su discurso de apertura de la Universidad de Oviedo<sup>65</sup>. Para nuestro autor, el *katheder-socialismus* plantea el problema de la ética de una forma más satisfactoria que la que inspiró el armonismo de Bastiat, pero no ha acertado en la concerniente a la relación entre moral y economía, porque «por favorecer el aspecto ético quita su sustantividad a lo económico que no necesita para ser conforme al bien, ni limitaciones».

Por lo que se refiere a la propiedad y al derecho de propiedad, existe igualmente coincidencia entre Clarín y Azcárate. «La propiedad y el derecho de propiedad en sí, no pueden ser racionalmente puestas

<sup>61</sup> Vid. textos y notas en *Clarín político I*, pp. 309-312.

<sup>62</sup> *El Solfeo*, 888, 19-VII-1878; vid. *Clarín político I*, nota 2, pp. 322-324.

<sup>63</sup> *La Unión*, 26, 25-VIII-1878; vid. *Clarín político I*, nota 2, p. 324.

<sup>64</sup> Vid. *Clarín político I*, pp. 325-328 y notas.

<sup>65</sup> *La Unión*, 322, 16-X-1879; vid. *Clarín político I*, nota 2, pp. 322-324.

en cuestión»<sup>86</sup>. Tal principio no tiene nada de original, pues debe lograr la unanimidad, no sólo de la clase política desde los liberales hasta los ultraconservadores, sino de toda la clase media y de la burguesía. Las restricciones que los krausistas y Clarín pretenden introducir son más teóricas —e incluso más retóricas— que reales. En efecto, Clarín se rebela únicamente contra lo que él llama la metafísica de la propiedad, es decir, contra la concepción del derecho de propiedad individual considerada como institución eterna e intocable, porque una concepción semejante hace imposible toda reforma y provoca las protestas revolucionarias. Pero tal restricción no significa gran cosa en la medida en que no desemboca ni siquiera en la determinación de aceptar una limitación del derecho de propiedad en ciertos casos; por ejemplo, cuando los abusos o la incuria de los propietarios causa perjuicios al interés general. Es lo que demandan los socialistas de la cátedra, pero Clarín, fiel a la concepción krausista, no llega tan lejos<sup>87</sup>.

Sabemos que al tomar contacto, en 1882, con la lamentable realidad socio-económica del campo andaluz, la postura de Clarín se matiza un poco pero sin llegar a pedir la intervención de la ley y del Estado. «Esa propiedad de dominio absoluto, ese señorío a la romana que hoy consagran las leyes, y que los individualistas exagerados llevan a las regiones de lo abstracto, al pronto necesitaría ciertos límites en el uso de ella si llegase a peligrar la existencia de todos, por culpa de los que tienen el dominio de la tierra». ¿Quién puede imponer tales limitaciones? No el Estado, sino la sociedad; es «un derecho de la sociedad» actuar contra el abuso<sup>88</sup>. Sin duda, la sociedad, o más bien todos los órganos que la integran, deben hallar el remedio (¿moral?) que regule el funcionamiento defectuoso de la parte moralmente enferma. Todo esto es muy vago y de una eficacia más bien dudosa...

Esta postura contra la intervención del Estado en los asuntos económicos y sociales es la del liberalismo en general, y la aportación krausista en este terreno se limita a la introducción de la ética individual y colectiva para corregir las injusticias. Esta postura la mantendrá

---

\* *La Unión*, 5, 1-VIII-1878; vid. *Clarín político I*, p. 328.

† Según Emile de Laveleye: «Los nuevos economistas (es decir, los socialistas de la cátedra) pretenden, al contrario, que este derecho ha revestido formas muy diferentes con relación a los modelos de producción de cada época; que nunca puede considerarse como absoluto porque no existe más que en el interés general y que, consecuentemente, se le puede imponer las limitaciones o las formas que exige el progreso de la civilización que es su razón de ser» (Emile de Laveleye, *Le socialisme contemporain*, París, 1885, p. 319). Vid. *Clarín político I*, nota 2, pp. 332.

\* *El Día*, 1.142, 20-VII-1883; vid. *Clarín político I*, pp. 351-353.



nuestro autor a lo largo de toda su vida, incluso durante el período que va de 1884 a 1900, en el que hace de portavoz político (no filosófico) de Castelar. En 1899, poco antes de la muerte del tribuno, Clarín declara que Castelar (luego, él también) reprueba en el terreno social «una solución impuesta, autoritaria, política, de *Estado*, de problemas muy complejos, que el gobierno socialista puede complicar, no resolver de acuerdo con la justicia y con la libertad de todos»<sup>89</sup>.

Para Clarín, de 1875 a 1901, como para los krausistas, la armonía social debe encontrarse a través de la ética y gracias a la educación moral de todos, tanto de los ricos como de los pobres. Hemos mencionado ya varias veces este problema; lo recordamos sólo para situarlo, como es debido, en la perspectiva del influjo krausista<sup>90</sup>.

Sin embargo, al menos durante el «período militante», es decir, hasta 1883, y quizás incluso hasta la arrebatadora entrada en la escena política de las organizaciones obreras, en torno al año 1890, la postura de Clarín sobre la cuestión social difiere de la de Giner y Azcárate por su dinamismo reformista, o mejor dicho, por su voluntarismo.

Para Giner, por ejemplo, la armonía social no sería el resultado o la síntesis de una lucha, sino, como hace notar Elías Díaz, una especie de a priori ontológico. «El derecho, escribe Giner, para nada necesita ni supone lucha ni discordia como condición de su realización en la vida»<sup>91</sup>. Clarín, por el contrario, insiste mucho en la necesidad de la lucha por la justicia, por el Derecho. Para él, como para los krausistas, el gran principio ético-social es el formulado por Spencer: «Ningún individuo, *ninguna clase* puede ejercer mayor autoridad que las otras, sin violar la ley». Ahora bien, él considera, lo que no hacen explícitamente los krausistas, que el pueblo trabajador se encuentra desfavorecido y sin el mismo nivel jurídico que las demás clases. El pueblo no debe aspirar a dominar a su vez a las demás clases, y los demagogos que predicán la dominación exclusiva del proletariado trabajan contra la esencial aspiración de la democracia, que debe ser la armonía. Pero hoy, dice Clarín en 1878, el pueblo todavía no goza de la plenitud de sus derechos y «el deber del partido democrático es luchar por la emancipación real y eficaz del pueblo»<sup>92</sup>. Hemos mostrado lo que de paternalista tenía semejante actitud<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> *La Publicidad*, 7.320, 23-II-1899; vid. *Clarín político I*, p. 184.

<sup>90</sup> Vid. *Clarín político I*, *Introducción* y sobre todo la extensa nota 2, pp. 402-404, dedicada a la Extensión Universitaria. Vid. también *Clarín político II*, pp. 95-104.

<sup>91</sup> Elías Díaz, *o. cit.*, p. 152.

<sup>92</sup> *La Unión*, 45, 16-IX-1878; *Preludios*, pp. 172-179. Vid. *Clarín político I*, pp. 44-48 y pp. 333-339.

<sup>93</sup> *Ibíd.*

Se trata de ayudar al pueblo para que llegue a tomar las riendas de la defensa de sus derechos. Más generalmente, Clarín considera que no habrá verdaderas reformas hasta que los ciudadanos, sea cual sea su clase, no actúen y luchen, con plena conciencia, por su consecución<sup>94</sup>.

La expresión más sólida y coherente de este voluntarismo aparece en el *Prólogo* de la traducción española de *La lucha por el derecho*, de Ihering, del cual ya hemos hablado en otras ocasiones. Se encuentran en este texto de 1881 los elementos fundamentales de la armonía organicista krausista en lo que concierne a los problemas del centralismo y de los regionalismos. Se puede apreciar igualmente una visión de la historia bastante próxima a la de Giner: la historia es una lucha por la justicia (el derecho), pero en su conjunto el *Prólogo* hace más hincapié en la necesidad del combate de lo que lo hicieron nunca Krause o sus discípulos. La historia es una lucha dialéctica entre la justicia y la injusticia, dialéctica moral, ciertamente, pero que sólo es idealista por voluntad del autor, pues, efectivamente, el esquema histórico que da Clarín y los ejemplos que pone se hallan muy próximos al materialismo histórico<sup>95</sup>. Estamos más cerca de Hegel que de Krause. Además, y es muy importante para marcar la diferencia con «la serenidad» de la posición intelectual krausista<sup>96</sup>, el texto es una llamada a la movilización de las conciencias para la conquista de la justicia. Se puede decir incluso que ese voluntarismo es la característica primordial del *Prólogo*. Clarín insiste constantemente en la necesidad de despertar la conciencia del pueblo para que tome parte activa en la lucha por el derecho. Veamos una cita de entre otras muchas posibles: «Mientras los pueblos por condición de su naturaleza y de propio esfuerzo no estén apoderados de esa conciencia del derecho, según se exige para su eficacia, casi nada se podrá conseguir en el progreso de la justicia: habrá entretanto generosas aspiraciones, lucha

---

<sup>94</sup> En 1883, a propósito de la crisis en Andalucía, escribe: «Si los pueblos interesados más directamente en estas graves cuestiones no han de hacer más que dejarse guiar por superior iniciativa; si las clases a quienes las crisis inmediatamente daña no han de tener voz ni voto ni acción directa, entonces las reformas, sean las que fuesen, corren el riesgo de no ser eficaces; y sobre todo, poco duraderas; remedio que a un pueblo le venga sin que él tenga conciencia de él, sin que su propia virtud y fuerza deba, si no el descubrirlo, el aplicarlo, será un paliativo a lo sumo, no definitiva mejora». (*El Día*, 1.062, 29-IV-1883; vid. *Clarín político I*, p. 270).

<sup>95</sup> Vid. *Clarín político I*, nota 1, pp. 171-172, y sobre todo nota 4, pp. 338-339, donde se muestra que la concepción de la historia que aparece en el párrafo citado no disiente mayormente de la del materialismo histórico.

<sup>96</sup> Para Giner, el Derecho no procede de la voluntad, sino de la inteligencia. El Derecho condiciona la voluntad. Vid. Elías Díaz, *o. cit.*, p. 93.

de parcial eficacia, algún adelanto en la doctrina, pero esto sólo»<sup>97</sup>. Digamos que con respecto al liberalismo orgánico krausista la postura de Clarín en los años 80 es más democrática<sup>98</sup>. No es necesario decir que con los años el voluntarismo dinámico se atenúa considerablemente. Sin embargo, aunque alrededor de 1890 Clarín toma conciencia, amargamente, de que la historia la hacen los otros con una fuerza y unos medios que no responden a sus ideales, y aunque se siente cada vez más atraído, ayudado por la edad, hacia una búsqueda espiritual, este ideal social de armonía será siempre el suyo. Clarín reencontra su fortaleza, esta vez de índole defensiva, cuando lo que él llama el egoísmo de una clase, de una institución o de una región le parece que pone en peligro la unidad del cuerpo social o la unidad de la nación.

Esto es lo que ocurrió en 1898-99 ante la agitación de las mal llamadas «clases neutras», que «toman el país por un almacén» y que creen que «sus intereses son los mismos de la nación». Sobre esta cuestión, no podemos más que remitir al lector a nuestro estudio de *Clarín político I*<sup>99</sup>.

En nombre de la armonía y de la unidad nacionales, condena el exceso tanto de centralismo como de regionalismo. En 1881, recalca el difícil y necesario equilibrio entre el individuo, la comunidad y la Nación, y escribe al respecto: «Todo desequilibrio en esta materia es absorbente o disolvente; si a la autonomía individual se sacrifican las demás hay anarquía; si predomina la municipal, la Nación se disuelve y el individuo (...) es tiranizado por un tirano *local* como pudiera serlo por un emperador del Sacro Imperio o de todas las Rusias; si la autonomía nacional es la que ante todo se procura con menoscabo de los círculos interiores, hay absorción, hay centralismo»<sup>100</sup>. De 1896 a 1899, evalúa las reivindicaciones regionalistas catalanas como peligrosas para el equilibrio nacional, reconociendo que el centralismo riguroso es la causa de esos deseos de independencia que se manifiestan en las regiones a nivel industrial o literario. El Estado debe ser la *esencia* de la vida política. «La región, la provincia, el municipio que creen abstractamente que el *Estado* vive fuera de ellos, que está en *Madrid*, que es algo extraño, tal vez enemigo, con quien se pacta taxativamente,

<sup>97</sup> Prólogo de *La lucha por el derecho*, o. cit., p. XVI; *Clarín político I*, nota 2, p. 157.

<sup>98</sup> Según Elías Díaz, hay en Giner y en Azcárate cierto temor ante los mecanismos económicos (u otros) capaces de producir una sociedad más igualitaria.

<sup>99</sup> Vid. *Clarín político I*, pp. 79-85.

<sup>100</sup> Prólogo de *La lucha por el derecho*, o. cit., p. LVIII-LIX; vid. *Clarín político I*, nota 2, p. 260.

para obligar respecto de él en un tanto o cuanto determinado, y nada más, desconocen la esencia de la vida política, así nacional como regional, provincial y municipal (...). No son más que egoísmos disimulados y miopías inconscientes todos esos pruritos de *achicar* el patriotismo, de reducir la unidad de fuerza social»<sup>101</sup>. Para Clarín, las relaciones orgánicas de la vida nacional no pueden reducirse a relaciones comerciales. «El Estado y la sociedad —escribíamos en *Clarín político I*<sup>102</sup>— son un conjunto orgánico en el que las partes están jerárquicamente vinculadas al todo pero no según puro engranaje mecánico, como piensan ciertos positivistas, sino que existe un principio espiritual 'esencia de la vida política' que relaciona y une la esencia de las partes con el todo y la esencia del todo con las partes. La Nación es esta misma esencia, o sea, según la concepción de Renan, la Nación es el alma común». Hemos justificado la referencia a Renan, pero conviene añadir que tal concepción es también la propia de la ética nacional krausista. Recordemos, además, que, para Clarín, no puede comprenderse «lo orgánico sin gran poder de intuición», lo que denota el carácter irracional e idealista de esta concepción<sup>103</sup>.

En resumen, se advierte que tal organicismo armónico, de origen krausista, es el fundamento de la idea nacional y social permanente en Leopoldo Alas. A partir de este ideal se juzgan todos los problemas que se suscitan en la sociedad, y de él se desprende la ética que debería reactivar los diversos organismos del corpus social: tanto las provincias como las instituciones. Por ejemplo, el ejército, la Iglesia, la administración, la enseñanza... no deben aspirar a ser estados independientes, dado que si no, «no hay estado posible». Y sabemos que, en las clases sociales, sucede otro tanto: cada una debe desempeñar su función en relación con los intereses superiores, así pues, ninguna debe intentar la dominación de las restantes<sup>104</sup>.

Hemos querido insistir sobre este aspecto del pensamiento de Alas, aunque haya sido estudiado en otros sitios, para demostrar que la filosofía social de nuestro autor permanece siempre fiel al ideal krausista. Este ideal se mantiene siempre interiorizado hasta el punto de confor-

<sup>101</sup> *La Publicidad*, 7.602, 4-XII-1899; vid. *Clarín político I*, pp. 289-290.

<sup>102</sup> Vid. *Clarín político I*, p. 72.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

<sup>104</sup> *Ibid.* Vid. también en la misma obra, pp. 179-181 y, particularmente, el párrafo (puesto de relieve en el cap. III, p. 143): «...Se concibe una vida política federal de autarquía y autonomías que armónicamente, y sin perjuicio de la unidad superior de la vida nacional, coexisten con toda independencia; pero no cabe que los órganos particulares de un organismo pretendan ser organismos independientes».

mar un rasgo importante de su personalidad, es Clarín. Hemos insistido también sobre este aspecto abierto al exterior de Leopoldo Alas para demostrar, si fuera menester, que por muy atraído que se sintiera, a partir de 1890, por los problemas espirituales, nunca olvida el mundo político, social y cultural en el que vive. ¿No representa esto una huella profunda de la ética krausista?

Hay otro aspecto que habría también que analizar, pues está en relación directa con la filosofía krausista: el del Derecho. No olvidemos que Clarín fue profesor de Economía Política durante un año en la Universidad de Zaragoza, luego profesor de Derecho Romano hasta 1888 en la Universidad de Oviedo, y más tarde de Derecho Natural. Pero, aparte de su tesis doctoral, defendida en 1878<sup>105</sup> y el *Programa de Elementos de Economía Política y Estadística*, escrito en 1877 con vistas a las «oposiciones» a la cátedra de Salamanca<sup>106</sup>, sus publicaciones científicas son prácticamente inexistentes. Hay que lamentarlo, pues resulta difícil hacerse una idea de lo que fue su magisterio. Es tanto más lamentable por cuanto declara, en 1896, a Prats de la Riba que «hasta ahora sólo pueden juzgar mis discípulos de la Universidad» de «mi filosofía»<sup>107</sup>. En los últimos años, se publicaron algunos extractos de los apuntes de clase tomados por uno de sus alumnos de la Universidad ovetense. Dichos fragmentos, extraordinariamente transcritos (se creería escuchar la voz del maestro), no permiten hacerse una idea completa de la doctrina impartida por Clarín, y no es en la impresión de eclecticismo que ofrecen por donde se puede intentar un análisis. No queda más remedio que aguardar a la publicación íntegra de tales apuntes con la esperanza de que su compilador tenga a bien indicar el año de dichas lecciones<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> Leopoldo Alas, *El derecho y la moralidad*, publicado en principio en varias entregas en la *Revista Europea*, segundo semestre de 1878. Ese mismo año se edita como libro la tesis (Madrid, Editorial de Medina). Este trabajo está dedicado a Francisco Giner: «Me preguntaba Vd. si no debía mayores servicios a algún otro profesor para dedicarle este trabajo. Mucho debo a muchos pero a sus escrúpulos contesto aprovechándome de la licencia que me otorga de honrar con su nombre estas páginas. Su siempre amigo y reconocido discípulo.»

Se necesitaba valor, en esta etapa de reacción universitaria, para dedicarle una tesis doctoral a Francisco Giner, destituido entonces de su cátedra por Orovio.

<sup>106</sup> Leopoldo Alas, *Programa de Elementos de Economía Política y Estadística*, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1882.

<sup>107</sup> *La Publicidad*, 6.238, 7-III-1896; vid. *Clarín político I*, pp. 275-276.

<sup>108</sup> «Apuntes de Derecho Natural de Leopoldo Alas, tomados de las explicaciones de clase por el alumno José Acebal González. Selección e Introducción de Jaime Alberti», en *Los Cuadernos del Norte*, n° especial *Leopoldo Alas, rev. cit.*, pp. 43-49. Estos apuntes revelan que Clarín efectúa la misma distinción que Giner entre el derecho natural, obje-

No hay duda, no obstante, de que el curso de Derecho de Leopoldo Alas debía inspirarse en la filosofía jurídica que, como es bien sabido, ocupa un lugar nuclear en el sistema de Krause. En una carta a Menéndez Pelayo, en 1888, nuestro autor realiza el siguiente juicio sobre Krause, juicio que no debió de ser del gusto de su comunicante: «Del Krause del que yo me atrevo a responder es del Krause filósofo de derecho, y en este punto creo que se equivocan ustedes al negarle toda influencia actual. Esta influencia, pero grandísima, existe, confirmada por este mismo Ihering(...). Schöfel también da grandísimo valor a Krause». Y añade Clarín: «En cuanto a mí; creo firmemente que si hay, como no dudo, Dios y orden divino, etc., etc., el Derecho es lo que dice Krause»<sup>109</sup>. Es decir, que para Clarín, como para Krause, «el derecho —señala Rivacoba— no es, pues, para Krause, otra cosa que la organización de la vida interna de Dios, de las relaciones entre los diferentes entes limitados y finitos que integran el gran organismo de la vida esencial y unitaria de todos los seres de Dios»<sup>110</sup>. Es ciertamente lícito afirmar, en virtud de la concepción general del hombre y del mundo de nuestro autor, que para éste el derecho es un sistema de relaciones teológicas cuya finalidad o inspiración no puede ser más que espiritual, si no divina. Dios nunca es, en efecto, puesto en duda por Clarín; es el bien absoluto hacia el que tiende el hombre (o debería tender) durante toda su vida, luego la ética y el derecho, íntimamente ligados, sólo tienen valor si se sienten como exigencias interiores.

La concepción de Clarín está, pues, necesariamente muy cercana a la de Krause<sup>111</sup>, incluso cuando el Dios de nuestro autor no sea exactamente el mismo que el del filósofo alemán.

En el terreno religioso, la influencia de los profesores krausistas y particularmente de Canalejas, Salmerón y Giner fue determinante. En la Universidad Central, de 1871 a 1875, descubrió Clarín lo que era una religiosidad verdadera, comprensiva, profunda y duradera.

---

to de la filosofía del Derecho, y el derecho positivo, objeto de la historia del Derecho. De Krause se dice: «...Krause no está a la altura de Kant, ni de Hegel, ni de Fichte, ni de Schelling; pero en esta materia de la filosofía del Derecho, su doctrina ha hecho mucha fortuna y es muy considerada aún por autores que no la siguen; y en estos días, en Alemania particularmente, hay una gran restauración en este sentido, con la cual están coincidiendo muchos escritores.

»Para Krause es el Derecho un elemento puramente interno(...)». (p. 46).

Es una pena que Jaime Alberti haya omitido ofrecer la fecha del curso académico en cuestión.

<sup>109</sup> *Epistolario*, 1943, o. cit., pp. 45-46. Carta a Menéndez Pelayo del 12-III-1888.

<sup>110</sup> Definición de: Manuel de Rivacoba, *Krausismo y derecho*, Santa Fe (Argentina), Castelví, 1963. Citado por Elías Díaz, o. cit., p. 73.

<sup>111</sup> Vid. nota 108 de este mismo capítulo.

En las cuatro *Cartas de un estudiante* publicadas en *La Unión* de julio a octubre de 1878, expresa lo que era su catolicismo antes de su llegada a Madrid y cómo su religión se transforma al contacto con una enseñanza que hablaba a la razón y al contacto con profesores cuya integridad intelectual y moral provocaba admiración.

En Oviedo, la revolución de 1868 había hecho brotar en él un ardiente deseo de libertad, de forma que con 16 años se había declarado partidario de la República y de la libertad absoluta de culto. Sin embargo, Clarín se sentía católico, pues «en punto a religión —escribe— seguía aferrado en las creencias de mis mayores, aunque fuese cada pensamiento mío una herejía: pero el nombre, la cáscara no había cambiado»<sup>112</sup>. Además, cuando supo que debía proseguir sus estudios en Madrid, algunas buenas almas se esforzaron en ponerle en guardia contra esos «empecinados filósofos por vocación, impíos y blasfemos de profesión» que reinaban en la Central. El obispo de Oviedo, Sanz y Forés, al cual recordará con simpatía cuando escriba *La Regenta*, y también después de 1890, le había dado, en el secreto del confesional, «algunas noticias bibliográficas, mediante las que pensaba (...) darme el mejor antídoto contra el veneno del libre pensamiento»<sup>113</sup>. Pero ni Augusto Nicolás ni Balmes llegarán a convencerle realmente. Por el contrario, las conferencias contra el krausismo de Ortí y Lara le impresionaron vivamente. «Sobre mal intencionados, pensaba yo después de leer las catilinarias de Ortí y Lara, estos krausistas son locos de atar»<sup>114</sup>. De tal modo que la víspera de su partida era, filosóficamente, «más católico que el Papa» y estaba «decidido a ser de por vida tan ortodoxo como su abuela»<sup>115</sup>. Con todo, más allá de la filosofía y de las resoluciones, en la práctica, «en punto a curas y a sacristanes, no era posible cerrar los ojos a la evidencia». Ser católico y liberal le costaba muchos esfuerzos y le había llevado a construir un frágil aparato de armonía cuya solidez no se había aún arriesgado a probar, pues con toda probabilidad no hubiera resistido, como en el caso de Don Quijote, los «golpes tremendos» de una crítica imparcial<sup>116</sup>.

Según lo que nos dice Clarín siete u ocho años más tarde, el equilibrio entre la fe de sus antepasados («la religión de la madre», de la cual habla Pérez Gutiérrez), presente en él como una costumbre, y la

<sup>112</sup> *La Unión*, 32, 1-IX-1878; *Preludios*, p. 170.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *La Unión*, 31, 1-IX-1878; *Preludios*, p. 170.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 170.

orientación liberal y crítica se reconoce bastante precario cuando el joven estudiante recalca en Madrid.

Por eso, desde el primer año, en 1871-72, los ataques a la retórica tradicional que salpican el curso de literatura de Canalejas comienzan a socavar el edificio de «la indigesta casuística de las figuras retóricas», que eran el símbolo de otras figuras y otras imágenes en el orden filosófico y religioso. Estas figuras y sus imágenes idólatras comenzarían a derrumbarse un año después en la clase de metafísica de Salmerón, donde «se aprende —dice Clarín— a ser religioso»<sup>117</sup>. En 1878, Clarín piensa que algunas ideas metafísicas no bastan para fundar una religión personal, sino que afirma, convencido, que es mediante la metafísica como se va hacia la religión racional. El pasaje en el que Clarín evoca el paso de la religión emotiva e inestable que fue la suya antes de 1872 a una creencia racional merece, pese a su largura, citarse sin interrupciones, pues permite comprender la que, posteriormente, será su religión.

«De mí te puedo decir —escribe a Tomás Tuero en la cuarta *Carta de un estudiante*— que mientras creía en Dios, porque sí, porque algo inefable me giraba en el corazón, fui religioso, sincero... pero intermitentemente. Llegaban esas horas de sequedad, de que habla un santo místico en que ni la oración ni la fe bastan para hacer brotar el agua de la peña; cualquier alteración nerviosa precipitaba mi cerebro en esos círculos de la fiebre que tan bien describe Pérez Galdós, y si escogía por materia de este vértigo la idea de Dios, el tormento era horrible, ¿hay Dios?, ¿no hay Dios?, esto me preguntaba, y como el corazón en tales tormentos nada decía, y como las pruebas de *la existencia de Dios*, son lugares comunes, tópicos, de la lógica que se combaten y se encierran en un intelectualismo infecundo, no había medio de salir de aquella pena, árida y estéril, porque era un movimiento mórbido del cerebro, no una reflexión sistemática y concienzuda. Pues bien, ahora nunca se me ocurre, por muy nervioso que esté, dudar de Dios»<sup>118</sup>.

Se aprecia que los profesores krausistas no vertieron, contrariamente a lo que se ha dicho, el escepticismo en su espíritu; al contrario, favorecieron el nacimiento de la certeza de una fe fundada en la razón. Clarín siempre les quedará agradecido a estos hombres por haberle enseñado lo que era la verdadera religiosidad; hombres, principalmente Salmerón y Giner, que eran asimismo profundamente reli-

<sup>117</sup> *La Unión*, 47, 19-IX-1878; *Preludios*, p. 182.

<sup>118</sup> *Ibíd.*



giosos: «Se trata —escribe en 1876— de dos almas nobles e ilustradas por la reflexión que quieren conservar el tesoro de la fe sin menoscabo del libre examen y de las conquistas de la filosofía»<sup>119</sup>. Mejor aún, Giner «aspira a hermanar no ya el cristianismo en general, sino el catolicismo con la ciencia moderna», síntesis que él, Clarín, no cree factible en esa época<sup>120</sup>.

En ningún momento estamos ante una conversión al dios krausista, Clarín sóloamente dice que ha encontrado una religiosidad auténtica, la cual no puede ser definida positivamente, aunque, al menos, sabe lo que no puede ser: no es el catolicismo dogmático y estereotipado. Pero se trata de una religiosidad fecunda, porque integra los valores fundamentales de la ciencia y del libre examen, concilia fe y progreso y supone apertura y tolerancia. Precisamente, este espíritu de tolerancia que lo alienta durante toda su vida se lo debe a Salmerón y Giner. En 1888, les expresa toda su gratitud por haberle enseñado «a respetar las convicciones», «siempre recuerdo con agradecimiento y dulzura(...) la suavidad con que D. Nicolás Salmerón tocaba a nuestras conciencias de adolescentes cristianos en su cátedra; suavidad, delicadeza, sólo superadas por el tacto exquisito y espíritu evangélico de D. Francisco Giner, mi constante maestro»<sup>121</sup>.

De esta época, 1871-1875, data su lucha constante y permanente contra el poderoso catolicismo, políticamente hablando. Esta lucha se libra en nombre de la autenticidad y, al menos a partir de 1890, en nombre del verdadero catolicismo, y debe subrayarse que, a partir de esta fecha, Clarín parece reencontrar la idea krausista según la cual el cristianismo y el catolicismo son sólo una etapa de la evolución religiosa de la humanidad, cuando escribe que el Dios de los católicos debe ser considerado como «un esfuerzo vigoroso del espíritu humano, del espíritu humano trabajando siglos y siglos en las razas más nobles del mundo; una idea que progresa a través de símbolos y confesiones teológicas y morales»<sup>122</sup>.

\* \* \*

Comprobamos que la influencia krausista en Alas resulta considerable. Esta influencia es indudable en lo que concierne a ciertos aspectos de la filosofía social que Clarín comparte con la práctica totalidad de inte-

<sup>119</sup> *El Solfeo*, 382, 24-X-1876; *Preludios*, pp. 88-90.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *La Opinión*, 198, 18-XI-1886; *Nueva Campaña*, pp. 227-228.

<sup>122</sup> *La España Moderna*, 11-XI-1889; *Ensayos y Revistas*, p. 196.

lectuales progresistas de su tiempo, pues es la *ideología* reformista de la burguesía progresista. La prueba es que, en lo fundamental (armonía social y nacional), la filosofía social de nuestro autor resulta conciliable, en el plano positivo, con el reformismo conservador de Castelar<sup>123</sup>.

Es decisiva en el terreno religioso. En cierta medida, explica, como veremos, la postura antipositivista de Clarín. Diremos incluso que la fe racional abierta, conquistada gracias al influjo de los profesores krausistas, prepara la búsqueda espiritual de los años 1890-1901, en tanto que ésta es indagación, más allá de la razón necesaria, de la comunión sentimental con lo absoluto, con el misterio.

Es evidente, pese a esto, que la influencia krausista no puede explicar todo el Clarín. Pero no es menos cierto que algunos rasgos de su personalidad filosófica y religiosa: propensión a la ética, a la búsqueda de la autenticidad y de la armonía en todo, que marcan significativamente sus escritos y que le son reconocidos por todos sus críticos y biógrafos, si no se los debe únicamente a los profesores de la Central, resulta innegable que fueron especialmente fortalecidos por ellos.

Parece que él también se benefició de esta «aspiración difusa», de este «rastros perfumado que —según sus propias palabras— engendró en la juventud estudiosa e inteligente, el ánimo constante y fuerte del bien, el instinto de la propaganda de la vida ideal, de abnegación, pura y desinteresada»<sup>124</sup>. Incluso Menéndez Pelayo debe reconocerlo, ya que, en 1898, le dirige estas líneas: «Vd. que por fortuna suya ha dejado de serlo [krausista], aunque no dejan de quedarle ciertos rastros y vestigios(...)»<sup>125</sup>.

## El positivismo

El respeto y la admiración por los representantes del krausismo en España se refuerzan a lo largo de los textos clarinianos con un rechazo del positivismo como sistema filosófico. Esto revelaría, igualmente, una concepción permanente, en lo «esencial», del mundo y de la vida.

Por otro lado, Clarín elogia a algunos hombres que han sabido captar lo mejor del espíritu moderno: «El método analítico, escrupuloso»<sup>126</sup>. Tal es el caso, como hemos dicho, de Altamira, de González

<sup>123</sup> Vid. *Clarín político I*, pp. 79-85 y 182-188. Vid., de antemano, la nota 1, p. 186.

<sup>124</sup> *Prólogo de Ideas pedagógicas...*, p. XVII.

<sup>125</sup> *Epistolario*, 1943, o. cit., p. 110; carta del 8-IV-1898.

<sup>126</sup> Vid. apartado «El krausismo» en este mismo capítulo.

Serrano y otros. En efecto, Clarín distingue, de 1875 a 1901, el positivismo como método del positivismo como sistema filosófico completo. A su parecer, el método experimental, la persecución de rigor en el análisis, son fácilmente disociables del sistema preconcebido en el cual la filosofía positivista quiere encerrarlos. Veremos que tal punto de vista proviene de una concepción de lo real sobre la que, en último extremo, se funda la filosofía de nuestro autor, que sostiene y explica tanto su teoría del conocimiento como su filosofía social o incluso su filosofía de la literatura, pues creemos que, tratándose de Clarín, se puede hablar de filosofía de la literatura en la medida en que ésta es, entre otras cosas, un medio de aprehensión de todo lo real<sup>17</sup>.

Resulta imprescindible abordar todas estas cuestiones a partir de la concepción filosófica (inseparable de una metafísica), que es el nudo del pensamiento clariniano; las referimos aquí brevemente, simplemente para sugerir que existe una relación entre las diversas actividades culturales, sociales o incluso políticas de nuestro autor. Lo que buscamos es una línea de coherencia más allá de las posibles fluctuaciones aparentes.

El examen del posicionamiento de Alas frente al positivismo nos permitirá avanzar en esta búsqueda; nos ofrece, además, la posibilidad de comprender lo que fue, para Clarín, el positivismo en España, y semejante aspecto-testimonio no es baladí.

\* \* \*

Creemos que no se puede estudiar bien un sistema filosófico sin tener en cuenta el ambiente cultural, social e incluso político en el que se desarrolla. El krausismo en España no aparece por generación espontánea. En cuanto al positivismo, nadie niega actualmente que, como sistema, sea fruto del auge de las ciencias experimentales en un período en el que la burguesía, en plena expansión, sobre todo en Francia e Inglaterra, creía que partía a la conquista de la Tierra sin la ayuda del Cielo. El positivismo piensa que el hombre posee un instrumento con el que conquistar lo real: la razón. Conviene, pues, conferirle a éste la máxima capacidad, disipando todas las nubes que pudieran oscurecerla. «El término positivo —escribe Auguste Comte— designa lo real por oposición a lo genérico». *Positivism* es, pues, el término que, según Comte, conviene «al nuevo espíritu filosófico, carac-

<sup>17</sup> Hemos abordado esta cuestión en el capítulo III de *Clarín político II*. Vid. pp. 153-155.

terizado así desde su constante consagración a las investigaciones realmente accesibles a nuestra inteligencia y a la exclusión permanente de los misterios impenetrables»<sup>128</sup>. Veremos que la afirmación de Comte dice exactamente aquello que Clarín no acepta en el positivismo: para él, el misterio y lo sobrenatural son realidades tan válidas como las otras y no acepta verlas relegadas, por un *a priori* superficial, a la categoría de sueños.

Por otro lado, el positivismo, considerando que la ciencia es la única forma legítima de conocimiento humano, pone toda su atención en ella y valoriza los métodos y los medios de aprehensión de la realidad. Desde este punto de vista, el positivismo constituye, para Clarín, una aportación interesante en el campo del conocimiento, y se puede decir que si en España hubo influencia real e incluso profunda, ésta hay que buscarla en el método.

La filosofía positivista penetra tímidamente en España por el Ateneo madrileño y a través de las columnas de algunos periódicos alrededor de 1875-76, es decir, veinte años después de definirse en Francia. Esta diferencia temporal es representativa tanto del retraso de la conciencia burguesa española como del atraso científico del país.

En 1876, Clarín observa que la juventud intelectual española, poco menos que avergonzada del retraso científico de su nación, se siente atraída por las nuevas teorías, pues «buscan, con más anhelo que discernimiento, las nuevas teorías, la última palabra de la ciencia (...), los más recientes destellos del pensamiento europeo»<sup>129</sup>. Este movimiento de adhesión le parece muy amplio, pues anota que «aun los que han comenzado sus estudios en las escuelas más exageradamente idealistas [entiéndase el krausismo] buscan conciertos y relaciones con esa tendencia experimental que amenaza hacerse universal»<sup>130</sup>. Añade que, en Francia, incluso los adeptos al espiritualismo de Cousin buscan una posible alianza con la nueva filosofía. Así pues, no es extraño, según Clarín, que en España, donde los estudios filosóficos carecen de una tradición arraigada, el pensamiento se inscriba en las vías trazadas por «pensadores extranjeros»<sup>131</sup>.

Clarín, en los años 1876-80, parece comprender que la juventud intelectual se sienta atraída por una doctrina que privilegia la ciencia y que, en su conjunto, es un arma contra la escolástica embarrancada

<sup>128</sup> Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, 1844.

<sup>129</sup> *Revista Europea*, 141, 5-XI-1876; *Solos*, p. 91.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

que domina en no pocos sectores, y principalmente en la Universidad. Reconoce incluso, después de haber leído el libro de J. W. Drapper titulado *Los conflictos de la ciencia y la religión*, que el positivismo puede, más que ninguna otra filosofía, aportar argumentos oportunos para combatir la «hierocracia tradicionalista»<sup>132</sup>.

Además, en 1880 considera que la llegada del positivismo a España ha sido un buen correctivo para el krausismo, que, sin esta lucha de ideas, podría haberse convertido en una secta cerrada. El positivismo enriqueció el pensamiento de algunos hombres inteligentes, formados o influenciados por el krausismo, que supieron aprovechar lo mejor de la «nueva filosofía». Y Clarín da a entender que el espíritu aperturista del krausismo, su amor por la ciencia y el conocimiento se vieron revitalizados por el diálogo (o por la lucha) con el positivismo.

Con todo, en esta época Clarín se encuentra lejos de compartir el entusiasmo de algunos de sus nuevos adeptos por esta filosofía, ya que, dice, la siguen «con más anhelo que discernimiento». En cuanto a él, se resiste a dejarse llevar definitivamente por esa vía. «Debemos mirar atrás y ver si a nuestra espalda queda algo grande, sublime, que con nuevas voces y energía inesperada nos llama y detiene y nos dice que vamos al abismo»<sup>133</sup>.

Explicaremos, a su debido tiempo, por qué rechaza totalmente, y desde 1876, la filosofía positivista, pero ahora deseamos mostrar cómo considera Clarín al movimiento a lo largo de su vida.

En 1897, en el cuento *El sombrero del señor cura*<sup>134</sup>, el narrador Clarín interviene directamente al final del mismo para evocar la época en que tomó posesión de su cátedra, en 1882 ó 1883. «El positivismo (¡y qué positivismo el que llega a las *masas* de los ateneos, academias, cátedras, foros, congresos, clubs, anfiteatros y laboratorios!) era en aquellos días, aquí en España, la última palabra. Yo combatía con toda la fuerza de mi convicción, las teorías capitales del positivismo, sin negar sus méritos, sus servicios, sus verdades particulares, ni el genio y talento de tales o cuales positivistas».

Estas palabras nos revelan que en 1882-83 el movimiento estaba en pleno auge en determinados ámbitos científicos, o en ciertas instituciones culturales o de otro tipo, así como, una vez más, el posicionamiento de Clarín al respecto: rechazo del sistema pero aceptación de sus verdades particulares como el método.

<sup>132</sup> *El Solfeo*, 228, 17-IV-1876; *Preludios*, pp. 66-69; vid. *Clarín político II*, pp. 139-140.

<sup>133</sup> *Revista Europea*, 121, 5-XI-1876; *Solos*, pp. 91-92.

<sup>134</sup> *Los Lunes de El Imparcial*, 16-VIII y 20-IX-1897. Cuento recogido en el volumen *El gallo de Sócrates*, Barcelona, Maucci, 1901 (obra póstuma).

A pesar del inicial entusiasmo, el positivismo no cuajó en España y después de 1892, Clarín declara muchas veces que no fue más que una moda. Dejó huellas en las mentalidades pero no se impuso como corriente de pensamiento poderosa y culturalmente dinamizadora. En 1900, Clarín presenta una especie de balance de la actividad del movimiento: «El positivismo, en España, tuvo sus partidarios que, aun en los primeros tiempos, han brillado poco y se han oscurecido antes de que la escuela empezara a difundirse»<sup>135</sup>.

¿Cómo se explica este fracaso?

En primer lugar, observa Clarín, en 1892 todavía no había conseguido que se le incorporara ningún español de valía y únicamente había prosperado un poco entre algunos médicos y farmacéuticos. Entre quienes se adhirieron al positivismo no había personalidades de la envergadura de Salmerón o Giner<sup>136</sup>. Una frase de 1896 sintetiza lo que, para Clarín, significó el positivismo en España: «El positivismo, que empezó a cuajar aquí hace unos veinte años, no prosperó nunca, pues ni entre los krausistas de escalera abajo que se llevó, por ser entonces la moda, ni entre los médicos y boticarios que procedentes de preciosísimos laboratorios(!) se afiliaron en la misma escuela, había cosa de gran provecho»<sup>137</sup>. Podemos subrayar, de paso, que, a partir de 1890, se produce en nuestro autor una asociación casi automática entre positivista y boticario, emparejamiento que sin duda es el resultado de la cristalización de la imagen del positivista en la figura de Monsieur Homais; veremos cómo tal representación no es un símbolo gratuito: encubre, para Clarín, una realidad.

Por otro lado, en los años 1878-80, hablaba elogiosamente del doctor Simarro, adepto del positivismo, con motivo de la exposición en el Ateneo de las teorías de éste sobre «la selección ocasionada por el conflicto sociológico»<sup>138</sup>, sobre «el ideal político de la raza latina»<sup>139</sup> o sobre «la política de la revolución y la política de la reacción»<sup>140</sup>... En ese momento, a pesar de su oposición al sistema, consideraba que el positivismo podría aportar, si se tomaba con discernimiento, progresos evidentes en el terreno científico.

En 1890, todo esto ya está un poco olvidado, y del único positivista realmente bastante ecléctico que habla con aprecio, indicando siempre

<sup>135</sup> *La Nouvelle Revue Internationale*, n° especial, *L'Espagne*, 1900, art. cit..

<sup>136</sup> *Prólogo de Ideas pedagógicas...*, de Adolfo Posada, 1892, o. cit., p. XV.

<sup>137</sup> *La Publicidad*, 6.411, 19-VIII-1896.

<sup>138</sup> *El Solfeo*, 830, 10-V-1878.

<sup>139</sup> *La Unión*, 401, 17-I-1880.

<sup>140</sup> *La Unión*, 408, 25-I-1880.

que no comparte sus ideas, es de Dorado Montero, profesor de la Universidad de Salamanca<sup>141</sup>. A fin de cuentas, el positivismo ha perjudicado más que beneficiado a los que se le acercaron demasiado, porque los alejó, en mayor o menor medida, de lo esencial: la metafísica; tal fue el caso de Zola, desde luego, pero también el de Salmerón y González Serrano, así como, y Clarín lo lamenta de veras, el de Renan<sup>142</sup>.

En definitiva, no hubo en España un hombre de talento que asumiera realmente esta filosofía y nos podemos preguntar por qué. Clarín plantea indirectamente, en 1892, la cuestión, cuando dice que si el krausismo hubiera demorado un poco más su llegada, probablemente España hubiera importado el positivismo. Pero «puede afirmarse que tal tendencia no habría arraigado en el espíritu de muchos, ni producido el entusiasmo y la actividad de fecundo estudio y de propaganda intelectual que el idealismo del simpático filósofo alemán produjo»<sup>143</sup>. Lamentamos que Clarín no vaya más lejos y no nos diga por qué, según él, no hubiera prosperado el positivismo. Podemos suponer que Clarín pensaba que esta filosofía no era la que, por su carácter antirreligioso, más convenía al *espíritu* español, mientras que el krausismo, por su religiosidad, podía adaptarse mejor al *alma* española. Lo que es cierto es que Clarín considera al positivismo como una filosofía extranjera que intentó introducirse en España alrededor de 1876 pero que no logró una verdadera implantación.

De hecho, Clarín se apropia de la idea de Fouilleé<sup>144</sup> y de Taine, según la cual el positivismo es de origen anglosajón. En 1891, subraya el hecho de que el principal rasgo de la mentalidad inglesa es el utilitarismo. Esto no es más que la recuperación en el terreno de las aplicaciones prácticas, bien políticas, bien de conducta social, de lo que se llamó en el plano filosófico positivismo. «No cabe duda: el positivismo, en lato sentido, como el utilitarismo en cuanto criterio para la vida, representa el espíritu práctico inglés, su prurito de finalidad inmediata, que tan bien nos pinta Taine cuando estudia, con motivo de Stuart Mill, los caracteres generales del genio inglés en filosofía, en comparación del alemán y del latino»<sup>145</sup>. Pero este utilitarismo se pro-

<sup>141</sup> Vid. *Clarín político II*, p. 51.

<sup>142</sup> *Madrid Cómico*, 782, 12-II-1898; vid. *Clarín político I*, nota 3, p. 250.

<sup>143</sup> *Prólogo de Ideas pedagógicas...*, o. cit., p. XIV.

<sup>144</sup> Clarín señala que Fouilleé llegó a la conclusión de que el positivismo era de origen inglés después de haber estudiado los antecedentes de la idea inglesa de derecho.

<sup>145</sup> *Un discurso*, o. cit., p. 20.

Ya hemos dicho lo que había que pensar de esta concepción positivista del espíritu de las razas que considera como verdad absoluta lo que es ante todo el resultado de un complejo proceso histórico.

paga ahora a todas las naciones y pretende dar «el tono a la corriente general de la vida moderna»<sup>146</sup>. Clarín considera que es un grave error proclamar como una tendencia natural de toda civilización contemporánea «lo que puede ser, a lo sumo, temperamento especial de una gran nacionalidad, carácter de una raza»<sup>147</sup>. Este espíritu utilitarista ya se ha desarrollado sobradamente en Francia, donde cuenta con apasionados partidarios, como Raoul Frary, quien no cesa de repetir que «lo que importa en primer lugar es hacerse rico», y que, desde entonces, desprecia, en el terreno de la educación, todo aquello que no es preparación urgente para las carreras de comercio o similares pero buscando en todas el rápido enriquecimiento. Para Clarín, ni las preocupaciones del patriotismo nacional, ni el comercio, ni la inmigración colonial pueden constituir el ideal de una nación civilizada. Sin embargo, el utilitarismo conduce a eso, dice nuestro autor, porque no es más que la degradación del positivismo en el ámbito de las aplicaciones prácticas e inmediatas.

Hay que manifestar (lo cual no hace Clarín) que el utilitarismo representa claramente la mentalidad de una burguesía mercantilista que, tanto en Inglaterra como en Francia, es la fuerza social dominante. Es cierto que una filosofía no especulativa que pretende quedarse en los hechos, como es el positivismo, es la que, en principio, más se adapta a su mentalidad. Además, atenerse a los hechos, sin buscar su explicación profunda, sea ésta histórica u otra, cuando éstos demuestran la supremacía efectiva de cierta clase y de ciertas naciones, puede inducir a dichas clase y naciones a atribuirse una superioridad casi ontológica, fundamento de todas las concepciones antiigualitarias y colonialistas.

No parece que Clarín juzgue que las cosas hayan llegado en España a tal punto, lo cual es representativo de la debilidad timorata de la burguesía española. Por el contrario, según Clarín, el espíritu positivo se apoderó de la mentalidad de multitud de farmacéuticos, médicos y demás, es decir, se desarrolló en algunos espíritus medianos de la clase media. El positivismo es una filosofía que «tiene el inconveniente de que se enamoran de ella casi todos los boticarios y médicos de partido, y la multitud de aficionados que filosofan como los comisionistas de sobremesa»<sup>148</sup>. El positivismo es, pues, responsable en buena parte de esta mediocridad de pensamiento preponderante en

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>148</sup> *La Ilustración Española y Americana*, 8-I-1896; *Siglo pasado*, pp. 149-151.



el sector «mesocrático». Veamos por qué Clarín considera que el positivismo es una de las causas de la debilidad de la filosofía en España: «Este positivismo ha puesto de moda el desprecio a la metafísica, ha relegado a los ensueños de la edad *teológica*<sup>149</sup> el ergotismo escolástico, ha materializado la especulación, ha metido las *ideas y categorías* en sendos frascos de farmacia»<sup>150</sup>.

El resultado en el terreno del pensamiento y de la cultura es catastrófico, pues, según Clarín, el positivismo acostumbró a la gente a no reflexionar, a no profundizar en los temas. En su deseo de «no *hacer metafísica* la mayor parte de esos filósofos tan claros y llenos de *hechos*, vierten afirmaciones gratuitas, peticiones de principio, toman actos de voluntad por conocimientos positivos(...)»<sup>151</sup>. De tal modo que, a pesar de los aparentes progresos de la instrucción, nunca existieron tan pocas personas que profundizaran en el pensamiento. De hecho, lo que se considera comúnmente una filosofía no es más que un «empirismo antipático» que «cree nacer de una filosofía y nace de la viciosa vida corriente, sensual y superficial, en la que no hay una emoción grande en muchos meses, ni un rasgo de abnegación en muchos años, ni una lágrima de amor en toda la vida»<sup>152</sup>.

Clarín siente repugnancia por este *espíritu positivo*, que le parece un triste y mediocre sedimento del positivismo y que es responsable, en gran parte, según él, del empobrecimiento de la vida intelectual y espiritual de la nación.

Nos encontramos aquí con el problema, tantas veces planteado, del retraso cultural de España, pero ¿podemos pensar, como hace Clarín, que tal retraso es debido, o al menos está agravado, por este «positivismo de escaleras abajo», como él sostiene? Las causas de este retraso, ante todo socio-culturales, ¿no son más profundas?

A fin de cuentas, en 1892, el positivismo «como sistema crítico suficiente, decae, se desacredita» en España, y Clarín afirma que, por el contrario, «muchos elementos del krausismo están menos anticuados

<sup>149</sup> Recordemos que, para Comte, el espíritu humano en su esfuerzo por explicar el universo pasa sucesivamente por tres estados:

1.—*El estado teológico* que explica los acontecimientos por unas voluntades análogas a las nuestras. Este estado evoluciona del fetichismo al politeísmo y al monoteísmo.

2.—*El estado metafísico* sustituye los dioses por principios abstractos. El hombre proyecta su propia psicología sobre la naturaleza.

3.—*El estado positivo* es aquél en el que el espíritu renuncia a buscar los fines últimos y a responder a las últimas cuestiones.

<sup>150</sup> *La Ilustración Española y Americana*, 8-I-1896.

<sup>151</sup> *Ibíd.*

<sup>152</sup> Leopoldo Alas, *Un viaje a Madrid, Folleto Literario I*, Madrid, Fernando Fe, 1896, p. 25.

que las vulgaridades empíricas con que unos pocos quisieron enterrar vivo el idealismo del único arranque de pensamiento filosófico independiente que hubo en España durante el siglo»<sup>153</sup>.

\* \* \*

Queda por examinar en nombre de qué valores combate Clarín el positivismo. Las páginas precedentes dejan entrever con bastante nitidez los motivos de su postura; parece oportuno, no obstante (y fructífero para el conocimiento del pensamiento profundo de Leopoldo Alas), ahondar en este aspecto y volver para ello al punto de partida, es decir, a 1876.

En una carta a su amigo Pepín Quevedo, carta sin data pero que Posada sitúa en torno a 1876, y que ciertamente no es posterior, Alas se posiciona con relación a lo que es entonces la nueva escuela. Lo hace porque Quevedo le daba a entender en una de sus misivas, hoy perdida, que temía verle sucumbir al positivismo. «Con ser sistema filosófico, me parece imposible que yo llegue a abrazarle en mi vida. Como *modus vivendi*, por lo que tiene de práctico y de circunspecto, de rico en material científico lo considero muy aceptable»<sup>154</sup>. Y añade: «De todos modos estoy decidido a estudiarlo un poco de veras, comenzando por la física, la fisiología y si es necesario las matemáticas». Esta última frase resulta un tanto sorprendente, pues demuestra que Leopoldo Alas prácticamente asimila positivismo con ciencias experimentales o exactas. El hecho no deja de ser representativo de la idea que, en cierto momento, se tenía de esta filosofía, y en la medida en que se creyó que el positivismo *era* la ciencia, no es extraño que atrajese a la «juventud intelectual». Pero no hace falta insistir demasiado sobre el alcance real de la frase en cuestión, pues nuestro autor distingue bien en la misma carta el sistema filosófico como tal del plano científico que encubre.

Si la carta a Pepín Quevedo es de 1876, coincide en el tiempo con la declaración de Clarín a propósito de la obra de J. W. Drapper sobre los conflictos entre ciencia y religión<sup>155</sup>, en la que afirma que no está

<sup>153</sup> Prólogo de *Ideas pedagógicas...*, o. cit., p. XV.

<sup>154</sup> Una parte de la carta fue publicada por Adolfo Posada (*Leopoldo Alas, Clarín, o. cit.*, p. 130). Fue publicada íntegra por Francisco García Sarría, *Clarín o la herejía amorosa*, Madrid, Gredos, pp. 254-255, con la variante: «lo considero muy aceptable», en vez de «muy respetable», que recogía Posada.

<sup>155</sup> Vid. las primeras páginas de este mismo epígrafe.

del todo de acuerdo con la concepción del autor, el cual «relega al mundo de los sueños teosóficos toda clase de teodiceas y aun la metafísica, y sólo admite por ciencia la fundada en la experimentación de los hechos sensibles»<sup>156</sup>.

Del mismo año, 1876, es su estudio sobre *Recuerdos de Italia*, de Castelar (estudio muy revelador de la palpitación espiritualista que siente en el fondo de su ser y de lo que hablaremos más adelante), donde se desmarca de todos los que rechazan «la posibilidad de toda ciencia de lo absoluto y comunicación con lo metafísico»<sup>157</sup>.

En los años siguientes, la emprende frecuentemente con los positivistas, a los que califica de «escépticos autoritarios», porque niegan la posibilidad de toda especulación metafísica.

Incluso en el terreno literario este estado de ánimo gana posiciones y, para algunos críticos, incluido el eminente Manuel de la Revilla, al cual Clarín le rebate sus posicionamientos, «sobra de hoy más en la poesía toda representación de lo invisible, de lo infinito y eterno»<sup>158</sup>. Según uno de ellos, quizás Revilla, el sentido filosófico y la tendencia ideal de *Faust* debilitarían la obra y la harían menos artística. «Este positivismo de perro rabiado que se apodera en nuestros días de algunos señores que no queriendo discurrir niegan las facultades más nobles del hombre, este positivismo-anemia ha invadido el arte a última hora y causará grandes estragos si no se le va a la mano». Hay que oponerse, sino «Adiós poesía religiosa, adiós odas y elogios de los profetas, cantos del Mahabarata y todo lo que eleve el alma sobre la materia y lo finito»<sup>159</sup>. ¡No, tales palabras no son de 1890 ó 1900, sino de 1879!

Consecuentemente, los pensadores positivistas son incapaces de comprender lo que hay de profundo en ciertas obras idealistas o espiritualistas. En 1893, subraya que Taine, quien, por otro lado, dedicó una obra a Carlyle<sup>160</sup>, es incapaz de captar la unidad y profundidad del pensamiento del filósofo inglés. «Mal puede llegar a la médula de ese pensamiento, de esa tendencia espiritual, quien da, en resumidas cuentas, el principal papel en los negocios humanos, a lo pasajero, a lo aparente, y deja en segundo término lo esencial, lo fundamental»<sup>161</sup>.

<sup>156</sup> *El Solfeo*, 228, 17-IV-1876; *Preludios*, pp. 66-99; vid. *Clarín político II*, p. 139.

<sup>157</sup> *Revista Europea*, 141, 5-XI-1876; *Solos*, p. 91.

<sup>158</sup> *La Unión*, 118, 8-I-1879; *Solos*, pp. 248-249.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> Hippolyte Taine, *L'idealisme anglais*, en la obra en 5 volúmenes: *Histoire de la littérature anglaise* (1856-1863).

<sup>161</sup> *Prólogo de Los Héroes...*, 1893, o. cit., tomo II, pp. 13-14.

Para Clarín, el sistema positivista es una mutilación en la medida en que «todos los positivistas se empeñan en que no es posible dar con la ciencia»<sup>162</sup>. Anotemos que nuestro autor emplea la palabra «ciencia» en el sentido krausista (o hegeliano) del término, es decir, que la ciencia es la *Wissenschaft*, el conocimiento superior y total que incluye también la filosofía. ¿Cómo se puede afirmar a priori que ningún camino conduce a la verdad?, parece preguntar Clarín, quien objeta que para eso sería necesario haberlos recorrido todos. Y también sería necesario saber qué es la verdad, para que, después de haberlos recorrido todos, se pudiera afirmar que ninguno conduce a ella<sup>163</sup>. El positivismo no es, pues, para él, más que un «escepticismo dogmático».

Es cierto, añade, que «todos los sistemas hasta ahora conocidos son defectuosos», es decir, que ninguno ha permitido llegar a la verdad, pero esto no es razón suficiente para afirmar que ésta sea inaccesible. El hombre debe dejar abierta la posibilidad de «dar con el verdadero camino». En el mismo artículo en el que critica el positivismo «dogmático», destaca la actitud más digna, más humana de los profesores krausistas, que enseñan a adquirir esa postura aperturista con prudencia pero sin desesperanza, guardando «la fe en el manantial» e «investigando en el pensamiento y en el mundo de la ley de la verdad»<sup>164</sup>.

En el artículo sobre *Recuerdos de Italia* ya había mencionado tales problemas pero en tono confidencial, por eso el texto lo juzgamos determinante para refutar la afirmación de los que sostienen que Clarín cayó en el escepticismo en los años 1875-1880 debido a la influencia, por otro lado contradictoria, como se aprecia, del krausismo y del positivismo.

El genio artístico, dice Clarín, tal como se manifiesta en algunos hombres como Castelar, es una protesta elocuente del ideal y de lo eterno contra los que quieren limitar nuestra fe al ámbito sensorial. Por otra parte, el esfuerzo de estos últimos es vano, pues incluso si «a nosotros mismos queremos engañarnos volviendo todo el esfuerzo de la atención al exterior, a las puras relaciones de los sentidos, no faltan magos del arte que en esa misma naturaleza, que por lo único real íbamos a tener, hagan aparecer con transparencia hermosa la idea, lo absoluto, lo eterno, que dentro de la ciencia procurábamos relegar al olvido»<sup>165</sup>.

<sup>162</sup> *El Solfeo*, 817, 25-IV-1878; *Preludios*, p. 154.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Revista Europea*, 141, 5-XI-1876; *Solos*, p. 91.

Siendo de tal forma el arte, el de Castelar, el de Galdós ocasionalmente (en *Marianela*, por ejemplo), el del poeta Federico Balart<sup>166</sup>, de Goethe, etc., etc., puede ser, como hemos dicho<sup>167</sup>, el detonante que hace resurgir el alma del fondo del ser y la pone en comunión no con un arquetipo de orden platónico, sino con uno absoluto, que es lo que Clarín llama el *misterio* y que es de naturaleza espiritual. Hablaremos de ello, por ahora sólo subrayaremos que la aspiración al misterio la tiene muy arraigada.

Conviene citar aquí un pasaje —tal vez un poco extenso pero de vital importancia— del artículo sobre *Recuerdos de Italia* para mostrar que, contra lo que pudiera parecer, el Clarín de 1876 no está en el fondo tan alejado del Clarín «anhelante de espiritualidad», que será el Clarín de 1890-1901; en todo caso, el segundo se encuentra embrionariamente en el primero.

«Recuerde cada cual aquel cielo en que creyó de niño, cielo que con ser espacio no estaba en parte alguna, porque estaba más arriba de todo; al borrarse de la fantasía esa mansión dichosa, llena de luz sobrenatural, ¡cómo se cerraron los horizontes, cuántos de sus rayos perdió la claridad que alumbraba el alma! Pero luego, puede la razón alimentar nueva fe, más varonil, más sublime; no se cree en el cielo pero se cree en los cielos; todos los astros son viviendas; el universo está lleno y la humanidad habita lo infinito; las almas van de mundo en mundo como la aves de rama en rama... También esta creencia se atierra: somos gusanos, se nos dice, de este planeta, y nuestra suerte de efímeros está pegada al terruño como el esclavo de la gleba. Entonces el corazón, al sentir que le cortan las alas, al oír en nombre de la ciencia la terrible predicación 'no volarás' mira con tristeza a los cielos y en las estrellas, esas promesas de eternidad, no ve más que sarcasmo». Cuando se llega a este punto es cuando libros como el de Castelar son «una tabla de salvación»: «nos hacen llorar, pero esas lágrimas no son de alegría ni de dolor, son lágrimas de conciencia», pues «nuestra alma, negada por nosotros mismos, vive como planta descuidada en el fondo de nuestro ser»<sup>168</sup>.

Esta página es el *sentido* reflejo del itinerario espiritual del joven Alas (tiene entonces 24 años), que no es preciso glosar. Todo lo más,

<sup>166</sup> En el *Prólogo* al libro *Dolores*, de Balart, escribe que esta poesía «es un himno a una resurrección, a la resurrección de un ideal, de una fe» y añade que «desde Fray Luis de León no ha habido poesía religiosa que se le pueda comparar» (este *Prólogo* fue publicado en principio en *Los Lunes de El Imparcial*, 12 y 19-II-1894. Figura en el tomo I (*Dolores*) de *Poesías completas* de Federico Balart, Barcelona, Gustavo Gili, 1929).

<sup>167</sup> Vid *Clarín político II*, fundamentalmente p. 155 y pp. 177-178.

<sup>168</sup> *Revista Europea*, 141, ..., art. cit., p. 93.

hay que subrayar que en estas líneas reside una vibración nostálgica que es infinitamente más ilustrativa de una exigencia de espiritualidad que la «narración» misma. Hay en ellas como un eco, aún no articulado, de la tristeza que embarga a Fray Luis cuando se siente abandonado en este valle «triste y oscuro». Sí, ya en 1876 se comprende que Alas haya podido escribir un día, en 1889, que Fray Luis era el antepasado de sus «tendencias místico-artísticas», mientras que Quintana no era para él más que «un compatriota»<sup>169</sup>.

Este texto, pues, de 1876 sobre *Recuerdos de Italia* testimonia la posterior búsqueda espiritual...

Y sin embargo, Clarín se encuentra en el período militante. Porque la batalla político-literaria, la lucha por el libre examen, contra la institución católica, el combate por la cultura son una cosa, pero el ser guarda en el fondo de sí mismo aspiraciones profundas, aspiraciones de lo absoluto, presencia del misterio, sin que haya por ello contradicción, y aunque la razón conserve sus derechos... y sus deberes.

No creemos que en el período 1875-80 haya habido en Clarín un deslizamiento hacia el positivismo como sugiere Sergio Beser<sup>170</sup>, o si acaso hay que prestar atención en distinguir el método racional de investigación de lo real que el positivismo ha puesto al servicio del sistema mismo, el cual es negación de lo que no se puede discernir y de lo absoluto. Que Clarín tuviera respecto a lo *real* una actitud que privilegiara a la razón es indiscutible, y así será hasta su muerte<sup>171</sup>, pero su rechazo al positivismo como filosofía no es menos absoluto.

<sup>169</sup> *La Ilustración Ibérica*, 325, 23-III-1889; *Ensayos y Revistas*, p. 7.

«Fray Luis de León es antepasado, estoy seguro, de mis tendencias místico-artísticas, y, en cambio, leyendo a Quintana veo en él un compatriota, pero *nada más*, a lo menos por línea directa».

<sup>170</sup> A propósito de *Solos*, Beser escribe: «En general, el libro señala y testimonia el deslizamiento de Leopoldo Alas desde una ideología idealista, muy próxima al grupo krausista, hacia el campo positivista, aunque a veces se descubra el personal espiritua-lismo que, años más tarde, caracterizará parte de su producción literaria» (Sergio Beser, *Leopoldo Alas, crítico literario*, Madrid, Gredos, 1968, p. 87).

Estamos de acuerdo con la presencia de la tendencia espiritualista, y también con «la ideología idealista krausista», pero no se puede afirmar que Clarín se acerca al positivismo: los posicionamientos contra la nueva filosofía son inapelables desde 1876.

<sup>171</sup> Vid. *Clarín político II*, pp. 177-178. Vid, entre otras, esta cita de 1895: «El novelista que quiera imitar la realidad (...) para sacarle el jugo estético y la *experiencia* particular que, a manera de *especie expresa*, sólo por medio del reflejo artístico se logra, no tendrá otro camino que el análisis profundo, exacto, sabio, significativo (de dicha realidad). Todas las novelas que tan grave fin se propongan tendrán que ser siempre más o menos naturalistas» (*Los Lunes de El Imparcial*, 22-IV-1895).

Por otro lado *su* naturalismo no tiene nada que ver con el positivismo filosófico. Ya lo hemos explicitado suficientemente<sup>172</sup>.

Después de 1880, sus posicionamientos contra las negaciones positivistas son idénticas a como eran antes de tal fecha. Carecería de interés su cita completa.

En 1897, repite que el hombre no puede eludir el problema de su destino. A este respecto, el positivismo es una engañifa, pues no concede la menor importancia a lo desconocido. «En rigor, lo que hace el positivismo es lo que dicen que hace el avestruz ante el peligro, esconder la cabeza...»<sup>173</sup>.

Para terminar, escogeremos una sátira irónica del mundo positivista, de 1886. Muchas almas, dice Clarín, se sienten acorraladas en el universo cerrado del positivismo, en «un mundo abuhardillado, sin más cielo que un cielo de raso hecho por albañiles como Comte, Spencer, Haeckel». Por el contrario, los «sabios positivos y prácticos» están satisfechos con este mundo porque están seguros de no golpearse contra el techo «de cal y canto de esta miserable casa de vecindad, porque jamás tendrán el antojo de volar, ni siquiera de dar un salto». Clarín propone una fábula que ilustra maravillosamente su visión de la mentalidad positiva opuesta al ideal. «Encerrad a una golondrina y a un ratón en una despensa bien provista de alimentos que roer. El ratón será un optimista prudentísimo y le dirá a la golondrina, que no hace más que quejarse: —¡Chist!... no se te puede sufrir; eres una pesimista bien sosa (...). Me aburre tu amaneramiento. ¿Qué echas de menos? ¿El aire? ¿La luz? Tonterías: aquí se ve lo suficiente para dar con los manjares; y en cuanto a respirar... nos sobra casi todo el aire. Cría dientes, cría dientes y córtate las alas, y tú encontrarás al cabo en esta despensa el mejor de los mundos posibles»<sup>174</sup>.

\* \* \*

Así pues, si hay una constante que revele el pensamiento profundo de Leopoldo Alas será su rechazo de la negación positivista de lo absoluto y del misterio.

La realidad, para Clarín, no se limita al espacio y al tiempo que el hombre ve y vive durante su existencia; el misterio existente en el cora-

<sup>172</sup> Vid. *Clarín político II*, pp. 149-162.

<sup>173</sup> *El Globo*, 1-XII-1897. Conferencia sobre «Teorías religiosas de la filosofía novísima». Vid. *Apéndice*.

<sup>174</sup> *La Ilustración Ibérica*, 159,16-I-1886; *Nueva Campaña*, pp. 381-382.

zón del complejo existencial es también una realidad, igual que la aspiración de lo absoluto que resulta de ello<sup>175</sup>. Esta concepción sincrética de lo real, en el sentido que posee en el siglo XIX la palabra de aprehensión global y más o menos confusa de un todo, explica la búsqueda espiritual de Leopoldo Alas, así como las grandes líneas de lo que podríamos llamar el problema del conocimiento tal como él se lo plantea.

Veremos cómo este sincretismo, en cuanto que no aporta una solución definitiva, cerrada, positiva, explica también un eclecticismo que es lo contrario del diletantismo, pues fundamentalmente es búsqueda.

## Los problemas del conocimiento

Todo sistema filosófico implica una teoría del conocimiento que, por lo general, es su componente principal y cuya coherencia es establecida por el sistema. De tal modo que las grandes construcciones filosóficas pueden parecer, en última instancia, *prejuicios* (más o menos condicionados por una época) con respecto a las posibilidades humanas de comprensión del mundo. Desde el kantismo que, fundiendo el objeto en el sujeto, desemboca en la renuncia del conocimiento real al positivismo, que pretende aislar el objeto, el *hecho*, de toda inherencia subjetiva con el fin de que la razón pueda aprehenderlo en su pureza; o al bergsonismo que instauro la intuición irracional como medio privilegiado de penetración de lo *real*, pasando por las lógicas dialécticas de Hegel o Marx, etc., etc., hay otros tantos *puntos de vista* sobre el conocimiento que parecen contradecirse, enfrentarse o completarse.

Vistas de este modo, las grandes construcciones filosóficas, podrían considerarse la manifestación de las grandezas y de las debilidades del espíritu humano en su búsqueda de la verdad, es decir, una especie de epopeya intelectual en continuo movimiento a través de los siglos. En realidad, el conocimiento es también acción, es decir que la determinación de los medios de exploración de la realidad responde necesariamente a una exigencia que surge en la complejidad de una época y que no sería fortuita, sino que, al contrario, vendría dada por un conjunto de condiciones económicas, sociales, culturales... La implantación

<sup>175</sup> En el *Prólogo* (o.cit., 1894) de Dolores, de Federico Balart, escribe:

«... Una cosa son nuestros *sistemas* en la cátedra, en el libro, en el Ateneo, en la serena meditación de oficio, *metódica*, *desinteresada*, *imparcial*; y otra cosa la *angustia metafísica* que padecemos en este siglo de duda e *intelectualismo*, como una disnea, en que lo que necesitamos es el aire del ideal, a toda costa y a toda prisa».



del krausismo en España, los intentos de introducción del positivismo, así como el renacimiento espiritualista europeo de finales de siglo, como veremos en el siguiente capítulo<sup>176</sup>, no son fenómenos debidos al azar. Lo que hemos dicho corrobora esta idea que, para nosotros, no es más que una hipótesis aunque esté por encima de nuestras posibilidades demostrar aquí (o recordar) que Kant, Hegel, Marx... estaban ineludiblemente conectados a su época.

Del mismo modo —huelga recordarlo— el pensamiento filosófico de Leopoldo Alas está claramente condicionado por el entorno socio-cultural de finales del siglo XIX y es heredero, por adhesión o repulsión, de las corrientes filosóficas de las que su época es testigo. Es superfluo decir esto pero sirve para destacar mejor la postura personal y original de Clarín en relación a los diferentes sistemas y tendencias del momento.

En este mismo ámbito del conocimiento se podría hablar también del eclecticismo de Alas. Al igual que los positivistas, considera que la ciencia, en lo que se refiere al aspecto físico-químico y quizá sociológico, es buena y legítima, pero afirma como los krausistas la necesidad de una concepción sintética del conocimiento. Para él, la razón es un medio privilegiado de aprehensión de la realidad, aunque no es un medio completamente satisfactorio puesto que hay realidades que no se dejan «meter en razón» y que hay que penetrar por otra vía. En este sentido, la concepción del arte como medio de conocimiento es, sin duda, el aspecto más original del pensamiento de nuestro autor, que parece tener la intuición, antes de Bergson, de la intuición bergsoniana. Por eso, el término *teoría*, en el sentido que se le da generalmente de construcción intelectual, metódica y organizada, no es adecuado para caracterizar lo que, en Clarín, es ante todo apertura a los problemas del conocimiento.

\* \* \*

Todo sistema filosófico implica una teoría del conocimiento, pero inversamente, toda concepción del conocimiento deriva de una filosofía, sistemática o no, y es evidente que para nuestro autor el problema no escapa a la regla. Es decir, que los problemas del conocimiento que se plantea Clarín provienen de esta concepción sincrética de la reali-

---

<sup>176</sup> Una primera explicación de este renacimiento espiritualista ya se dio en *Clarín político II*, pp. 171-178.

dad que mencionábamos en el apartado anterior, y que no varía apenas en sus líneas generales de 1875 a 1901.

La realidad es un todo, en el cual, a veces, es posible distinguir lo que está, por así decirlo, al alcance del hombre de lo que le sobrepasa, pero de lo que, sin embargo, no se puede abstraer. Es decir, que el mundo físico-químico, la naturaleza, incluida la naturaleza psico-filosófica del hombre, el mundo social, político,... son elementos de la realidad que pueden ser objeto de estudio racional. Pero hay otros, como el sentimiento, la aspiración a lo absoluto (el alma), el misterio, lo divino... cuya realidad, según Clarín, se impone con fuerza a la razón sin que ésta pueda aprehenderlos.

Esta concepción de la realidad determina en Clarín los medios y los niveles del conocimiento. Es conveniente no olvidar que Leopoldo Alas no es un filósofo de sistema, y por eso, al no buscar establecer una teoría del conocimiento, privilegia lo que a sus ojos es más importante. Pero lo verdaderamente importante no es la ciencia, pues se sitúa en el ámbito de las certezas relativas, es todo lo demás, todo lo que no pudiera ser objeto de conocimiento racional. El positivismo hace una selección: no quiere tener en cuenta más que el campo que puede ser explorado racionalmente, excluyendo el misterio declarado impenetrable, por naturaleza y por definición. Clarín, sin hacer una selección deliberada, se siente atraído sobre todo por las *realidades* misteriosas del ser.

Ya hemos visto que hacia 1876 le comenta a Pepín Quevedo su intención de estudiar la física, la química y las matemáticas. No parece que haya dado continuidad a su proyecto. El conjunto de su obra demuestra que hizo mucho caso a estas ciencias y a los que consagraron a ella su vida pero que éste no era realmente su problema. Lo que no le impide sentir gran admiración por los eruditos e investigadores auténticos como Ramón y Cajal, del cual habla a menudo y con veneración: «Con orgullo, con delicia, he leído cuanto he podido de lo mucho bueno que fuera de casa se ha escrito en elogio de nuestro compatriota el Sr. Ramón y Cajal»<sup>17</sup>. Los doctores Simarro y Carracido, éste último profesor de Farmacia de la Universidad de Madrid, le parecen muy respetables en su especialidad, aunque combate su negación positivista de la metafísica.

La ciencia auténtica es, para Clarín, una actividad humana cuyo valor resulta innegable. En 1897, en el momento en que en Europa la reacción

<sup>17</sup> *El Globo*, 9-V-1894. Encontramos grandes elogios a Ramón y Cajal en varios artículos: *Heraldo*, 30-XI-1895 (donde Clarín examina incluso ciertas teorías del gran histólogo); *El Español*, 21-XI-1899; *Heraldo*, 12-V-1900; *Los Lunes de El Imparcial*, 3-IX-1900.

antipositivista antepone la irracionalidad y proclama que la ciencia es insignificante frente a la vida, frente a lo absoluto, ésta encuentra en el espiritualista Clarín un ardiente defensor. Es una vulgaridad, afirma éste ante el auditorio de la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo, declarar la ciencia en quiebra. «La bancarrota de la ciencia no existe. La ciencia tiene sus mártires, verdaderas legiones de trabajadores anónimos, de cuya existencia laboriosa u oscura sólo nos enteramos por las necrológicas»<sup>178</sup>.

Según Clarín, no hay que pedirle a la ciencia lo que no puede dar. Sólo existe el desengaño, añade en la misma conferencia, «de los que han ido a buscar allí lo que allí no podían encontrar»<sup>179</sup>. Éste no es en modo alguno su caso, puesto que él siempre ha considerado que la ciencia no tenía más que un valor relativo, pues no puede dar explicación a las causas primeras y finales. La posición de Clarín no es exclusiva: es legítimo que la ciencia busque las leyes que rigen ciertos fenómenos pero no es digno del hombre, y quizás tampoco científico, negarse a buscar las causas. Por eso, Clarín se subleva vehementemente contra los positivistas que piden «menos retórica (es decir menos filosofía) y más laboratorio», pues «mucha falta hacen laboratorios, en efecto, y quien sepa entenderse con ellos, sobre todo; pero no se olvide que la ciencia moderna no tiene su gloria toda junta en las retortas y en las máquinas eléctricas, ni todo lo ve con microscopio; hay algo más que bacterias en el mundo, y el problema filosófico sigue siendo hoy el mismo de siempre»<sup>180</sup>.

En su discurso de apertura del año universitario, en noviembre de 1890, es donde mejor expresa su punto de vista sobre la ciencia, a la cual da una justificación humana y teológica. «La sabiduría en este mundo es saber apreciar las cosas de este mundo creado por Dios». Esta idea se encuentra claramente reflejada en un pasaje del *Eclesiastés* («Salomón», libro III) que Clarín cita íntegro<sup>181</sup> y que comenta en estos términos: «El plan del Universo excede de los alcances del hombre; la utilidad definitiva no podemos nosotros decir cuál es» y, sin embargo, debemos decir como el texto sagrado: «alegrémonos y hagamos el bien, que viene a ser lo mismo para el bueno». Clarín deduce de las palabras del *Eclesiastés* que la «ciencia es buena» y que hay que amar el saber por el saber, de una manera desinteresada y no pedir a la ciencia lo que no nos puede dar, pues «el saber humano ni siquiera puede asegurarnos del vuelo que toma nuestro espíritu al llegar la muerte: Dios nos

<sup>178</sup> *El Globo*, 8-XII-1897; vid. *Apéndice*

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *La Publicidad*, 4.255, 30-X-1889.

<sup>181</sup> *Un discurso*, o. cit., pp. 40-41.

prueba dejándonos ignorarlo. La ciencia puramente humana en tiempos del *Eclesiastés*, no llegaba hasta saber esto; hoy le pasa lo mismo»<sup>182</sup>. No obstante, Clarín repite que la ciencia es buena pues es la verdad, al menos la parte de verdad que está al alcance del hombre.

Resulta inútil, en todo caso, querer demostrarlo todo mediante la razón, pues, dice en *El gallo de Sócrates*: «El que demuestra toda la vida la deja hueca. Saber el por qué de todo es quedarse con la geometría de las cosas y sin la sustancia de nada. Reducir el mundo a una ecuación es dejarlo sin pies ni cabeza»<sup>183</sup>.

Clarín formula de una manera clara esta identificación teológica, tanto de la necesidad de la ciencia como de sus límites, a partir de 1890, pero desde 1878 (quizás antes) ya era consciente de la imposibilidad de ésta para revelarnos las verdades profundas de la vida. La ciencia, escribía entonces, «con sus dogmatismos, con sus formularios de piedra o con su criticismo holgazán y malévol» no permite sentir las profundidades metafísicas<sup>184</sup>.

En este terreno, el de las profundidades de la vida, el arte es un medio de conocimiento infinitamente superior a la ciencia. Clarín expresa por primera vez en 1878 esta idea, que recorre toda su obra, en el artículo que dedica a *Marianela*, de Pérez Galdós. Según su parecer, esta novela ofrece el ejemplo de una obra artística cuya trascendencia sobrepasa la de cualquier tratado filosófico. *Marianela* parece alimentarse de la fuente del «espíritu ya inmortal del cristianismo», con su esencia que no puede desaparecer, y el lector que llega a «sentirlo palpita allí, experimenta una sacudida extraña, una como revelación que tiene mucho de reminiscencia». Los filósofos más o menos cristianos, continúa Clarín, y los estetas escolásticos, por más que nos prediquen la superioridad del espíritu y la inferioridad de la naturaleza formal, sus prédicas nos dejan fríos «y es que ellos ni entienden ni sienten toda la belleza y toda la bondad de la espiritualidad cristiana»<sup>185</sup>. Sí, este texto es de 1878, y si insistimos en él, aunque no se

<sup>182</sup> Clarín se apoya en el pasaje siguiente de «Salomón», libro III:

«Para todas las cosas hay sazón, todo debajo del cielo tiene su tiempo; hay tiempo de vivir y tiempo de morir (...); tiempo de guardar y tiempo de arrojar; Dios todo lo hizo hermoso en su tiempo, y aun el mundo dio en su corazón de manera que no alcance el hombre la obra de Dios desde el principio hasta el cabo. Yo he conocido que no hay nada mejor para los hombres que alegrarse y hacer bien en su vida», *Un discurso*, 1891, o. cit., p. 40.

<sup>183</sup> *El gallo de Sócrates*, *Los Lunes*, 21-IX-1896. Publicado en un libro de cuentos del mismo nombre, en 1901, poco después de su muerte. o. cit..

<sup>184</sup> *El Solfeo*, 808, 14-IV-1878; *Solos*, p. 269.

<sup>185</sup> *Ibid.* pp. 268-269.

inscribe para nada en nuestro objetivo, es para mostrárselo a quienes vieron un escéptico en el Clarín anterior a 1882 ó 1884.

No obstante, será en ese mismo artículo donde encontremos pronto un problema que sí nos incumbe: el del arte y la ciencia: «Para las cuestiones sociales, naturales, etc., etc., quizá ya el arte sirve mucho menos que la ciencia; mas para otras regiones de la vida y de la conciencia, que muchos llaman nebulosas, pero cuya realidad se impone con un *positivismo* tan palpable como las piedras el arte es mejor quizás (...) que una ciencia que no lo es»<sup>186</sup>.

El arte es, pues, un medio de conocimiento tan legítimo como la ciencia y, en todo caso, superior a ésta como percepción de la realidad profunda. Ésta es una convicción que Clarín defenderá durante toda su vida. En 1880, aún arte y ciencia en su búsqueda de la verdad: «Lo que conviene es que la luz penetre en todo, y que cuanto guarda de desengaños, penas, aspiraciones insaciables el alma humana, se vea, se estudie por la ciencia y por el arte, cada cual a su modo»<sup>187</sup>.

Ya hemos mostrado cómo Clarín se opone a la teoría hegeliana según la cual la ciencia llegará a suplantar el arte<sup>188</sup>. Por eso, su concepción del naturalismo se desmarca netamente del positivismo, luego del naturalismo francés. Por eso también combate el cientificismo de Zola y sobre todo las teorías de este pobre pensador que es, según su criterio, Max Nordau, quien se atreve a mantener (en las novecientas páginas de su *Degeneración*) que el arte es una forma degradada, primitiva, porque habla a la sensibilidad<sup>189</sup>.

En plena batalla naturalista explícita en qué es superior el arte como medio de conocimiento: «Porque es una manera irremplazable de formar conocimiento y conciencia total del mundo, bajo un aspecto especial de totalidad y sustantividad, que no puede darnos el estudio científico»<sup>190</sup>.

Además, el arte es irremplazable como comunicación de esta «conciencia total», pues «la representación estética lleva al espíritu el reflejo de la realidad expresando lo que el entendimiento solo no puede comunicar, haciendo no sólo conocerla sino sentirla, amarla y casi entrar en ella»<sup>191</sup>. En efecto, en el arte interviene la afectividad, «el sentimiento y otros modos de conocimiento que el mero pensar racional»<sup>192</sup>.

<sup>186</sup> *Ibíd.*, p. 269.

<sup>187</sup> «El libre examen...», *art. cit.*; Solos p. 77.

<sup>188</sup> Vid. *Clarín político II*, p. 154-155.

<sup>189</sup> Vid. *Clarín político II*, nota 24, p. 168.

<sup>190</sup> *La Diana*, 10, 16-VI-1882; vid. *Clarín político II*, p. 155.

<sup>191</sup> *Ibíd.*

<sup>192</sup> *Ibíd.*

En esta etapa del análisis, es conveniente subrayar que Clarín establece en el sujeto, bien sea orador o receptor, una clara distinción entre el espíritu (la razón) y todo el complejo afectivo del ser que sintetiza a menudo en una palabra: el alma.

El espíritu es necesario para la comprensión de un mundo cuya objetividad nunca se pone en duda. Clarín permanece fiel toda su vida a esta concepción de la realidad y esto es lo que justifica su defensa del naturalismo, incluso después de 1890. El naturalismo, escribe en 1882, «es el arte conforme a la realidad, siguiendo en su mundo imaginativo las leyes que su realidad sigue y ateniéndose a sus formas», así pues, la observación es el único medio para comprenderla y extraer las leyes que la rigen y deberían regir la elaboración de la obra<sup>193</sup>. En 1890, le replica a Brunetière que el naturalismo será siempre válido en tanto y cuanto el novelista se proponga estudiar y pintar la realidad, pues la morfología de la vida tiene sus propias leyes, que son diferentes a las que el subjetivismo pudiera querer imponerle<sup>194</sup>. Recordemos que, para él, un arte cuyo objeto es la realidad es superior a aquél que crea mundos imaginarios: «la realidad es lo infinito, y las combinaciones de cualidades a que lo infinito puede dar existencia, ofrecen superiores bellezas a cuanto quepa que sueñe la fantasía e inspire el deseo»<sup>195</sup>.

El objeto y el sujeto son, pues, en ellos mismos dos realidades distintas. El punto delicado es el de la percepción del objeto por el sujeto y plantear el problema es toparse con Kant... Señalemos que Clarín, durante el período de definición y de defensa del naturalismo, no fuerza demasiado la reflexión en este aspecto. Se contenta con acordar un valor muy relativo al «dogma» de la impersonalidad del novelista<sup>196</sup>. Habrá que esperar a 1895 para verle plantear el problema en términos estrictamente kantianos: «No se debe en buen tecnicismo filosófico llamar verdad a la realidad, a la *cosa en sí* (...), a la verdad objetiva, como dicen algunos; pues el nombre de verdad (...) debe reservarse para (...) lo que se refiere al estado intelectual en que pensamos la cosa como

<sup>193</sup> *La Diana*, 9, 1-III-1882; vid. *Clarín político II*, p. 155. Es interesante anotar que esta definición de la observación está de acuerdo con el método del conocimiento objetivo definido por Sanz del Río. El sujeto debe observar el objeto, penetrar en él (análisis) para encontrar las determinaciones objetivas que son las leyes metódicas para conocer el objeto y deducir sus propiedades (síntesis). Así pues, el método de conocimiento no es previo al objeto, está en él, surge de él. (Vid. Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo*, o. cit. p. 45-46).

<sup>194</sup> *La España Moderna*, XV y XVI, marzo-abril 1890; *Ensayos y Revistas*, 279-300. Vid. *Clarín político II*, pp. 180-181.

<sup>195</sup> *Apolo en Pafos*, Folleto literario, III, Madrid, Fernando Fe, 1887, p. 91. Vid. *Clarín político II*, p. 131.

<sup>196</sup> Vid. *Clarín político II*, pp. 151-153.

ella es, en la ecuación que cabe entre la representación de su objeto»<sup>197</sup>. Parece que éste es el único texto referente a tal asunto, por otro lado muy importante, que se encuentra entre sus escritos, por lo que cabe preguntarse por el alcance real de esta reflexión momentánea.

La razón es, pues, necesaria para la aprehensión de la realidad pero no es suficiente, pues si el conocimiento se redujera al conocimiento que da el entendimiento, nos quedaríamos, según Clarín, en la «geometría de lo real». Del mismo modo, la construcción racional es indispensable para toda comunicación, pero es insuficiente para la comprensión profunda de la obra.

Que sea en el ámbito del conocimiento o en el de la comunicación (mas, ¿comunicación no es conocimiento?) es necesario que más allá del campo de la razón se tejan unos lazos, que nosotros llamaremos de simpatía, entre sujeto y objeto o entre sujeto y sujeto. Por otro lado, es la única forma, para nuestro autor, de dar profundidad a las ideas: «Para hacer las ideas luminosas, es preciso un calor espiritual que facilite la comunicación de individuo a individuo»<sup>198</sup>.

La sensibilidad del artista penetra más profundamente la realidad que la fría razón científica. En 1880, y por lo tanto antes de conocer a Bergson, elogia la sensibilidad de Ortega Munilla, que percibe las cualidades ocultas de las piedras, de las plantas, de los seres animados y que establece unas relaciones entre ellos que ni Darwin ni Haeckel podían imaginar<sup>199</sup>. En este mismo artículo hay una caracterización casi simbolista de la naturaleza que, de paso, vamos a destacar: «En la naturaleza, dondequiera, millones y millones de objetos con mil posturas y contorsiones nos hacen señas para que leamos en su misterioso alfabeto». El conocimiento profundo de la realidad exige otras cualidades de percepción además de las que puede ofrecer la razón. Esta idea está constantemente afirmada por Clarín paralelamente a su constante definición de un arte «realista». La realidad es compleja y misteriosa, y el ser lleva en sí mismo una parte de misterio. Sólo la intuición, y no dudamos en emplear el término aunque Clarín apenas lo utilice, puede poner el ser interior en comunicación con las cosas o los otros. En 1895, escribe: «También debe haber *neuronas* del corazón, *cabelleras* sentimentales para *hacerse cargo* de esas vibraciones más íntimas de los seres que son como música recóndita a la que sólo se llega por la estética. Y el hombre que no comunica por *hilos infinitos* con ambos aspec-

<sup>197</sup> *Los Lunes*, 24-XI-1895; vid. *Clarín político II*, p. 180-181.

<sup>198</sup> *El Globo*, 12-XI-1897; vid. *Apéndice*.

<sup>199</sup> *La Ilustración Española y Americana*, XI, 8-VI-1880; *Solos*, p. 286.

tos de la realidad no la penetra»<sup>200</sup>. Se podría creer que este pasaje está sacado de una página de Bergson. Es verdad que en 1895 nuestro autor conocía la filosofía francesa, la cual cita en muchas ocasiones, pero es difícil afirmar que ésta haya tenido sobre él una influencia directa. Lo que es cierto es que bastante antes, como atestigua la crítica de *Marianela* o de *El tren directo*, etc., etc., Clarín se había sentido en sí y afirmado con rotundidad la necesidad de un conocimiento intuitivo para completar el que da el puro entendimiento.

El estudio que dedica a Baudelaire<sup>201</sup>, en 1887, es particularmente revelador de esta necesidad de la comprensión intuitiva. Josette Blanquat ha analizado espléndidamente este texto y ha demostrado que, para Clarín, el conocimiento profundo del otro pasa por la intuición, pero exige también una ética que impone la renuncia de sí mismo frente al ser diferente que se quiere conocer. «Clarín, escribe Josette Blanquat, quiere que la emoción alcance en el lector, liberado de tontas obligaciones, estas regiones misteriosas de la sensibilidad donde el objeto y el sujeto se confunden en la contemplación, donde la intuición es un acto de simpatía»<sup>202</sup>.

Se trata, para Clarín, de penetrar en lo más profundo del alma poética, y esta comunicación de las almas es posible, dice nuestro autor, sólo si se es capaz de «ese acto de abnegación que consiste en prescindir de sí mismo, en procurar hasta donde quepa, *infiltrarse* en el alma del poeta, *ponerse en su lugar*». A pesar de ciertas repugnancias instintivas, ciertas *crudas* alusiones que hieren su fe, Clarín comprende que su deber es «buscar dentro de mí las ideas y sentimientos que pudiesen simpatizar con las ideas y sentimientos del poeta» con el fin, dice, de «*ponerse en el lugar* de quien no opina como nosotros». Así, por ejemplo, «el ateo puede *figurarse* lo que piensan y sienten los deístas, y el creyente *sabe* cuales son los argumentos en que se funda el ateo»<sup>203</sup>. ¿No es oportuno subrayar, de paso, que esta «mística del recogimiento», según la caracterización de Josette Blanquat, aparece como el fundamento más profundo y más vivo de la tolerancia?

El término de *abstracción* aparece muy a menudo en los textos de Clarín para señalar un conocimiento estereotipado, luego imperfecto,

<sup>200</sup> *Los Lunes de El Imparcial*, 11-III-1895.

<sup>201</sup> *La Ilustración Ibérica*, 238, 23-VII-1887; 241, 13-VIII; 246, 17-IX; 247, 24-IX; 251, 27-X; 253, 5-XI; 256, 26-XI; *Mezclilla*, 1889, o. cit., pp. 55-98; *Epistolario*, 1943, o. cit. pp. 148-185.

<sup>202</sup> Josette Blanquat, «Clarín et Baudelaire», *Revue de Littérature Comparée*, 401, enero-marzo, 1959, pp. 10-11.

<sup>203</sup> *La Ilustración Ibérica*, 246, 17-IX-1887; *Mezclilla*, o. cit., pp. 67-68.



pues la vida es calor y cambio. Sería interesante hacer una recensión del empleo de la palabra abstracción; sería largo, por eso nos limitaremos a algunos ejemplos. En el *Prólogo* de *La lucha por el derecho* subraya que el derecho en muchos ámbitos no es más que una abstracción, mientras que debería ser asimilado por el ciudadano, estar de alguna manera *vivo* en él: es tan cierto que frecuentemente «no sentimos el dolor de una injusticia que positivamente se nos hace»<sup>204</sup>. En 1899, cuando analiza la idea de nación, la noción de organismo social le parece muy compleja e inexplicable mediante los tópicos habituales, puramente superficiales. «Sin un gran poder de feliz intuición y una reflexión interna y atenta, no es posible comprender lo orgánico, sea en lo físico, sea en lo moral». Cualquier otra forma es abstracta y desde entonces insuficiente o incoherente<sup>205</sup>. Ni el progreso, que es una aspiración permanente y eterna, debe ser visto como un objetivo a alcanzar paralizado en un lejano ideal. Así considerado no es más que una idea puramente abstracta y una huida del presente, mientras que el progreso es un ideal que debe ser vivido continuamente: «Así, añade Clarín, lo entienden los santos que en todos los momentos de su vida procuran ser perfectos»<sup>206</sup>. Concepción que, como veremos, desemboca en la conducta, lo que nos sorprende, pues el verdadero conocimiento es el de la vida, que es fuente de religión, y de ahí fuente de moral. Clarín rechaza la abstracción estática de la realidad, puesto que no es más que el reflejo de un pensamiento petrificado e infecundo o, como él dice, no es más que el «espejismo de un dogmatismo intelectual absorbente, estéril que (...) impone a nuestros conceptos y a la aparente realidad de conciencia cualidades que atribuimos al mundo exterior»<sup>207</sup>.

Podemos apreciar cómo Leopoldo Alas se encuentra muy próximo en los años finales de su vida a la concepción bergsoniana tal como se expresa en *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) o incluso en *La pensée et le mouvant*, obra de 1934 (!). Sin embargo, no parece que la filosofía francesa haya ejercido sobre él una influencia directa, puesto que, como hemos visto, la exigencia de la percepción intuitiva de la realidad aparece ya en Clarín desde 1878 ó 1880; además, Clarín no es un pensador con sistema, su reflexión siempre

<sup>204</sup> *Prólogo* de *La lucha por el derecho*, o. cit., p. XLIV. Vid. *Clarín político I*, nota 5, p. 273-274.

<sup>205</sup> *La Publicidad*, 7.602, 4-XII-1899; vid. *Clarín político I*, p. 290.

<sup>206</sup> *Un discurso*, 1891, o. cit., p. 39.

<sup>207</sup> *Prólogo* de *Ideas pedagógicas...*, o. cit., p. XII.

abierta a los problemas del conocimiento, como a otros, se articula directamente sobre la vida, y no resulta, como en el caso de un filósofo, aunque fuera el del elan vital, de una construcción coherente y, así pues, necesariamente racional, alrededor de lo irracional. Cuando Clarín escribe que «el verdadero conocimiento es algo vivo, algo que abarca el objeto en su realidad, penetrándole hasta con el afecto», expresa un pensamiento que él *vive*.

El concepto de elan vital le parece extraño, pero al menos en los diez últimos años de su vida el conocimiento profundo es inseparable de una espiritualidad que le da coherencia y vida. «Para conocerlas (las cosas) amándolas, es necesario verlas enteras, vivas, en el enlace orgánico con toda la realidad, y esto sólo se consigue a partir de una idea unitaria, un concepto del mundo, mejor, una visión, una intuición, una creencia».

La intuición o la imaginación, como dice Clarín, permite acercarse al fondo de las cosas y allí posibilita la comunión con el orden vivo y superior que le da un sentido. «La fantasía (...) es el órgano de la percepción de lo divino. El entendimiento no es más que una ventana»<sup>208</sup>.

\* \* \*

En el terreno del conocimiento, como en otros, la actitud de Clarín es la de un hombre que busca y está abierto a toda posibilidad de penetración de la realidad. Por eso, lejos de los grandes sistemas filosóficos que aportan soluciones más o menos unilaterales, el problema del conocimiento se inscribe en él en una vivencia permanente, a partir de una concepción de la realidad que no varía en el transcurso de su vida más que según la importancia relativa acordada a los elementos que le sirven de base.

Hay en principio la afirmación de la existencia de una realidad objetiva que el hombre puede conocer por la razón y que puede esperar llegar un día a dominar gracias a la ciencia. «La ciencia es buena», dice Clarín después del *Eclesiastés*, porque puede ser sabiduría desinteresada.

Pero la ciencia no es la única forma de conocimiento como pretenden los positivistas, pues hay otras realidades, no objetivables y no por ello menos reales, que son a la vez más profundas y superiores. En este terreno, la ciencia es impotente y sólo cierta actitud del alma permite *sentir* estas realidades misteriosas, vivas en el fondo de las cosas, en el

---

<sup>208</sup> *Introducción de Los Héroes...* de Carlyle, o. cit., tomo I, pp. 14-15.

fondo de los seres. Cabe anotar que en este punto Clarín, desde 1878 ó 1882, está muy próximo a la concepción que Bergson formulará a partir de 1889. Es, pues, difícil afirmar, aunque coincidan, que el filósofo francés haya ejercido sobre Clarín una influencia directa.

No obstante, para Clarín como para Bergson, si el hombre es a la vez razón y alma, si las cosas son apariencia y profundidad, si todo en este mundo se destaca sobre un fondo de misterio, es que hay necesariamente un principio unitario, un orden superior y divino del universo que hace que la realidad sea una. No se trata, para Clarín, de un postulado racionalista, sino de una creencia íntima, de una fe de la cual es muy consciente: «Fe por fe, es preferible la fe religiosa», dice en 1897<sup>209</sup>. Ahora bien, la aproximación intuitiva hacia los seres y las cosas, particularmente a través del arte, permite en el fondo de las cosas y de los seres, un reflejo de este orden divino.

El verdadero conocimiento, que es ante todo simpatía y comunión, es también una forma de *vivir* esta espiritualidad, reflejo de un orden superior, que une a los seres y las cosas. En estas condiciones, el amor a los seres (al prójimo, pues), el amor a la vida que se desprende de esta aproximación intuitiva, viva y vivida horizontalmente, a la altura del hombre, no tiene más que una lejana relación con el acatamiento del mandato de amor, dogmático y absoluto, que frecuentemente no se cansan de repetir la religiones positivas.

Para vivir realmente este humanismo espiritualista hay que tener siempre una conciencia profunda del misterio.

## La muerte y el misterio

La idea de que la realidad es misteriosa estuvo siempre presente en el pensamiento de Clarín, incluso en la época en que para él toda actividad intelectual debía ser lucha, o durante la batalla por el naturalismo, como atestiguan algunos escritos de 1876, 1878, 1882, etc. que ya hemos analizado.

Digamos más claramente que, en sus íntimas convicciones, nunca renunció a la idea de un orden divino del universo cuya necesidad se impone a la misma razón; es en nombre de esta idea por lo que rechaza y combate la mutilación que intenta operar el positivismo. Pero sabemos también que Clarín no se contenta con las explicaciones

<sup>209</sup> *El Globo*, 15-XII-1897; vid. *Apéndice*.

dogmáticas que dan las religiones positivistas, por eso la conciencia siempre presente del misterio se traduce en una exigencia metafísica que es ante todo búsqueda.

Lo que hay que destacar es que esta exigencia, inicialmente latente, se hace más fuerte con los años y también, sin duda, bajo la influencia de elementos históricos de los que ya hablamos y volveremos a hablar<sup>210</sup>, y es vivida, por así decirlo, de una manera cada vez más exclusiva.

Es probable también que Renan, así como Carlyle, al que no conoce hasta los años 1891 ó 1892, le ayudaran a hacer más grave su reflexión sobre el misterio de la realidad, o al menos contribuyeran a la clara emergencia de una concepción que, aunque suya, no había encontrado hasta entonces su justa expresión. Donde mejor demuestra su punto de vista sobre la realidad es en la *Introducción de Los Héroes*. El verdadero realismo, dice entonces, consiste en ver ante todo el misterio, no sólo como misterio sino como realidad: «La realidad es misteriosa, pero es»<sup>211</sup>. Pero no le es dado al hombre nacer con la revelación de la verdad del mundo que le rodea: el hombre «no nace sabiendo lo que más le importa». Para Clarín, es evidente que lo más importante se encuentra más allá de lo que nos está permitido ver.

Así pues, a partir de este reconocimiento de la realidad del misterio, el cometido del hombre en este mundo es progresar en la idea que se hace de esta realidad; la búsqueda individual comienza a partir de aquí. Carlyle hace observar que no se trata de ganar terreno al misterio y a lo divino para convertirlo en ciencia; esto no será más que una ilusión. Lo que hay que hacer es «acercar nuestra vida, en pensamiento, sentimiento, voluntad y acto, en cuanto quepa, a la realidad misteriosa»<sup>212</sup>. Esta influencia del misterio, de Dios, si se prefiere, además de permitir una comunión ontológica, cordial y fraternal, entre los hombres, como ya mencionamos, es también el fundamento divino de la moral personal. ¿Esto no es lo que nos dice Clarín en el *Prólogo de Cuentos morales* cuando escribe que en sus cuentos de la edad madura se deja traslucir una idea que en esta época de su vida le llena el alma?: «Esta idea es la del *Bien*, unida a la palabra que le da vida y calor: Dios»<sup>213</sup>.

En otro texto de 1892, Clarín subraya que «el hombre que no ha llegado a resolver el problema de la realidad, que acaso plantea mal la cuestión», consigue, no obstante, por el solo hecho de planteársela,

<sup>210</sup> Vid. *Clarín político II*, p. 171-176.

<sup>211</sup> *Introducción de Los Héroes...*, o. cit., tomo II, p. 15-16.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *Prólogo de Cuentos morales*, 1896, o. cit., p. 8.

saber que el mundo es bello, aunque sólo sea en apariencia; y sabrá también que el corazón humano «ama infinitamente la *representación* infinita»<sup>214</sup>. Clarín, que no llega a coincidir perfectamente con la explicación católica del mundo, que reconoce en una carta de respuesta al obispo de Oviedo que sus pensamientos sobre este tema son quizás un tanto endeables<sup>215</sup>, se siente muy cercano a este hombre que no pretende haber resuelto el *problema* pero que sabe que lo plantea apasionadamente. «El misterio es insondable, no por la pequeñez de nuestro cerebro, sino por la grandeza de la realidad; el misterio es infinito, pero no se olvide que en su oscuridad, que proyecta sombra infinita en las profundidades del espacio, le acompañan eternamente, no más infinitos, la belleza y el amor»<sup>216</sup>. Desde entonces, cuando se vive de esta manera la experiencia de la realidad, es decir, como acabamos de exponer, cuando se comunica por la intuición con el misterio, no puede haber «nihilismo ético» ni «nihilismo estético». «Hay deber porque hay amor; hay dicha, poesía, porque hay belleza».

El misterio no es, pues, únicamente fuente de religión, sino también fuente de moral y de arte.

¿Puede el hombre negar la realidad del misterio como pretende el positivismo? Ciertamente sí, pero a cambio de esconder la cabeza bajo el ala, como el avestruz, dice Clarín. La muerte y la idea de la muerte son realidades inamovibles que marcan el límite de la ciencia positiva y de la filosofía positivista. «La muerte es una certidumbre y un misterio»<sup>217</sup>. Negar el misterio no borra la muerte y no hace desaparecer el miedo a la muerte. Que los ateos, los racionalistas y los positivistas lo quieran o no, el miedo a la muerte constituye en última instancia, si es necesario, la justificación de la metafísica; es lo que declara Clarín en 1880, en uno de sus aforismos de la serie *Cavilaciones*: «Los enemigos del afán de filosofar verían acaso satisfechos sus deseos si lograsen suprimir el miedo a la muerte»<sup>218</sup>. En 1891, retoma esta idea en contestación a Schopenhauer, quien pretende reducir la muerte a aprehensión. El filósofo alemán exagera, dice, pero no se puede negar que la muerte es una idea y por ello implica una metafísica: «Sí, la muerte lleva a la idealidad»<sup>219</sup>.

<sup>214</sup> *El Día*, 4.362, 16-VI-1892; *Palique*, 1894, o. cit., pp. 184-188.

<sup>215</sup> Marino Gómez-Santos, o. cit., p. 162 (Carta al obispo de Oviedo del 28-X-1892).

<sup>216</sup> *El Día*, 4.362, art. cit.

<sup>217</sup> *Un discurso*, o. cit., p. 6.

<sup>218</sup> *La Publicidad*, 836, 11-VI-1880; *Solos*, p. 82.

<sup>219</sup> *Un discurso*, o. cit., p. 6.

La muerte de los seres queridos, entre los que figuran los grandes hombres con los cuales entró en comunión espiritual a través de sus obras, es siempre, para Clarín, ocasión de una profunda meditación. Schopenhauer, por más que demuestre, escribe en 1889 cuando muere Camús, que la muerte no existe, que no hay sensación, sea ésta lo dolorosa que sea, que no pertenezca a la vida, pues la muerte no se siente, el talento del filósofo no llega a demostrar que no se *siente* la muerte de los otros. «Y en los demás y en *lo* demás nos vamos muriendo nosotros»<sup>20</sup>.

Una cosa es aceptar la muerte como necesidad lógica y ontológica, y otra ver morir a los que te rodean. «Otra cosa es ir viendo la muerte, alrededor nuestro, cómo va matándonos la parte de corazón que tenemos desparramada por el mundo, y cómo se va acercando, acercando, afinando la puntería, hasta herir en el misterioso centro en que lo sentimos todos»<sup>21</sup>. De tal modo que a la muerte de Renan, en 1893, llega a escribir una vibrante y patética meditación sobre la muerte de estos grandes pensadores como Renan, Victor Hugo, etc.<sup>22</sup>, que son en cierta manera parte de sí mismo. «Cuando muere un Victor Hugo, un Renan, siente el alma como una especie de parálisis intelectual (...), sentimos que se muere algo que venía de fuera, pero que tenía especial resonancia en nosotros, y despertaba en nuestro espíritu un modo de espontaneidad sugerida». Pues, «para el subjetivismo absoluto, un Renan, un Victor Hugo, son partes de nosotros mismos a quienes atribuimos una figurada existencia exterior». Por eso, concluye Clarín, «se puede decir que se muere, se paraliza algo en nosotros, algo *inconsciente* por el origen, por la procedencia, cuando calla para siempre uno de esos grandes maestros de nuestra alma»<sup>23</sup>.

La muerte de los seres queridos es, para el hombre, una especie de *experiencia* de su propia muerte, pero, a un nivel estrictamente personal, el individuo no debería olvidar que está completamente solo frente a su destino. Es por esto por lo que, para Clarín, todas las filosofías de alcance exclusivamente social como el utilitarismo o el socialismo marxista son un error. ¿Se puede reducir la cuestión social «a la

<sup>20</sup> *La Ilustración Ibérica*, 325, 23-III-1889; *Ensayos y Revistas*, p. 6.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>22</sup> En 1898, redacta la lista de sus *héroes*, de sus maestros invisibles pero admirados con entusiasmo: Chateaubriand, Leopardi, Victor Hugo, Alejandro Humboldt, Quinet, Musset... Luego están Campoamor, Giner, Castelar, Menéndez Pelayo, Moreno Nieto, Renan, Carlyle, Goethe, y también Homero, Cervantes, Platón, Kant... sin olvidar a Zola. (*Madrid Cómico*, 12-II-1898).

<sup>23</sup> *La Ilustración Ibérica*, 554, 12-VIII y 556, 25-VIII-1893.

cuestión del pan»? No, les responde a los socialistas, pues en la vida hay otras cuestiones más importantes que la meramente material: «¿Cómo se intenta comparar esas pequeñas cuestiones con el problema capital de la vida y de la muerte?»<sup>224</sup>.

En cuanto al utilitarismo, tiende a «engañar al mísero mortal», incitándolo a unas actividades ajenas a la idea de la muerte. La felicidad no puede residir exclusivamente en la acumulación de riquezas, ya que el que sabe que va a morir se siente lejos de la colectividad y del progreso material. «El mismo progreso general, los adelantos materiales y las formas sociales que los facilitan, tienen para todo el que no es un necio, un valor relativo, transitorio», puesto que todos los elementos de la vida social interesan menos al individuo que el problema de su propio destino, el problema de su muerte<sup>225</sup>.

El hombre que no quiera negar la evidencia deberá convenir que «la idea de la muerte (...) nos aísla del mundo» y, parece decir Clarín, nos hace recoger en nosotros mismos pero para abrirnos a otros horizontes ideales, para obligarnos a acordar «un valor substantivo, como simbólico, de toda la realidad virtual que no vivimos». Clarín piensa que todo hombre llega a considerar la existencia *sub specie aeternitatis*. Esto es evidente para el creyente, pero aquél que no cree en otra vida necesita concentrar en ésta «toda la capacidad poética y soñadora, toda la idealidad que su alma alimenta». La muerte es, por ello, fuente de idealidad para todos los hombres: «Por la muerte la vida es artística, es dramática»<sup>226</sup>.

\* \* \*

Se podría pensar, leyendo estos textos donde Clarín medita sobre la idea de la muerte, que su pensamiento podría orientarse hacia una especie de estoicismo espiritual, pero en realidad es todo lo contrario, puesto que su reflexión sobre la realidad inamovible que es la muerte conduce a una valoración de todas las capacidades ideales de la vida. La conciencia permanente que se debe tener del misterio sale reforzada de esta incursión en el último misterio, de donde extrae, además, la justificación profunda de la ética y de la estética. De tal modo que la muerte, en lugar de ser objeto de contemplación estática, es, por el contrario, fuente dinámica de idealidad. La conciencia de la muerte en

<sup>224</sup> *El Progreso*, 18, 17-XI-1897; vid. *Apéndice*.

<sup>225</sup> *Un discurso*, o. cit., p. 55.

<sup>226</sup> *Un discurso*, o. cit., p. 59.

vez de conducir a la renuncia es una incitación «al bien obrar». Sabemos que, hasta el último día de su vida, Leopoldo Alas está presente en la lucha por la cultura, la autenticidad moral, la justicia...<sup>27</sup>.

Hay que hacer notar que Clarín nunca recurre a la imaginería cristiana del paraíso-recompensa o del infierno-castigo. Su espiritualidad y su sentido de la divinidad no se satisfacen con semejantes abstracciones, incluso la idea de la muerte se inscribe, para él, en una *vivencia*. Los dogmas, como los sistemas filosóficos, no dan más que soluciones estereotipadas, ajenas a la realidad de la vida.

### Negación del espíritu de sistema y duda dogmática

Las páginas que preceden ponen de manifiesto el carácter fundamentalmente antidogmático del pensamiento de Clarín. A partir de una concepción fundamental y relativamente constante (hay que insistir en esto) del mundo y de la vida, dicho de otro modo, de lo que nuestro autor llama la *realidad*, éste está abierto a todas las doctrinas, sistemas o ideas susceptibles de enriquecer su propio pensamiento. Este eclecticismo que se podría calificar de ético para distinguirlo de ese diletantismo refinado y ligeramente desengañado que Clarín critica, por ejemplo, en Valera, por ser inaceptable cuando el ser profundo está totalmente comprometido; este eclecticismo conduce a la aceptación, entusiasta o mesurada, o al rechazo justificado de las posturas o ideas del pensamiento español y europeo del momento. Los capítulos anteriores son suficientemente explícitos, en nuestra opinión, como para que no sea necesario retomar la cuestión a no ser para darle la palabra a Clarín, que explicó personalmente su postura anti-sistemática y antidogmática en el terreno filosófico.

En cuanto a su actitud frente a los dogmas religiosos propiamente dichos y, en particular, frente a aquellos sobre los que reposa el catolicismo, merece estudiarse más detenidamente, pues revela una religión cuyo sentido sobrepasa los dogmas.

\* \* \*

Ya hemos visto cómo Clarín sólo concede a los sistemas filosóficos un valor muy relativo, en el mejor de los casos. Ninguno ha llegado a

---

<sup>27</sup> Vid. *Clarín político I y II*, y especialmente, en el tomo II, pp. 171-173.



decir la última palabra sobre la verdad. ¿Cómo adherirse, entonces, a una construcción del espíritu que, por muy genial o sincera que sea, o por muy estrictamente científica que sea, no puede más que, en el mejor de los casos, descorrer el velo sobre una parte de la ignorancia humana? Dicho esto, la adhesión total, exclusiva, a cualquier sistema resulta imposible. Cuando Clarín elogia a alguno de estos hombres considerados como adeptos de Krause, sea éste González Serrano, Altamira o Giner, es siempre para subrayar su independencia de espíritu, y una doctrina sólo tiene realmente valor en tanto que preserva cierta autonomía del espíritu y permite que éste progrese según su «propia vida». El mismo Clarín, que considera totalmente errónea la filosofía positivista, considera, no obstante, un progreso el método analítico y el rigor científico que el positivismo pone de manifiesto. Sabemos que en lo que se refiere a las escuelas literarias ocurre lo mismo: el naturalismo, por poner sólo un ejemplo, por su método es un medio irremplazable de estudio de la realidad, pero el naturalismo teórico, definido por Zola a partir de los principios positivistas, es un sistema exclusivista y por eso condenable<sup>228</sup>.

A la inversa, los que ferozmente se convierten en enardecidos defensores de una doctrina y rechazan todas las demás despiertan *a priori* la sospecha de Clarín en lo que se refiere a las cualidades intelectuales o morales o a la cultura de estos neófitos. La experiencia demuestra que el exclusivismo está a dos pasos del fanatismo, lo que para Clarín es el peor defecto que puede tener el hombre, pues es, a menudo, signo de ignorancia, o en todo caso de ineptitud para la comprensión. ¡Cuántas veces critica o se burla de estos adeptos con anteojeras de una u otra confesión, de esta u otra doctrina, los cuales son, para él, unos «sectarios de escalera abajo», sea cual sea el rellano en el que se detengan, llámese éste catolicismo, positivismo, krausismo, anarquismo...!

Y es que «la filosofía verdadera, la seria, la que ve el fondo de las cosas, es más difícil de entender de lo que parece»<sup>229</sup>. Y Clarín critica a todos los que hablan de filosofía de una forma perentoria y exclusivista sin tener la preparación o las facultades necesarias. En 1900, escribe que por España, y también fuera de ella, pululan «tantos sociólogos, tantos penalistas a la italiana»<sup>230</sup>, tantos anarquistas teóricos predicando dogmas cerrados, positivistas de segunda mano, creídos

<sup>228</sup> Vid. *Clarín político II*, pp. 154-158.

<sup>229</sup> *El Español*, 457, 30-III-1900.

<sup>230</sup> Alusión a la escuela de criminología lanzada por el positivista italiano Cesare Lombroso (1835-1909) y su discípulo Enrico Ferri (1856-1929).

porque sí; tratando superficialmente y por puro psitacismo problemas tan graves como el del valor del conocimiento, el de la libertad, y otros muchos que sólo esa filosofía difícil y poco populachera estudia bien; y que esos caballeros no penetran ni pueden penetrar por su falta de preparación... y muchas veces de facultades»<sup>231</sup>.

Por otra parte, hay filosofías que pueden ser peligrosas para quien se entrega a ellas con pasión sin tener la cultura ni la perspectiva suficientes. Estas filosofías, como por ejemplo la de Nietzsche, «aunque tienen su profundidad y su grandeza, y son muy útiles como acicate y contraste de la filosofía clásica, de oficio, universitaria como quiere llamarlas Schopenhauer, ofrecen peligros para la educación religiosa en pueblos atrasados, en este punto, como el nuestro»<sup>232</sup>. Zaratustra tiene un valor como artista de talento y como pensador independiente, mucho mayor «de lo que pueden comprender ciertos espíritus mediocres, que piensan por patrón», pero «una doctrina general (...) es muy peligrosa para los *snoobs* de la filosofía (...); y ya empieza a hacer estragos entre cierta parte de nuestra juventud literaria». Para ilustrar su propuesta, Clarín cita a Pompeyo Gener, quien es «un triste ejemplo de lo que pueden llegar a ser los *zaratustridas*»<sup>233</sup>.

Más generalmente, Clarín cree peligrosos, y a menudo por la misma causa que ellos defienden, a estos pequeños espíritus que se entusiasman en exceso con cualquier teoría sin haber reflexionado suficientemente, sin tener la *experiencia* intelectual o espiritual que resulta indispensable, según Clarín, para dominar la idea, en lugar de ser dominado por ella<sup>234</sup>. Las ideas no tienen valor más que cuando el espíritu

<sup>231</sup> *El Español*, 457, art. cit.

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> *Ibid.* Pompeyo Gener, antes de descubrir a Nietzsche, fue positivista y es por esto, según Gonzalo Sobejano, por lo que no comprende muy bien al autor de *Zaratustra*. «Que Pompeyo Gener comprendiera mal a Nietzsche, escribe Sobejano, no es sólo consecuencia de su muy incompleta lectura de las obras de éste: es, también y sobre todo, explicable efecto de su formación tenazmente positivista» (Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, p. 159. Obra casi exhaustiva sobre la cuestión a la que se refiere su título. Alvarez Junco retoma a Nietzsche en su estudio sobre la ideología anarquista: *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid, Siglo XXI, 1976, pp. 146-163).

Para Clarín, Pompeyo Gener podría ser muy bien el paradigma de estos filósofos «de lecturas apresuradas y de segunda mano» que él fustiga sin tregua durante los últimos diez años de su vida. En sus artículos, las alusiones satíricas a Gener, positivista o nietzscheano, son frecuentes de 1893 a 1901. Un ejemplo: Pompeyo Gener «plagió a Max Nordau y ahora se atreve con Nietzsche y ni siquiera le comprende» (*Heraldo*, 17-II-1900).

<sup>234</sup> Ya hemos abordado esta cuestión bajo un ángulo más bien sociológico en el capítulo III: «Contra los librepensadores superficiales».

les da *vida*, sino se reducen a abstracciones que el hombre asume sin que exista verdadera armonía entre el ser y el pensamiento. Una idea no es plenamente humana hasta que no se asimila humanamente, hasta que no se integra en un todo con el espíritu. Éste, en su búsqueda de la verdad, debe estar siempre abierto a todos los caminos trazados por el pensamiento. Tal es, creemos, el sentido profundo de la incesante búsqueda espiritual e intelectual de Clarín, búsqueda dinámica desde luego, pero que nuestro autor se toma el tiempo de asimilar en cada etapa, de penetrar, comprender; de *vivir*, en suma, la idea nueva. El conocimiento es para Clarín lo que algunos años más tarde será la poesía para Antonio Machado, cuando éste último la ve «como un yunque de constante actividad espiritual, no como un taller de fórmulas dogmáticas, revestidas de imágenes más o menos brillantes».

Es fácil, pues, comprender que Clarín prefiera en los sistemas bien contruidos ese «*dialoguismo* filosófico que no es compatible con los exclusivismos y los dogmatismos cerrados de limitados horizontes»<sup>25</sup>, y de los cuales Renan nos ofrece el ejemplo más significativo.

En un artículo del mayor interés, y acerca del cual hablaremos en el último capítulo, titulado «Cartas a Hamlet»<sup>26</sup>, Clarín contrapone de un modo fortuito, como a menudo sucede en sus escritos, la filosofía sistemática a la filosofía aperturista. Su forma de plantear el problema implica, como también ocurre frecuentemente, su propia respuesta. Parte de una reflexión sobre Hamlet, quien le parece un personaje amateur cuyo espíritu es una «mariposa socrática», que va de fenómeno en fenómeno preguntándole incansablemente al mundo por su secreto. Hamlet es un pensador-poeta... A partir de esto, nuestro autor lanza su reflexión: «Está por demostrar si es mejor ser filósofo sistemático que filósofo *esporádico*, fragmentario, de ocasión». Los *Diálogos* de Platón no encierran el espíritu a diferencia de lo que hacen los sistemas filosóficos cerrados. «El que se mete por los *Diálogos* adelante va confiado, porque, ni un momento, volviendo la cabeza, deja de ver detrás de sí la entrada, que puede ser, si quiere, la salida. Pero en las encrucijadas de casamatas, bastiones, fosos, trincheras, etc., etc., del criticismo, del positivismo de Comte, de la evolución spenceriana, del idealismo hegeliano, ¿quién una vez allí embarcado encuentra la salida? Por eso, entre un *sistema* (que no sea el de la absoluta certeza) y una filosofía... de guerrillas

<sup>25</sup> *La España Moderna*, XIII, enero de 1890; *Ensayos y Revistas*, p. 253.

<sup>26</sup> *La Ilustración Española y Americana*, 8-I-1896; *Siglo pasado*, pp. 156-157.

es acaso preferible ésta última desde el punto de vista de la independencia personal».

Párrafo especialmente esclarecedor que obvia todo comentario.

\* \* \*

Tenemos que situarnos en otro plano para examinar la postura de Clarín frente a los dogmas de la religión católica. Respecto a lo que precede, tenemos la impresión de volver sobre nuestros pasos para reencontrarnos con una imaginería bastante ajena a la vibración humana, con dos excepciones, no obstante, que producen en nuestro autor patéticos ecos: el problema de la divinidad de Jesús, primero, y la compleja cuestión de la Virgen María, después.

Si atendemos a las fechas, se observará que el tono es casi tan irreverente en 1880 como en 1899, cuando Clarín evoca el Infierno, el Purgatorio, Adán, el pecado original..., así pues, en este punto, la duda (o el rechazo) permanece invariable y los que afirman que Clarín se acercó al catolicismo al final de su vida no deberían olvidarlo. Por eso, esta cuestión de los dogmas no puede eludirse, aunque tan sólo sea para demostrar que Clarín se autodenomina, y con razón, no católico, incluso en los años 1892-1900.

Una tendencia natural del espíritu humano pero también un signo inequívoco de su debilidad es dar a las cosas que no conoce los contornos de su propia imagen. ¿Se puede hacer esto en el caso de Dios? ¿No es un error de lesa divinidad hacer pasar a Dios por lo que no es? Clarín se plantea estos problemas desde 1880 en algunos de sus graves aforismos de *Cavilaciones*: representar a Dios es falsificar su divinidad. Nadie tiene derecho a pintar a Dios a su imagen; es un error de la fe<sup>237</sup>.

La inconoclastia no es más que una imaginería, es decir, un subproducto de la religión, y ajeno por naturaleza al espíritu religioso. Clarín tratará toda su vida, en el aspecto religioso, de desembarazarse de lo formal para de ese modo identificarse lo más posible con este misterio divino. Pero ya hemos visto que después de 1889-90 esta ascesis no es tan fácil como el desglose de los aforismos presupondría, pues Clarín también se muestra sensible a cierta religión de los sentidos que favo-

<sup>237</sup> *La Publicidad*, 836, 11-VI-1880; *Solos*, p. 82.

«Fe es creer lo que no vimos. Está bien. Pero muchos añaden: como si lo hubiéramos visto. Éste es el error de la fe».

«Figurarse cómo es Dios sirve para algo. Para saber que de fijo no es como uno se lo figura».

rezca la comunión espiritual. ¿No dijo en cierta ocasión, una sólo es verdad, que determinados formalismos pueden favorecer la renovación espiritual por su apariencia estética o sus costumbres familiares?<sup>238</sup>. Sin embargo, nunca declara, como hace Renan, que el pueblo deba ser sostenido mediante el rito, pues es incapaz de sentir la religión de otra manera<sup>239</sup>, al contrario<sup>240</sup>.

Sea como fuere, la liturgia, la música... el silencio<sup>241</sup> son ya formas espiritualizadas que pueden crear una atmósfera favorable pero que no tienen nada en común con la materialidad del yeso y del alabastro.

Sobre el Purgatorio, el Infierno, el pecado original, etc., etc., elementos fundamentales de la «construcción católica», su postura resulta bastante más esclarecedora: va desde la negación animada o indignada a la incredulidad pura y dura. Sobre esto, como sobre lo demás, Clarín no escribió tratado alguno, en cuyo caso se habría tratado de un estudio de refutación; en su faceta de periodista, define su postura como reacción ante un suceso externo: un artículo de prensa, un libro, un acontecimiento.

En 1882, el Padre Coll<sup>242</sup>, en su libro *El Purgatorio y la devoción de las benditas almas*, afirma que el Purgatorio es un asunto de fe pero también de sentido común. Estas últimas palabras son el punto de partida para el comentario humorístico de Clarín. «Yo no creo en el Purgatorio y tengo tanto sentido común como pueden tener tantos menores observantes de San Francisco, juntos; y aunque vinieran frailes descalzos, cuantos y más menores observantes, no me demostrarían a mí que después de aguantar en la vida *epitelúrica* a Camacho y a D. Venancio y hasta la iniciativa venatoria de Alvareda, tengo que sufrir *inferis* tizonazos correccionales y exponerme a que D. Modesto Fernández y González sea de la comisión del aceite hirviendo, y el Sr. Lastra<sup>243</sup>, individuo

<sup>238</sup> Vid. capítulo III y *Apéndice*.

<sup>239</sup> Vid. al respecto nota 64 del capítulo III.

<sup>240</sup> Vid. capítulo III.

<sup>241</sup> El silencio, sf: «¡Cabe además tanta idealidad en el silencio! ¡El silencio es la oración en el culto del Misterio, quinta esencia de las religiones!» (*Prólogo de Mi primera Campaña*, de Rafael Altamira. Madrid, José Jorro, 1893. Publicado por José M<sup>a</sup> Martínez Cacho, «13 cartas...», *art. cit.*).

<sup>242</sup> José Coll y Mola (1828-1911) era un franciscano autor de varios libros edificantes.

<sup>243</sup> Juan Francisco Camacho (1827-1897) fue un hombre político, especialista en economía y finanzas. Ministro de Finanzas en 1872, 1874 y 1881.

Venancio González (1831-1897), miembro del Partido Progresista, tomó parte activa en la Revolución de 1868. Después de la Restauración, siguió a Sagasta y llegó a Ministro de Gobernación en 1881.

José Luis Alvareda (1828-1897) fue Ministro de Fomento en 1881, en el primer gobierno de Sagasta.

de algún horno modelo, en esas caliginosas regiones que el Sr. Achicoria, digo Coll, dice que son de sentido común. Vds. conténtense con la fe, y el sentido común déjenlo para los profanos»<sup>244</sup>.

El mismo año, responde al periódico ultramontano *La Unión*, quien enarbola la amenaza del Infierno para los «hombres egoístas». De hecho, para Clarín, el Infierno es una feliz invención para contener el furor de la revolución que se avecina. *La Unión* y todos los reaccionarios quieren el Infierno «para los rojos», porque «todo ese populacho que no tiene que comer, es capaz de echarse a la calle a buscarse la vida; ¿adónde iríamos a parar? Es preciso enseñarles los dientes; es preciso que sepan lo que les espera después de esta vida, en que ya no tienen que comer. Es preciso que sepan que todavía está el rabo por desollar, y que aún les falta padecer en el otro mundo las de Caín, y que eso de morirse de hambre, de frío, y de cansancio son tortas y pan pintado en comparación de las penas eternas»<sup>245</sup>.

Tomamos ahora un artículo de 1899 publicado en *El Heraldo de Madrid*, donde Clarín critica a cierto Cepeda, profesor de la Universidad de Valencia, y que es, según nuestro autor, una especie de paradigma de todos los cepedas con los que Pidal llenó las Universidades. A las certezas de este profesor sobre la maldad original del hombre, sobre el libre albedrío... Clarín le opone sus dudas. La manera irónica y divertida que emplea aquí apunta tanto a las certezas dogmáticas de Cepeda como a los mismos dogmas. «Sobre el Sr. Cepeda, escribe Clarín, por qué el hombre tiene esas malas inclinaciones: es por causa del pecado original. Yo no lo sabía. Había oído algo de eso, pero no estaba seguro de ello». A propósito del libre albedrío: «Hace muchos años que discurro yo acerca del libre albedrío, y por más que medito y leo autores, todavía no puedo probar con evidencia lo que yo creo que es verdad, pues el Sr. Cepeda —feliz él— nos demuestra en un periquete que existe el libre albedrío. Y la inmortalidad del alma»<sup>246</sup>.

Tales palabras no pueden ser las de un verdadero católico, pues, además de que denuncia la utilización temporal que se puede hacer de los dogmas cuando se ponen al servicio de una ideología, lo que no es el objeto de nuestro estudio, convierte en fábula lo que debe consi-

---

Modesto Fernández y González (1838-1897), publicista y especialista en cuestiones económicas.

En cuanto a Lastra, debe tratarse de Francisco Lastres, diputado y jurisconsulto, director de la *Revista de Tribunales*.

<sup>244</sup> *El Progreso*, 28-II-1882.

<sup>245</sup> *Gil Blas*, 6-IV-1882; *Sermón perdido*, p. 284.

<sup>246</sup> *Heraldo de Madrid*, 7-XI-1899.

rezca la comunión espiritual. ¿No dijo en cierta ocasión, una sólo es verdad, que determinados formalismos pueden favorecer la renovación espiritual por su apariencia estética o sus costumbres familiares?<sup>238</sup> Sin embargo, nunca declara, como hace Renan, que el pueblo deba ser sostenido mediante el rito, pues es incapaz de sentir la religión de otra manera<sup>239</sup>, al contrario<sup>240</sup>.

Sea como fuere, la liturgia, la música... el silencio<sup>241</sup> son ya formas espiritualizadas que pueden crear una atmósfera favorable pero que no tienen nada en común con la materialidad del yeso y del alabastro.

Sobre el Purgatorio, el Infierno, el pecado original, etc., etc., elementos fundamentales de la «construcción católica», su postura resulta bastante más esclarecedora: va desde la negación animada o indignada a la incredulidad pura y dura. Sobre esto, como sobre lo demás, Clarín no escribió tratado alguno, en cuyo caso se habría tratado de un estudio de refutación; en su faceta de periodista, define su postura como reacción ante un suceso externo: un artículo de prensa, un libro, un acontecimiento.

En 1882, el Padre Coll<sup>242</sup>, en su libro *El Purgatorio y la devoción de las benditas almas*, afirma que el Purgatorio es un asunto de fe pero también de sentido común. Estas últimas palabras son el punto de partida para el comentario humorístico de Clarín. «Yo no creo en el Purgatorio y tengo tanto sentido común como pueden tener tantos menores observantes de San Francisco, juntos; y aunque vinieran frailes descalzos, cuantos y más menores observantes, no me demostrarían a mí que después de aguantar en la vida *epitelúrica* a Camacho y a D. Venancio y hasta la iniciativa venatoria de Alvareda, tengo que sufrir *inferis* tizonazos correccionales y exponerme a que D. Modesto Fernández y González sea de la comisión del aceite hirviendo, y el Sr. Lastra<sup>243</sup>, individuo

<sup>238</sup> Vid. capítulo III y *Apéndice*.

<sup>239</sup> Vid. al respecto nota 64 del capítulo III.

<sup>240</sup> Vid. capítulo III.

<sup>241</sup> El silencio, sí: «¡Cabe además tanta idealidad en el silencio! ¡El silencio es la oración en el culto del Misterio, quinta esencia de las religiones!» (*Prólogo de Mi primera Campaña*, de Rafael Altamira. Madrid, José Jorro, 1893. Publicado por José M<sup>o</sup> Martínez Cacho, «13 cartas...», *art. cit.*).

<sup>242</sup> José Coll y Mola (1828-1911) era un franciscano autor de varios libros edificantes.

<sup>243</sup> Juan Francisco Camacho (1827-1897) fue un hombre político, especialista en economía y finanzas. Ministro de Finanzas en 1872, 1874 y 1881.

Venancio González (1831-1897), miembro del Partido Progresista, tomó parte activa en la Revolución de 1868. Después de la Restauración, siguió a Sagasta y llegó a Ministro de Gobernación en 1881.

José Luis Alvareda (1828-1897) fue Ministro de Fomento en 1881, en el primer gobierno de Sagasta.

de algún horno modelo, en esas caliginosas regiones que el Sr. Achicoria, digo Coll, dice que son de sentido común. Vds. conténtense con la fe, y el sentido común déjenlo para los profanos»<sup>244</sup>.

El mismo año, responde al periódico ultramontano *La Unión*, quien enarbola la amenaza del Infierno para los «hombres egoístas». De hecho, para Clarín, el Infierno es una feliz invención para contener el furor de la revolución que se avecina. *La Unión* y todos los reaccionarios quieren el Infierno «para los rojos», porque «todo ese populacho que no tiene que comer, es capaz de echarse a la calle a buscarse la vida; ¿adónde iríamos a parar? Es preciso enseñarles los dientes; es preciso que sepan lo que les espera después de esta vida, en que ya no tienen que comer. Es preciso que sepan que todavía está el rabo por desollar, y que aún les falta padecer en el otro mundo las de Caín, y que eso de morirse de hambre, de frío, y de cansancio son tortas y pan pintado en comparación de las penas eternas»<sup>245</sup>.

Tomamos ahora un artículo de 1899 publicado en *El Heraldo de Madrid*, donde Clarín critica a cierto Cepeda, profesor de la Universidad de Valencia, y que es, según nuestro autor, una especie de paradigma de todos los cepedas con los que Pidal llenó las Universidades. A las certezas de este profesor sobre la maldad original del hombre, sobre el libre albedrío... Clarín le opone sus dudas. La manera irónica y divertida que emplea aquí apunta tanto a las certezas dogmáticas de Cepeda como a los mismos dogmas. «Sobre el Sr. Cepeda, escribe Clarín, por qué el hombre tiene esas malas inclinaciones: es por causa del pecado original. Yo no lo sabía. Había oído algo de eso, pero no estaba seguro de ello». A propósito del libre albedrío: «Hace muchos años que discurro yo acerca del libre albedrío, y por más que medito y leo autores, todavía no puedo probar con evidencia lo que yo creo que es verdad, pues el Sr. Cepeda —feliz él— nos demuestra en un periquete que existe el libre albedrío. Y la inmortalidad del alma»<sup>246</sup>.

Tales palabras no pueden ser las de un verdadero católico, pues, además de que denuncia la utilización temporal que se puede hacer de los dogmas cuando se ponen al servicio de una ideología, lo que no es el objeto de nuestro estudio, convierte en fábula lo que debe consi-

---

Modesto Fernández y González (1838-1897), publicista y especialista en cuestiones económicas.

En cuanto a Lastra, debe tratarse de Francisco Lastres, diputado y jurisconsulto, director de la *Revista de Tribunales*.

<sup>244</sup> *El Progreso*, 28-II-1882.

<sup>245</sup> *Gil Blas*, 6-IV-1882; *Sermón perdido*, p. 284.

<sup>246</sup> *Heraldo de Madrid*, 7-XI-1899.



derarse como intangible. Ahora bien, en la «construcción» católica las diversas creencias, o los diversos dogmas, son más o menos solidarios. De tal modo que negar uno de ellos puede hacer que se derrumbe todo el edificio. Por ejemplo, si Adán no existió, no puede existir pecado original, y entonces no sería necesario que Dios se hiciera hombre para redimir a esta pobre humanidad expulsada del paraíso terrenal... Jesús no sería, pues, el hijo de Dios; volveremos sobre el problema de la divinidad de Jesús, pero antes mostraremos que tales dudas encadenadas se hallan presentes en nuestro autor.

Encontramos la más clara expresión de esto en un artículo de 1889 dedicado a Fray Zeferino González<sup>207</sup>. Este prelado, que fue sucesivamente obispo de Córdoba, arzobispo de Sevilla, luego primado de España, descendió después voluntariamente del más alto grado de la jerarquía católica al arzobispado de Sevilla y, en 1899, renuncia a todos sus cargos y se retira a una celda monacal. La prensa dio diversas interpretaciones de tal renuncia, que estaría de más repetir aquí. Para Clarín, la explicación debe buscarse en la oposición que hay entre su cargo eclesiástico y su ocupación filosófica. El prelado en activo debe asumir su cargo, más político que religioso, y no le asiste el derecho —ni la libertad— de albergar dudas. Al contrario, el papel del filósofo es el de buscar la verdad y «no hay más filósofos verdaderos que aquellos que investigan, libres de todo interés, sin tener que esforzarse en demostrar que una solución determinada, que de antemano se les impone, es la que da la clave de la razón del ser del mundo». Pero Fray Zeferino busca la verdad como filósofo y sus escritos así lo testimonian, luego, según Clarín, debe tener algunas dudas. Muy a menudo, el filósofo dominico debía encontrarse consigo mismo bajo la púrpura, es decir, cara a cara «con los terribles problemas del fondo de las cosas, tiritando de frío, de ese frío de la inteligencia abandonada a sí misma en la lucha con las sombras del abismo». Entonces, Fray Zeferino, enfrentado a sus dudas, debía repetirse: «Yo no puedo asegurar, lo que se llama asegurar que haya habido tal Adán, lo que se llama haber, ni que haya pecado por consiguiente, ni nada de lo que de su pecado se originó, como Vgr. la venida de Dios al mundo».

Es difícil saber si tales eran las dudas del filósofo tomista que era el Padre González, pero lo que sí es seguro es que eran las de Clarín.

El conjunto de sus escritos permite afirmar que consideraba una leyenda la historia de Adán y rechazaba la idea del pecado original; pero está claro que Jesús le planteaba un problema. A propósito de

<sup>207</sup> *La Publicidad*, 4.208, 13-IX-1889.

esto, es muy interesante el testimonio de Maximiliano Arboleya, y no hay razón alguna para dudar de lo que nos cuenta de Clarín, máxime cuando concuerda con las diversas declaraciones de nuestro autor<sup>248</sup>. Arboleya se sirve de las extensas discusiones habidas con Clarín sobre la cuestión de la divinidad de Jesús. Es muy verosímil que Clarín le haya declarado: «Se sorprenderá Ud. si le aseguro que en mis meditaciones de cada tres horas, dedico por lo menos dos a estas grandes cuestiones, y particularmente a la más grave de todas, a la que es en realidad la clave de todas las restantes: a la cuestión magna, relativa a Jesucristo... ¿quién fue Jesucristo?».

Ya hemos visto, y lo volveremos a ver, que Clarín está fascinado por la figura y obra de Jesús, al que considera el *Héroe* por excelencia, cuyo mensaje humano es válido por los siglos de los siglos. Pero, ¿considerarlo como un hombre superior es suficiente para explicar el sentido excepcional de sus palabras y de su acción, sobre todo en la época en que vivió? Ésta es la gran cuestión que Clarín se plantea y no podemos más que suscribirnos al testimonio de Maximiliano Arboleya cuando dice que Alas admite que existe un misterio en Jesús pero que éste no se puede explicar afirmando que Cristo es Dios.

Según Arboleya, Renan sería el responsable de esta indecisión de Clarín. Incluso un espíritu tan hábil como Clarín habría sido engañado por «el falsificador acicalado y desaprensivo de la vida de Jesús» y no vería en «su deísmo verbalista» lo que realmente era: «la vestidura 'aristocrática' del ateísmo». Arboleya no se equivoca mucho sobre Renan, pues, para el autor de *La vida de Jesús*, en la historia todo tiene una explicación humana y él recibe a Cristo, «un hombre incomparable», en su marco histórico dejando de lado el fideísmo cristiano<sup>249</sup>. En cuanto a la imagen de un Clarín completamente dominado por Renan, no la podemos aceptar. Todo lo que sabemos sobre Clarín, todo lo dicho, muestra su total independencia de espíritu. Sólo diremos que acerca de este asunto las dudas clarinianas se acercan a las certezas de Renan.

<sup>248</sup> Maximiliano Arboleya, «Alma religiosa de 'Clarín'», *art. cit.* (vid. nota 43 del capítulo I).

Citamos aquí según la edición más accesible para el lector: la de José M<sup>o</sup> Martínez-Cachero, *Leopoldo Alas «Clarín»*, *El escritor y la crítica*. Gredos, o. cit., pp. 49-51.

<sup>249</sup> Es interesante constatar que el Dios de Renan está muy próximo al de Krause, y prefigura un poco la concepción dinámica de Teilhard de Chardin. Renan ve a Dios como una creación continua. No es, pero llegará a ser, mediante el progreso de la humanidad, progreso que concluirá con el triunfo del espíritu sobre la materia. La concepción de Clarín está lejos de ser tan rotunda. La humanidad es perfectible, cierto, pero Dios *existe*, aunque sea incognoscible, y éste es el misterio fundamental.

Más complejo, más inquietante incluso, es cómo habla Clarín de la Virgen María. La cuestión compete más a la psico-fisiología (¿de Wundt?) que a la religión, pero nos parece oportuna su mención aquí. ¿Está atraído Alas por la imagen idealmente femenina de la Virgen? No responde directamente pero confiesa que se encuentra fascinado e incluso «conmoverido», lo que es más inquietante, por la fascinación que la Virgen ejerce sobre algunos espíritus superiores. «Ríanse de mí, si quieren, ciertos malos libre pensadores pero confieso que me enterece este misterioso dulcísimo culto que inspira la Virgen a ciertos hombres superiores por el espíritu, a quien la vida no ha podido ofrecer el amor femenino en la forma natural del matrimonio o sus aledaños». Y Clarín cita, a modo de ejemplo, al obispo Sanz y Forés, modelo del Fortunato Camoirán de *La Regenta*, cuyas últimas palabras fueron para la Virgen de Covadonga, que veneraba particularmente; y cita también el ejemplo de Fray Zeferino, que deseaba ir a morir a los pies de la Virgen de Lourdes. «No tienen nada de repugnante, ni de impuro, ni que se preste a la ironía esta sustitución piadosa de amores, en que el sexo en efecto, señores fisiólogos, influye. Pero es que el amor de sexo a sexo tiene más aspectos que el carnal; es que lo eterno femenino atrae el alma del varón siempre, aunque sea el más casto, y sin la más leve mancha de ese armiño de la pureza (...). Pues muchos de estos hombres de vida espiritual a quien la Iglesia no consiente ni la hija ni la mujer, y que se apartan pronto de madre y hermana (...) son no menos aptos para el amor ideal, purísimo; y como en su religión, por sabia ley dogmática, encuentran el espíritu de *feminidad* agregado a lo divino, si no hipostáticamente, por lazos de misterio poético inefable, con todo el corazón se entregan al amor de María, sin asomo de impureza».<sup>250</sup>

Hay que subrayar que Clarín no es más que el observador enternecido de lo que pasa en el corazón de estos hombres de Iglesia, de esta especie de «fijación» masculina por la figura ideal de la Virgen (como diría el psicoanálisis), y de lo que posee una fina intuición. Esta ternura que Clarín confiesa sentir, y cuyo testimonio es el texto, ¿va más allá de la viva comprensión del alma de los preladados de los que habla? Dicho de otro modo, ¿encuentra en el corazón de estos hombres algo de sí mismo? Seguramente, pero por prudencia, por reserva no iremos más allá, porque sería una lectura psicoanalítica de Alas lo que habría que emprender y, sin duda, nos encontraría-

<sup>250</sup> *El Imparcial*, 7-XI-1895.

mos esa «herejía amorosa» de Clarín a la cual Francisco Sarriá consagró una obra<sup>251</sup>.

Clarín reconoce implícitamente que el problema es más *humano* que religioso, cuando observa que el culto por la Madre del Nazareno actúa también sobre los que han perdido la fe. Y recuerda un soneto del poeta portugués Anthero de Quental, quien no tiene nada de católico, poema en el que «se siente el singular atractivo de la devoción de María, por la virtud extraña de asimilación estética que al buen poeta le abre las puertas de todas las simpatías». Este soneto ya había sorprendido a Clarín en 1882<sup>252</sup>.

\* \* \*

Así pues, Leopoldo Alas, que niega o pone en duda los dogmas fundamentales del catolicismo, se declara con justa razón no católico, y, desde un estricto punto de vista ortodoxo, a Luis Balbín Victorero, en su refutación del artículo de Maximiliano Arboleya, le asiste toda la razón cuando dice, en 1927, que Clarín estaba fuera de la Iglesia de Roma<sup>253</sup>. El espíritu religioso de nuestro autor no se satisface con una religión estereotipada y aún menos con dogmas que el juzga más o menos pueriles. Resulta inútil insistir en esto.

Lo que importa es la búsqueda de la verdad, y quienes se internan por esta vía, sea cual sea el camino que tomen, coinciden. Para él, la búsqueda de Fray Zeferino González, las de Salmerón o Taine van en el mismo sentido: «¿Que importa el hábito blanco de Fray Zeferino o la toga negra de Salmerón o el frac de Taine? Todos meditan, todos

<sup>251</sup> Francisco García Sarriá, *Clarín o la herejía amorosa*. Madrid, Gredos, 1975.

Josette Blanquat hace un fino análisis de la presencia de la Virgen María en determinados escritos de Clarín y en particular en el cuento *Cuesta abajo* (publicado en *La Ilustración Ibérica* del 15-III al 25-VII-1890). Josette Blanquat se pregunta, en definitiva, si el pensamiento de la Virgen, «oasis del alma para ciertos hombres de acción, no ha sido también para Clarín (como dice Mauriac en *Mémoires intérieures*, París, 1959, p. 143) uno de estos puntos de agua conocido por él sólo que le ayudaron a remontar la temible aventura que representa vivir entre lo más espeso de los hombres» (Vid. Josette Blanquat, «La sensibilité religieuse de Clarín. Reflets de Goethe et de Leopardi», en *Revue de Littérature Comparée*, nº 2, abril-junio, 1961, París, pp. 177-196).

<sup>252</sup> En el artículo «*Sonetos*, por Anthero de Quental», aparecido en *El Día*, del 24-IV-1882, Clarín pasa revista a las distintas composiciones del libro, y: «¡Cosa extraña! El mejor de todos los sonetos, sin duda, es el que este poeta ateo consagra a la Virgen Santísima: 'Cheia de graça, Mãe de Misericórdia'» (artículo publicado también en *Nueva Campaña*, 1885, o. cit., p. 335).

<sup>253</sup> *De cómo desfigura el señor Arboleya «las grandes figuras»*. Covadonga, 1927. Obra citada por Gómez-Santos, quien publica dos párrafos: nota 1, p. 161, y nota 1, p. 173.

trabajan en la obra sería de sondear lo insondable (...) y entre tanto según los azares de la vida quisieron, unos visten un traje en la comedia humana y otros otro»<sup>254</sup>.

Al contrario, Clarín no siente afinidad alguna por los que tienen certezas absolutas como el doctor Carracido, que es de los que no dudan, «de los que tienen una opinión como una bandera, de arcilla de que se hacen los arzobispos, los Papas y los buenos positivistas»<sup>255</sup>.

Sus simpatías se dirigen hacia los que, como él, buscan, es decir, a los que dudan.

## Conclusión

Al término de este largo recorrido, sobre cuyos propios pasos podríamos una vez y otra volver, y hasta de distinta forma (estamos bastante concienciados), a través y en el seno del pensamiento filosófico de Alas y de las múltiples influencias que lo han alimentado, ¿es probable una conclusión? ¿Es probable en pocas líneas reunir lo esencial de la influencia krausista, positivista, etc., extraer lo que hay de bergsoniano —quizás sin Bergson— en su pensamiento; mostrar que el verdadero conocimiento es el que es dinámico, abierto, libre, *vivido* directamente o a través del arte; que la verdadera filosofía es ante todo indagación así como la religión es búsqueda espiritual?

Con toda sinceridad, tal empeño lo creemos imposible, a menos que aceptemos caer en el esquematismo categorial. Después de haber *vivido* (desde luego, claro está, a nuestro modo) la búsqueda palpitante que fue para Alas durante veintiséis años la dialéctica abierta entre la razón y el misterio, querer sacar conclusiones, en este caso, representaría una temeridad, al menos si aceptamos, con Flaubert, que «la necesidad consiste en querer elaborar conclusiones».

No nos consta que Clarín haya logrado despejar todas sus dudas y, por lo tanto, llegado a La Conclusión<sup>256</sup>.

<sup>254</sup> *La Publicidad*, 4.208, 13-IX-1889.

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> Es también la opinión de Carlos Clavería: «El *ne pas conclure*, en que participaron espíritus tan caros a Clarín como Renan y Flaubert, que flota por encima de toda la obra del primero, pudo influir en la escéptica y, a la par, tolerante actitud de Clarín frente a los dogmas» (Carlos Clavería, «Clarín y Renan», *art. cit.*, p. 40).