

INFLUENCIAS DEL SISTEMA DE HEGEL EN EL IDEARIO DE CASTELAR

por

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

Salamanca

Partimos en nuestra exposición del título que hemos dado a nuestro estudio: *Influencias del sistema de Hegel en el ideario de Castelar*. Con la palabra "influencias" queremos dar a entender que el influjo de Hegel sobre Castelar no es algo preciso y acotado, como de maestro sobre discípulo, sino que se trata más bien de una atmósfera espiritual que el orador español aspira en Hegel y traspira en sus discursos. Con lo cual apuntamos ya desde este momento a la tesis o conclusión a que hemos llegado en nuestro estudio, según irá viendo el lector.

Más preocupantes en orden a una recta interpretación son los términos de *sistema* e *ideario*. *Sistema* lo entendemos en el sentido más estricto del lenguaje filosófico, es decir, como un saber perfectamente enlazado con la más rigurosa lógica. Un saber que parte de algunos, muy pocos, principios fundamentales que se van aplicando en el desarrollo del pensamiento a los más diversos campos de la realidad.

Hablando de la filosofía de Hegel hay que anotar al instante que se trata de un sistema filosófico grandioso. Tal vez el mayor esfuerzo de síntesis que ha realizado la inteligencia humana. Más aún hay que decir. El espíritu de sistema, la tendencia a sistematizar, propia del pensamiento, alcanza su logro más acabado en esta filosofía.

Al polo opuesto se halla nuestro orador español, Emilio Castelar. Sus biógrafos y críticos literarios convienen que en que era de una naturaleza ardiente, dotado de una sensibilidad, estética desbordada, capaz de transformar las nociones más áridas de la metafísica en lirismos oratorios con los que arrebatava a las masas¹. "*Poesía en acción*" es el título de un capítulo de una de sus obras. Bien pudiera servir este título para la definición psicológica de D. Emilo Castelar².

Sin embargo, su hiperestesia afectiva no fue obstáculo a que tuviera un *ideario*. Lo examinaremos muy luego detenidamente. Pero no le era posible tener un *sistema*. No podía ir deduciendo paso a paso todas las consecuencias legítimas de los principios de su ideario. Y menos aún, que elementos extraños llegasen a incrustarse en su propio pensamiento.

Tocamos aquí lo que yo juzgo mi peculiar aportación en este estudio. Castelar con un ideario fundamentalmente antihegeliano se ha adentrado por el campo de la filosofía de Hegel, no ya para recoger cuatro espigas, sino muy rica y abundante mies. Esta mies conserva a veces la pureza de su origen. Pero otras muchas es manifiestamente falsificada, consciente o inconsciente, más lo segundo que lo primero, para ponerla al servicio de su *ideario* que mantiene constante. Para guía y orientación de lector nos permitimos, en este momento inicial del estudio, anticipar la conclusión a que hemos llegado en esta fórmula: Castelar tiene un *ideario* que vive

¹ Sobre la personalidad humana y literaria de Castelar puede verse M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*. VI, p. 394 ss. (edic. nacional, t. XL); BENJAMIN JARNES, *Castelar. Hombre del Sinaí*. Espasa-Calpe, Madrid, 1935; A. PALACIO VALDES, *Los oradores del Ateneo, Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1952, t. II, p. 1161-1167; AZORIN, *De Granada a Castelar*. Colec. Austral, Madrid, 1958, p. 111-136; PEDRO DE LORENZO, *Elogio de la Retórica*, Editora Nacional, Madrid, 1969, *passim* pero especialmente en p. 109-118. Sobre el ambiente político-cultural de la época véanse J. VINCENS VIVES, *Historia general moderna*. Muntaner y Simón, Barcelona, 1967, t. II; A. BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*. Salvat edit., Barcelona. Madrid, 1936, t. XI; V. CACHO VIU, *La Institución libre de enseñanza*. Rialp, Madrid, 1962; M.^a D. LORES GOMEZ MOLLEAA, *Los reformadores de la España contemporánea*. C.S.I.C., Madrid, 1966; R. FERNANDEZ CARBAJAL, *El pensamiento español en el siglo XIX, en Historia de las Literaturas Hispánicas*. Barcelona, 1957, p. 341-366.

² En *Historia de un corazón*. Madrid, 1874, t. I, cap. II: *Poesía en acción*.

intensamente, pero sin ningún espíritu de sistema y con una sensibilidad panteísta y totalizadora, sin llegar, con todo, a aceptar el panteísmo netamente filosófico³. Para justificar este *ideario* acude a cuantos pensadores le aporten argumentos en su defensa. Entre los principales está Hegel. No es, pues, Castelar un discípulo de Hegel que acepta sus enseñanzas, las comenta y las amplía. Es un espíritu con *ideario propio* que se cree con derecho a buscar refuerzos para él mismo donde los encuentre. Y le pareció que Hegel se los brindaba muy copiosos.

A la luz de este primer encuentro con el pensamiento de Castelar se comprenden en su justeza la frase del mismo al Dr. Hossaeus quien le acusaba de ser discípulo de Hegel; "Yo no he dicho, ni he podido decir, que mi sistema fuera el sistema de Hegel"⁴. Castelar se equivoca al comparar *sistema* con *sistema*. El suyo no lo es frente al formidable del filósofo alemán. Pero ciertamente que toma conciencia de que su *ideario* no era el de Hegel. En nuestro estudio, que desarrollamos en tres apartados, vamos a ver que esto es todavía más verdad de lo que el mismo Castelar pensaba.

I. IDEARIO DE CASTELAR

No son raras las evocaciones de su vida íntima personal en sus discursos y escritos. En una de esas evocaciones recuerda la génesis de sus ideas. Dice así: "No cambio de ideas políticas según

³ Sobre este juicio, ahora prematuro, irá juzgando el lector a lo largo de este estudio. De hito y orientación pueden servir estas líneas de A. PALACIO VALDES, el novelista de ingenio filosófico que percibe en ocasiones la filiación honda de las ideas. Dice así: "Castelar es un campeón de la causa de la naturaleza. Es panteísta en el gran sentido de la palabra, en un sentido fundamental. Esto ha hecho pensar a muchos que el famoso orador es *hegeliano*. No puedo creerlo. No es Hegel el que ha hecho panteísta a Castelar, sino que, siendo el panteísmo inherente y virtual en su modo de ser, ha permitido que la filosofía hegeliana influyera poderosamente en su espíritu. Pero Castelar *no es el panteísta especulativo* que procede con rigurosa dialéctica para encerrar el pensamiento en un sistema, no; es el poeta, el enamorado de las formas vivas que percibe con la claridad de un iluminado el lazo invisible que existe entre los dos aspectos, bajo los cuales el Universo, siempre idéntico y el mismo, se ofrece al espíritu y a los sentidos" (o. c., t. II, p. 1162).

⁴ *Polémica con el Dr. Hossaeus sobre Federico IV y Alemania*. En *Discursos políticos y literarios*. Madrid, 1861, p. 394.

cambian los vientos de la suerte. Y las que un día, para mí memorable, profesé por vez primera públicamente, ideas hijas entonces de mi sensibilidad y de mi intuición, hijas hoy de la reflexión y del raciocinio, las conservo hoy y las conservaré siempre como estrellas fijas en los horizontes de mi conciencia y de mi vida”⁵.

Dos cosas afirma aquí Castelar. Primero: que en lo íntimo de su conciencia ha tenido lugar un desarrollo de su ideario desde la zona cálida del sentimiento al plano sereno de la razón. Segundo: que ha permanecido constante en el mismo a lo largo de las múltiples vicisitudes de su vida. Sobre lo segundo volveremos muy luego. Ahora queremos detener nuestra reflexión sobre lo primero.

Como comentario al mismo nos viene bien lo que piensa M. de Unamuno sobre la relación del *pensamiento* y el *sentimiento*, entre el *ideario* y la *vida*. Escribe así el pensador de Salamanca: “La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendre una actividad íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto de la vida misma... No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o pesimismo el que hace nuestras ideas”⁶.

No siempre la historia del pensamiento avala esta interpretación unamuniana del origen de filosofar. Protestaría casi siempre y, sobre todo, protestaría Hegel. Pero sí creemos que es el caso de Castelar según propia confesión. Cuando en 1854, joven de 21 años, pronuncia en el Teatro Real de Madrid su primer discurso, él mismo confiesa que sus ideas eran hijas de su sensibilidad y de su intuición. Es decir; que Castelar, antes que *razonador* fue *sentidor* en el sentido unamuniano del vocablo. “Considere el lector, escribe, que cuando pronuncié mi primer discurso tenía yo veintiún años. Considere que no he tenido tiempo para detenerme ante las con-

⁵ *La civilización en los cinco primeros siglos del Cristianismo*. 2 e., Madrid, 1865, t. I, p. 89.

⁶ *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Ensayos*. Aguilar, Madrid, 1945 t. II, p. 716.

secuencias de una idea, ante la propiedad de una palabra o de una imagen. Pero sí debo decir que no me arrepiento de cuanto he sostenido, que cada día estoy más firme en mis opiniones, que el estudio y la meditación me han confirmado en lo que me habían dicho las inspiraciones del sentimiento”⁷.

Este primer discurso, punto de partida de la vida política de Castelar, produjo tal entusiasmo que uno de los jefes de la política de entonces, le contestó con esta frase que se hizo popular: “¡Yo te saludo, joven democracia!”⁸.

La frase no es tan sólo amañado piropo de viejo político a joven promesa. Apunta a la temática clave del hombre Castelar. Se ha dicho que aquel día, 22 de setiembre de 1854, nació la democracia española. Y esto es verdad. El joven tribuno le había traído a la existencia entre las flores primerizas de su oratoria. Pero tenemos que subrayar que si la democracia es la expresión política del ideario de Castelar, hay que encuadrar a ésta dentro de un ideario fundamental más amplio que gira en torno a la idea de *progreso*. La idea de progreso hace que el ideario de Castelar se halle vertebrado. Ve éste a la historia humana como un conato perenne que tiende a realizar el progreso por los caminos de la libertad democrática hasta llegar a la igualdad del derecho y a la fraternidad universal. Todo ello es para Castelar simiente cristiana que, cree, está llegando a plena granazón. *Progreso, libertad, igualdad, fraternidad, democracia y cristianismo*, son las constantes del ideario de Castelar. Y a la luz de estas constantes de su ideario, que va de los discursos en el Ateneo de Madrid sobre la *civilización en los cinco primeros siglos cristianos*, primera obra de madurez, hasta la *Historia de Europa desde la revolución francesa hasta nuestros días*, obra de senectud que ya no pudo acabar,⁹ hay que enmarcar e interpretar los influjos ideológicos que actúan sobre él.

⁷ *Discursos políticos y literarios*. (o. c.), p. 8.

⁸ A. BALLESTEROS Y BERETTA, o. c., t. XI, p. 222.

⁹ Indicamos aquí las obras más importantes desde el punto de vista de su ideario: *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo*. 4 vol. Madrid, librería de San Martín, 1965; en el Apéndice del t. IV se dan varios pequeños estudios, pero importantísimos, para captar su ideario íntimo y la vigencia del mismo, especialmente el art. de Juan Valera y la respuesta de Castelar, *Cartas a un obispo* y el suelto, titulado: *La libertad, la igualdad y*

Nos toca reconsiderar en este estudio el influjo de Hegel. Pero ello no quiere decir que sea el primario y básico, aunque haya sido el más estudiado y a él aludan los diversos escritores¹⁰.

En contacto sereno con las fuentes nos parece se puede concluir que Don Emilo Castelar, el mayor orador de España en el siglo XIX, fue, ante todo, un hijo del 89. Para Castelar son los principios proclamados por la revolución francesa la base de su ideario. Le repugnó siempre todo exceso. Maldijo las orgías de sangre de aquella revolución. Pero aquel año de 1789, que elimina los viejos privilegios de clase y problema los derechos del hombre, suscita todo su entusiasmo.

Bien lo dicen estas líneas que entresacamos de su obra de ancianidad que terminamos de citar: "La primera vez que el derecho se declara derivación de algo superior a los reyes, a los tiempos, a los espacios, a las clases teocráticas, *derivación de la naturaleza humana*¹¹, es en esa noche del 4 de Agosto (de 1789), que hombres

la fraternidad; Discursos políticos y literarios, imprenta de J. A. García, Madrid, 1861 (especialmente *Explicación de la Democracia en el teatro de Oriente y Polémica con el Dr. Hossaeus sobre Federico Guillermo IV y Alemania*); *Discursos parlamentarios en la Asamblea Constituyente*, 3. vol. Madrid. A. de San Martín, 1871; *Discursos académicos*. Madrid. Libr. de San Martín, s. a. (Especialmente *El socialismo, La idea del progreso, La libertad y el trabajo*); *Discursos leídos ante la Real Academia en la recepción pública de D. Emilio Castelar*; Madrid, Imprenta de J. García, 1880; *Recuerdos de Italia*, 3 ed., Madrid, A. de Carlos e Hijos, 1883; *La revolución religiosa*, 4 vol. Barcelona, Montaner y Simón, 1880-1882; *Estudios Históricos sobre la Edad Media*, Madrid, 1875; *Retratos históricos*, Madrid, 1884; *Galería Histórica de mujeres célebres*, 8 vol. Madrid, Faquineto, 1886-1889; *Nerón. Estudio Histórico*, 3 vol. Barcelona. Montaner y Simón, 1891-1893; *Historia de Europa desde la revolución francesa hasta nuestros días*, continuada bajo la dirección de Manuel Sales y Ferrer, 6 vol. Madrid, Imprenta de F. González Rojas, 1895-1901.

¹⁰ Además de los citados en la nota 1, excepto Azorín, quien no hace la menor alusión al pensamiento filosófico del gran orador, recordamos a CONRADO SOLSONA, *Castelar íntimo*, en *Castelar. Fragmentos escogidos de sus obras*, 2 ed. Madrid, imprenta Valero, 1904, p. 201; Z. GONZALEZ, *Historia de la filosofía*, 2 ed. Madrid, Agustín Jubera, 1886, t. 4, p. 447; J. HIRSCHBERGER-L. MARTINEZ GOMEZ, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Edit. Herder, 1965. t. II, p. 449; F. ELIAS DE TEJADA, *El hegelismo en España*, Madrid, ed. Revista de Derecho Político, 1944 (breve pero ponderado estudio, quizá lo mejor que tenemos en español sobre el tema).

¹¹ Subrayamos esta expresión porque nos parece clave para interpretar rectamente a Castelar. *La naturaleza humana*, como base y cimiento del *derecho natural*, viene a ser uno de los goznes de su ideario.

libres recordarán en lo porvenir con tanto culto como recuerdan ahora los cristianos la noche del Nacimiento de Cristo”¹². Este texto halla resonancia en estas breves palabras, tan significativas, que se leen unas páginas después: “Detengámonos ante la Noche Buena del progreso, ante la noche del 4 de agosto de 1789”¹³. La conexión entre la Noche Buena cristiana y la Noche Buena de los derechos del hombre¹⁴ no es mera comparación literaria. Menos aún, un intento de desacralizar la primera. Responde más bien a otra constante del pensamiento de Castelar por la que rectifica directrices ideológicas de aquella revolución. La revolución francesa tomó un signo declaradamente anticristiano. Castelar lo lamenta y piensa, por el contrario, que en la noche del 4 de Agosto madura la siembra cristiana de la Noche Buena. Es un convencimiento reiterado de Castelar que la idea de *progreso* brota de los labios de Cristo al pedirnos a todos: “*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*” (Mt., V. 48)¹⁵. Y que la *libertad, igualdad y fraternidad* que

¹² *Historia de Europa* (o. c.) t. I, p. 397.

¹³ O. c., p. 407.

¹⁴ Adviértase que la declaración de los *derechos del hombre* tuvo lugar en la noche del 27 de agosto; en la del 4 se votó la supresión de los derechos feudales (Véase J. Bta. WEISS, *Historia universal*, versión de R. RUIZ AMADO, Barcelona, tipografía de Educación, 1931. t. XV, p. 477-484 y 503-511). Castelar celebra, sobre todo, la noche del 4 de agosto porque fueron arrumbados en ella todos los privilegios de las clases elevadas, el mayor obstáculo histórico, a su juicio, para la conquista definitiva de los *derechos humanos*. El cap. 30 del t. I de su *Historia de Europa* es un *himno*, pleno de incontenible lirismo, al triunfo del *derecho* sobre el privilegio de los palacios de los reyes levantados sobre las espaldas de los pueblos, horca y castillo señorial, torres del homenaje a cuyos pies yacían las generaciones destituidas de sus almas... (p. 409-410).

¹⁵ En los artículos cruzados entre él y Juan Valera se muestra el sentido cristiano de Castelar con toda potencia: Juan Valera decía: “Nuestro Señor Jesucristo dijo, a la verdad, en el sermón de la montaña: *Sed perfectos como vuestro padre, que está en el cielo*; pero se dirigía al individuo, al hombre interior, y no hablaba de la sociedad entera del progreso. El fin de la perfección que Cristo proponía a los hombres está fuera de este mundo. El fin del progreso moderno está en el mundo mismo”. A lo que contestaba Castelar: “El reino del cristianismo no es de este mundo”. ; ; Muchas veces lo he oído y siempre me pareció una gran *herejía* la interpretación dada a esta palabra. El reino del cristianismo es de este mundo, porque o el cristianismo no es religión, o el cristianismo encierra en sí la verdad política y la verdad social. El cristianismo traía una nueva sociedad o no la traía en su seno. Si traía

proclamó la revolución francesa, son la expresión política y social de una verdad evangélica, sofocada durante siglos.

Pero es el momento de ir analizando cada una de estas ideas fundamentales del ideario de Castelar. Sólo desde ellas podremos enjuiciar certeramente las influencias de los diversos pensadores sobre el mismo.

Ya hemos dicho que la idea de *progreso* es la más sustantiva de todas, la columna vertebral de su *ideario*. Castelar ve ilusionado cómo la humanidad va rompiendo poco a poco las cadenas y se eleva desde sus vinculaciones con la naturaleza hasta la plena floración del espíritu. En su discurso de recepción en la *Academia Española* resume su pensamiento en esta frases: "Si abrazáramos con una ojeada los dos extremos de la historia, veríamos claramente cómo todos los esfuerzos del género humano se han reducido a pesar de la esclavitud, en que primeramente le avasallara la naturaleza, a la plena y entera libertad que le procura la ciencia. Esclavo en el mundo material de las fuerzas fatales, que no puede modificar, encuentra el primer grado de su emancipación progresiva en la sociedad. Pero este grado de libertad no le basta al hombre, y entra en el arte, donde la naturaleza sirve de símbolo a la idea, y llega a la religión y a la ciencia, donde alcanza hasta lo infinito, lo

una nueva sociedad, el cristianismo era un *progreso* y venía al mundo para realizar el progreso. Si el cristianismo no traía en su seno una nueva sociedad, el cristianismo no merece el nombre de religión. El cristianismo traía virtualmente una nueva sociedad, y de consiguiente el *progreso*... Ozanam dice en su *Historia de la Civilización* lo siguiente: "Con el Evangelio comienza la historia del progreso. El Evangelio enseña no solamente la perfectibilidad humana, la eleva a la ley. Sed perfectos, dice y esta palabra condena al hombre a un progreso sin fin puesto que pone su término en lo infinito: Sed perfectos como vuestro padre es perfecto". Además de tener en mi abono la razón, tengo la autoridad de uno de los más ardientes y aplaudidos apolo-gistas del catolicismo" (*La civilización en los cinco primeros siglos*, o. c., t. 4, p. 111 y 119-122). Por otra parte, en esta ocasión muestra una seguridad dogmática, muy digna de ser ponderada, al aplicar el concepto de progreso a la vida íntima del Cristianismo. Bien lo dicen estas palabras de su discurso: *La idea de progreso* (en *Discursos académicos*, o. c., p. 271). "Yo no creo progresivo el dogma religioso. Lo que es absoluto, no progresa. Pero yo creo que puede progresar el sentido del dogma, y lo creo con San Pablo y San Agustín, y lo creo con la Iglesia, que ha reunido concilios para definir dogmas oscurecidos u olvidados en la conciencia".

absoluto, por medio, ora de la fe, ora de la razón”¹⁶. De modo más filosófico y preciso compendia aún mejor su pensamiento en su discurso *La idea de progreso*: “El progreso en la naturaleza consiste en acercarse al espíritu; el progreso en el trabajo consiste en apropiarse libremente la naturaleza; el progreso en la familia consiste en unirse más estrechamente cada día en el mutuo respeto y en el mutuo amor; el progreso en el arte, en hermostear toda la vida humana; el progreso en la ciencia, en extender y dilatar las relaciones del espíritu con la humanidad, con el universo, con Dios; el progreso en la religión, en asemejar nuestra existencia en virtud, hermosura y verdad a Dios; el progreso social, en la realización del derecho, y el progreso total, en el desarrollo de nuestra esencia y en el cumplimiento del bien”¹⁷.

Castelar se detiene con morosa complacencia en describir la historia del progreso en sus múltiples manifestaciones. Pero también se eleva a buscar la íntima raíz de esta perfección humana que supone, al mismo tiempo, una radical imperfección. He aquí como razona nuestro orador: “El progreso atestigua a un tiempo nuestra grandeza y nuestra limitación. Atestigua nuestra grandeza, porque abre espacios inmensos a la actividad humana: Atestigua nuestra limitación, porque si no fuéramos imperfectos, no tendríamos necesidad de progreso. El progreso es el camino que recorre el hombre para ir de un estado imperfecto a otro más perfecto; y por eso alcanza a todas las manifestaciones del espíritu humano, a las ciencias, a las artes, a la política. Dios, que es absoluto y perfecto, no conoce progreso. Pero el hombre por su imperfección y por su contingencia, necesita inevitablemente de esta ley para crecer y perfeccionarse”¹⁸.

Sobre los pensadores en los que halla apoyo para su idea de progreso nos habla cuando escribe: “Esta idea se ha esclarecido en la filosofía moderna. Bacon, Bossuet, Turgot, Kant, Fichte, Hegel, y Saint-Simon, todos estos ilustres filósofos, cada uno según su escuela, han convenido en el dogma fundamental del progreso”¹⁹.

¹⁶ *Discurso leído ante la Real Academia Española*. (O. c.), p. 50.

¹⁷ En *Discursos académicos*. (O. c.), p. 277-278.

¹⁸ *La Civilización*. (O. c.), t. I, p. 20.

¹⁹ *Historia de Europa*. (O. c.), t. I, p. 81.

Pero sobre todo se vincula al mártir de esta idea, según frase suya, a Condorcet. Como es sabido, este muere bajo la guillotina después que en la cárcel completa su obra sobre el progreso que Castelar titula: "*Sobre la perfectibilidad humana*". "Alma hermosa, la llama Castelar, que mira con mirar tranquilo y sereno el sol de la libertad y del progreso que inunda de luz su corazón y su conciencia"²⁰.

Vinculada a la idea de progreso se halla en el *ideario* de Castelar la *libertad*. En tal manera que todo progreso implica siempre un progreso en la libertad. Con mente incisiva y palabra grandilocuente lo dice Castelar en este texto; "El movimiento de la historia, el anhelo de todas las artes, el secreto de todas las investigaciones científicas, el alma de todas las revoluciones, el ideal de todo progreso, los deseos de todas las generaciones, van encaminadas infaliblemente a romper las cadenas, a sacudir las tiranías, a recabar esa libertad, sin la cual es triste, es odiosa, es imposible la vida"²¹. Para Castelar, la gran hazaña de la historia es la conquista de la libertad.

En íntima conexión con la *libertad* ve Castelar la *igualdad* y la fraternidad. Y todo este ideario, tan enraizado en los principios de la gran revolución de 1789, lo considera, en agudo contraste con la misma, floración primaveral de semilla cristiana. Lo hicimos ya notar al hablar del progreso. Y es de justicia para Castelar volverlo a subrayar ahora.

Breves extractos de un pequeño estudio de Castelar sobre la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*²², nos harán patentes la convicción y el entusiasmo del tribuno por este ideario. Y al mismo tiempo nos dirán donde se encuentra el profundo hontanar del mismo. "Las ideas de libertad, igualdad, de fraternidad, razona Castelar, son las ideas que despertaron al mundo perdido en aquella sociedad pagana, fundada en la esclavitud y convencida de la irremediable decadencia de nuestra naturaleza. Esperamos que se han

²⁰ O. y l. c. Ante esta notable actitud de Castelar respecto de Condorcet tenemos que advertir que les separaba una profunda divergencia en la interpretación del cristianismo. Para Castelar este era semilla de *progreso* y *libertad*; para Condorcet, fuente de *superstición* y *oscurantismo*, máximos obstáculos en el triunfo progresivo de la razón.

²¹ *La libertad y el trabajo*, en el *Discurso académico* (o. c.), p. 315.

²² En *La civilización* (o. c.), t. 4, p. 335-340.

de cumplir las promesas sociales guardadas en las páginas del Evangelio... No hubiera sido posible, si el mundo comprendiera la trascendencia social del Cristianismo, que se fundaran tiranías, que se atizasen hogueras en el nombre de Aquel que sólo abrió sus labios para bendecir... Nosotros creemos que nuestras doctrinas sociales tienen su punto de partida en el Cristianismo... el dogma de la personalidad, dogma de la responsabilidad, de una personalidad eterna, *inconfundible ni con la naturaleza ni con Dios*²³, es el dogma que ha dado a los pueblos modernos ese conocimiento de sí mismos, esa confianza en sus fuerzas que los ha llevado al trabajo para transformar la naturaleza, para transformar la sociedad, seguros de que son los continuadores de la obra de Dios y sus sacerdotes en el universo”²⁴.

Y si la idea de la libertad es cristiana, también es cristiana la idea de la *igualdad*. Aquí recuerda Castelar el dicho de Jesús a sus discípulos: “*El mayor de vosotros será vuestro servidor*”. (Mt. XXIII, II). Y después de recoger otros textos de San Pablo y SS. Padres, comenta; “¿Se concibe que en una doctrina tan clara se haya querido fundar el absolutismo de los reyes, la soberbia de la aristocracia? Vosotros, los que anheláis hacer al Cristianismo cómplice de todas las tiranías, escribid otro evangelio”²⁵. Apunta aquí Castelar, como en otras muchas ocasiones, a una sección de sus enemigos ideológicos, según él, terriblemente nefasta. Los llama *neo-católicos*. Y son cuantos se quieren vincular a una tradición católica para mantener los principios antidemocráticos en la vida social. En Donoso Cortés ve a su principal campeón en España. Y de él afirma que escribió el *evangelio de la reacción* al afirmar que la *razón y el absurdo* se aman con amor invencible²⁶.

²³ Subrayamos esta frase por creerla clave en la interpretación del supuesto panteísmo filosófico de Castelar, aquí claramente negado.

²⁴ O. c., p. 335-337.

²⁵ O. c., p. 338.

²⁶ *Discurso del 22 de set. de 1854 en Discursos políticos y literarios* (o. c.), p. 14. Véase también *La idea del progreso* (o. c.), donde llama al Conde de Maistre, “Gran Dantón teórico de la reacción”; *La civilización* (o. c.), t. 4, p. 213, donde compara a esta escuela con el sofista Georgias y en p. 236 escribe, refiriéndose a Donoso Cortés: “Escribió en su bandera este tremendo lema: la razón y el absurdo se aman con amor invencible”. En *Cartas a un Obispo*, tercera y cuarta, en *La civilización* (o. c.), p. 151 ss. combate a los

Pero sigamos acatando textos, muy iluminadores para una visión objetiva y profunda del *ideario* de Castelar.

Volviendo a la conexión de las ideas claves del mismo, advertimos que para Castelar la consecuencia del triunfo de la *libertad* y de la *igualdad* fue el triunfo de la *fraternidad* cristiana que destruyó para siempre las castas. "La ley cristiana, escribe Castelar, fue la del amor. La venida del Salvador fue para convertir el odio en amor, "o *phobos eis agapen metatetraptai*", como exclamaba S. Clemente de Alejandría (Paed., 1,7)²⁷. Imaginad esta doctrina difundida sobre un mundo que creía en la desigualdad natural de los hombres, que guardaba los restos de las castas, que se asentaba sobre la infame institución de la esclavitud, y comprenderéis que es la premisa religiosa de nuestra redención social, trabajo encomendado en el plan de la Providencia a nuestro siglo. A medida que comprendemos las grandes transformaciones que trajo el Cristianismo es más profunda la emoción que despierta en nuestro ánimo el recuerdo de ese gran día. Dios jamás abandona a la humanidad ni permite se desmienta la *ley misteriosa del progreso*. Las ideas cristianas, pues, no sólo son un consuelo religioso, sino también una enseñanza social"²⁸.

Esta mentalidad la lleva Castelar al parlamento cuando las Cortes Constituyentes de 1869. Y en el debate con el canónigo marterola, tantas veces comentado, culmina su celeberrimo discurso del 12 de abril sobre la *libertad religiosa* en estas palabras: "Grande es la religión del poder, pero más grande la religión del amor: grande es la religión de la justicia implacable, pero es más grande la religión del perdón misericordioso: yo en nombre de esta religión; yo, en nombre del Evangelio, vengo aquí a pedirlos que escribáis al frente de vuestro código, fundamental la libertad reli-

neo-católicos españoles. *En polémica con el Dr. Hossaeus*, en *Discursos políticos y lit.* (o. c.), p 370 polemiza con la escuela neocatólica alemana, de la que dice ser "más ilustrada, más literaria pero más feroz aún que nuestra escuela neo-católica".

²⁷ Hemos conservado la grafía de la frase griega según se halla en el texto español, *La civilización* (o. c.), t. 4, p. 339, pero debidamente corregida, según la edición del texto Clemente Alejandrino, dada por *Sources chrétiennes*. 70. *Le pédagogue*, París, Les éditions du Cerf, 1960, p. 216.

²⁸ O. c., p. 340.

giosa, es decir, *libertad, fraternidad, igualdad* entre todos los hombres”²⁹.

Terminamos la descripción del *ideario* de Castelar con una referencia a lo que pudiéramos llamar el “*clima*” en el que este ideario solamente puede florecer. Cual sea este “*clima*” lo dice bien el texto siguiente: “Reflexionad, señores, y veréis todas las ideas de progreso ligadas a una idea fundamental, a una idea madre, a la idea sagrada del *derecho*; pues sin derecho no hay, no puede haber libertad y sin libertad, el trabajo desciende al instituto del bruto o al movimiento ciego de la máquina”³⁰. Para Castelar *la idea de derecho* es el requisito previo para la plena actuación del *progreso* en la *libertad, igualdad y fraternidad*.

Mas el derecho en el que primariamente piensa Castelar es el *derecho natural*. Ya dijimos que es hijo del 89. Y en este año en que se inicia la gran revolución francesa ve el triunfo del *derecho natural* en la proclamación de los *derechos del hombre*. Tan en la mente tiene la idea del *derecho natural* que ve toda justicia positiva asentada sobre los principios de la justicia absoluta y eterna. Por eso combate, y hay que decir que sañudamente, la *escuela histórica* del siglo XIX. Ve en ella un intento de sustituir el eterno derecho natural por derechos fundados en las exigencias de los pueblos, de las razas o de las situaciones sociales o históricas³¹.

De aquí también que Castelar vincula el derecho con la moral. En tal manera que de la moral viene a ser el derecho el sustrato primario y básico³².

²⁹ En *discurso parlamentario* (o. c.), t. I, p. 320.

³⁰ *La idea de progreso*, en *Discurso académico* (o. c.), p. 274.

³¹ En *Discursos políticos y lit.* (o. c.), p. 382, escribe: “Schelling oponía al derecho que nace del espíritu, el derecho que nace de la historia; y al racionalismo hegeliano, el misticismo románico. Entonces la cátedra, ocupada antes por el célebre discípulo de Hegel, Eduardo Gans, se veía ocupada por Stahl adorador de la *escuela histórica*. La presencia de este gran reaccionario en la universidad de Berlín, promovió casi una insurrección entre los estudiantes...”. En p. 73 escribe contra las políticas “para quienes el derecho es el hecho” y en p. 74 reafirma este principio, gozne de su visión político social; “Una injusticia será siempre una injusticia, aunque la sancionen los reyes, aunque la consagren los sacerdotes; porque la ley positiva no puede hacer nunca que sea moral lo inmoral”.

³² *Historia de Europa* (o. c.), t. 2, p. 258.

Si ahora nos preguntamos por los filósofos en los que Castelar cree encontrar la justificación de su doctrina, hallamos la respuesta en uno de los capítulos de su *Historia de Europa*, que titula: *La Filosofía de la libertad*³³. En este capítulo señala dos: Kant y Fichte. Nos podemos detener solamente en Kant. La interpretación que Castelar da de Fichte nos llevaría demasiado lejos de nuestro problema central. Lo contrario sucede con la interpretación que hace de Kant. Esto nos introduce en la intimidad del *ideario* de nuestro orador.

El tema ha sido ya tocado por Elías de Tejada en su breve pero ponderado estudio, *El hegelismo en España*. Pero creemos que la conclusión a la que ha llegado precisa de cierta matización³⁴.

En tres proposiciones podemos resumir la interpretación de Elías de Tejada sobre lo que él llama con terminología muy filosófica: *la ontología jurídica de Castelar*. *Primera*: Castelar centra el problema del derecho en el hombre como sujeto de relaciones, no como portador de una chispa del alma universal. *Segunda*: El alma del derecho para Castelar es la libertad, entendida en sentido kantiano es decir, como un conjunto de condiciones que hacen posible la actuación del yo. *Tercera*: la *ontología jurídica* de Castelar es kantiana, y todo su *hegelismo*, en filosofía del Derecho, se reduce a una incomprensión del sentido de las palabras.

La primera proposición transparenta un contraste que no creemos se da en el *ideario* del tribuno. Es cierto que para Castelar el hombre es el verdadero sujeto de relaciones reguladas por el Derecho. Pero también es verdad que para él el derecho es la expresión de ese espíritu humano universal que se manifiesta en las múltiples facetas de la cultura. Lo dicen estas palabras del mismo: "Cuán cierto es, señores, que el espíritu humano es uno en esencia, y que el estado, el derecho, el arte, la ciencia no son más que la serie maravillosa de sus manifestaciones"³⁵. La actitud de Elías de Tejada no parece del todo conforme con estas afirmaciones del mismo Castelar. Aquel interpreta a éste desde su vertiente individualista. Pero también pesa sobre Castelar la visión dinámica de

³³ *Historia de Europa* (o. c.), t. 2, cap. 8.º, p. 255-268.

³⁴ *El hegelismo en España* (o. c.), p. 111-139.

³⁵ *La civilización* (o. c.), t. I, p. 290.

la historia como desarrollo del espíritu humano. Aspecto que no se recoge suficientemente en la interpretación de Elías de Tejada.

Según la segunda y tercera proposición Elías de Tejada hace demasiado kantiano a Castelar. No se puede olvidar al hacer este nuevo análisis que para Kant existe una escisión entre el campo de la moral y el campo del derecho. La moral es la respuesta de la voluntad autónoma al imperativo categórico de la razón práctica. Por el contrario, el derecho, radicalmente externo a la razón autónoma, no toca el lindero de la moral. El derecho para Kant se limita a garantizar las relaciones de unos con otros para que todas puedan actuar libremente según las exigencias morales que demanda la razón autónoma.

¿Comprendió Castelar esta actitud kantiana respecto del derecho y de la moral? Pudiéramos responder con la afirmativa y con la negativa. La comprende porque toma conciencia de que la moral kantiana peca de imprecisa y demasiado formal. “¿Podrá criticarse, escribe hablando de Kant, que la serie de condiciones indispensables para asegurar la propia libertad y armonizarla con la libertad de los demás tiene alguna vaguedad y peca de *formalista* y *externa*. Pero en aquella hora crítica de la historia convenía reivindicar dos principios: la naturaleza humana como origen del hombre y la libertad humana como alma del derecho³⁶.

El formalismo kantiano no ha pasado desapercibido al orador. Pero no parece haya calado en él. Y es que Castelar no ha entrevisto que Kant, con su actitud respecto del derecho como norma meramente reguladora de la actividad externa y no de la conciencia íntima, ha puesto las bases de lo que desde el pasado siglo se llama *positivismo jurídico*. Ahora bien; contra este positivismo lucha siempre Castelar, defensor infatigable de los *derechos naturales*. Y lo chocante es que cree hallar armas en Kant a su favor. La equivocación de Castelar consiste en el modo cómo interpreta a Kant cuando este pide que el hombre tenga garantías externas para su acción libre. Estas garantías las da el derecho según Kant. Pero Castelar transforma todo este orden jurídico externo en un grandioso orden moral que impone la excelsa virtud de la *justicia*.

³⁶ *Historia de Europa* (o. c.), t. 2, p. 258.

Ahora nos parece que con toda ponderación se puede afirmar que el kantismo de Castelar en su *ontología jurídica* no es tan puro como Elías de Tejada nos dice en su estudio. Pero hay que reconocer que ni el mismo Castelar tomó conciencia de su discrepancia con el filósofo de Kömgsberg. Esta discrepancia consiste sustancialmente en que Kant separa el orden del derecho respecto del moral. Mientras que Castelar considera el derecho el basamento primario de toda moralidad.

Con esto creemos haber dado una visión resumida, pero clara, del *ideario* de Castelar. A la luz de este ideario nos parece que será relativamente fácil poder adentrarnos en el tema central de nuestro estudio: *Cómo utiliza Castelar a Hegel y qué vigencia tiene el sistema de Hegel en Castelar.*

II. COMO UTILIZA CASTELAR A HEGEL

Un extracto de uno de sus discursos forenses a favor de un periódico censurado nos va a introducir de lleno en el propósito actual. Dice así: "Así como los cuerpos han menester el tiempo y el espacio para manifestarse en la naturaleza, las almas han menester del derecho para manifestarse en la sociedad. El derecho es condición de la existencia para el hombre. ¿En qué consiste? Consiste la existencia del derecho en que el individuo pueda convertir las leyes de su naturaleza en leyes de la sociedad. La esencia de nuestro ser es el pensamiento. El alma del pensamiento-la libertad. La ley de la libertad la contradicción. Las contradicciones no existen sin afirmación y negación. Lo mismo sucede en la naturaleza. La vida y la muerte, la luz y las tinieblas, la atracción y la repulsión, son en la naturaleza como la afirmación o negación en el alma. Toda idea es un hecho en la conciencia; todo hecho es una idea en el espacio... Señores, no cabe dudarle ni un punto, la contradicción es el eterno ritmo de las ideas y de las cosas. ¿Podéis, acaso, oponeros a la gravedad de los cuerpos? Pues si no tenéis poder para borrar las leyes de la naturaleza, tampoco lo tenéis para borrar las leyes de la conciencia. Si de todas estas leyes resulta el *mundo*

*Moral*³⁷ el que pretende torcerlas, es como Satán, causa de mal, origen de incesantes perturbaciones. Ningún pensamiento existe sin su contrario. Yo al menos no lo concibo. Sólo en la frente de Dios el pensamiento sin su contrario, ved ahí explicado el gran ejemplo que ofrece este tribunal del pueblo, el cual, teniendo el instinto de la libertad, intuición divina que aleja todas las sombras, absuelve a los periódicos de oposiciones diversas”³⁸.

Como puede advertir el lector por las últimas palabras, Castelar aboga por la libertad de imprenta. Y pide al tribunal del pueblo que sentencie a favor de la libertad. Este es su propósito. Lo sugestivo para nosotros es que en esta defensa de la libertad de imprenta transparenta su concepción del derecho y de las libertades inherentes a él.

Si desarticulamos este texto oratorio, advertimos los tres puntos siguientes: 1) La historia ascendente y progresiva es el telón de fondo del párrafo citado, 2) El tema del derecho de la libertades que implica es lo más sustántico del mismo. 3) El razonamiento utilizado es el instrumento de convicción.

Pues bien; en un análisis glosófico del segundo y tercer punto —dejamos el análisis del primero para más tarde— tenemos que decir que el razonamiento de Castelar es típicamente hegeliano, pero que no es hegeliana su concepción del derecho y de la libertades implicadas en el mismo. La afirmación de que “*la contradicción es el eterno ritmo de las ideas y de las cosas*” está tomada de la íntima entraña del sistema de Hegel. La dialéctica de la contradicción está presente de continuo en la mente de Castelar. ¿Cómo recurso oratorio o como estructura íntima de su propio *ideario*? Es demasiado prematuro para poder responder. Lo intentaremos más tarde. Por ahora no basta constatar que la dialéctica hegeliana es el nervio lógico de su propia argumentación.

Pero al lado de este elemento hegeliano podemos observar —y esto lo ha visto bien Elías de Tejada— que ni el concepto de derecho, ni el concepto de libertad se hallan en el mismo plano que en

³⁷ Subrayamos la frase para corroborar lo que indicamos en nuestra exposición sobre el vínculo inescindible que establece Castelar entre el *derecho* y la *moral* frente a la concepción kantiana que los separa.

³⁸ *En Discursos políticos y lit. (o. c.), p. 53.*

Hegel. Para Castelar el derecho cae del lado de lo que pudiéramos llamar, con lenguaje de Hegel, *espíritu subjetivo*. Es el yo individual quien exige las vinculaciones que crea el derecho para garantizar la actuación libre del propio ser, sobre todo del propio pensamiento, quien recibe, en frase muy de Castelar, “esa catarata de ideas, que cayendo de la mente de Dios, rueda en toda la historia”³⁹. Para Hegel, por el contrario, el derecho cae en la vertiente del *espíritu objetivo*, como expresión de un momento de la idea en desarrollo que ha de llegar en el Estado, y sólo en el Estado, a plenitud de significación y de contenido⁴⁰.

Paralelamente hay que decir lo mismo respecto de la libertad. Para Hegel la libertad cae siempre del lado de la idea en desarrollo. Es lo absoluto que se despliega libremente en la marcha de la historia. Aplastando, si cabe, las mezquinas apetencias y libertades empíricas de los sujetos que se empeñan en oponerse a su dinámica interna. Al individuo no le toca más que tomar conciencia de esa marcha dialéctica. La filosofía tiene por finalidad enseñar a comprenderlo. El camino está trazado en la *Fenomenología del Espíritu*⁴¹. Napoleón a caballo por los campos de Europa no es un agente libre que sigue los dictámenes de su ambición. Es un mero instrumento de la idea, de la trampa de la razón, del ardid de ésta —*die List der Vernunft*— para realizarse en un determinado momento histórico⁴².

³⁹ O. c., p. 54.

⁴⁰ En *Enzyklopädie*, 535 (ed. F. von MEINER, Hamburg, p. 413), se define al Estado como substancia ética autoconsciente” —*die selbstbewusste sittliche Substanz*”— Aplicación de esto mismo en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 257-258 (ed. F. von MEINER, p. 207 ss).

⁴¹ A este camino J. HYPOLITE no ha tenido reparo en compararlo con el *Itinerarium mentis in Deum* del pensador medieval, San Buenaventura (Véase *Genése et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, Aubier, 1946, t. II, p. 516) pero aquí se trata, en Hegel, no del encuentro con un Dios personal, sino con la *Idea Absoluta* que no solamente no garantiza nuestra libertad sino que la absorbe plenamente.

⁴² Este lo desarrolla ampliamente Hegel en *Philosophie der Geschichte*. Einteilung (ed. H. GLOCKNER, Stuttgart, 1961, p. 47-69). Recogemos algunos breves pasajes de la trad. de J. GAOS, ed. Anaconda. Buenos Aires, 1946: “Los grandes individuos son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos *héroes*... han realizado su fin personal al mismo tiempo que el universal. Estos son inseparables. El fin universal y el héroe, ambos se satisfacen... Lo particular tiene su interés

Castelar, por el contrario, al hablar de la libertad, tiene sobre todo en cuenta las libertades individuales. Esas por las que el hombre concreto puede actuar socialmente.

Lo que más admira en este caso es que Castelar toma conciencia de la tesis hegeliana que afirma ser los grandes hombres la encarnación histórica de los designios de la razón. Pero se queda a medio camino en su razonamiento. Conforme a la tesis hegeliana escribe: "En el seno de cada hecho hay un pensamiento, como en el seno de cada organización un principio de vida. Los hombres que se agitan en la superficie de la historia son ideas que el espíritu humano concreta en grandes personalidades... Cuando una idea se agota suele morir la persona que la representa, como si hubiera vinculado su vida aquella idea"⁴³. Este lenguaje es típicamente hegeliano. Pero Castelar no cala hasta la entraña del sistema. No advierte la férrea necesidad que impone el sistema de Hegel a las conciencias individuales. Castelar quiere compaginar lo incompatible: la *dialéctica* de la idea con la *libertad* individual.

Pero hemos dicho que el eje del *ideario* de Castelar es su idea de *progreso*. También respecto de esta idea buscar apoyo en el pensamiento alemán. Estos textos que acotamos de un artículo escrito en 1880, época de plena madurez, que titula: *Síntesis entre filosofía e historia*, señalan muy claramente esta dependencia. Abre el artículo con estas afirmaciones netas: "La verdadera filosofía del progreso es la filosofía de Hegel. Y es la filosofía de Hegel la verdadera filosofía del progreso, porque ningún sistema da, como el sistema hegeliano, al movimiento de las ideas fuerza bastante para remover desde las inmensas moles del universo hasta las seculares instituciones de la sociedad". Y ya el curso del artículo vuelve a escribir: "Desde el ser primitivo a lo absoluto *median*"⁴⁴ serie de determinaciones sucesivas que constituyen la ley del movimiento universal. Una filosofía así es la filosofía por excelencia

propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir... La idea universal permanece inteligible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el *ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella", p. 74, 78 y 81).

⁴³ *En discursos políticos y lit.* (o. c.), p. 359.

⁴⁴ Subrayamos esta palabra porque será objeto de comentario en el tercer apartado de nuestro estudio.

del progreso". Más aún tenemos que observar. Y es que en el desarrollo del progreso Castelar ve aplicada por doquier la *ley de los contrarios*, uno de los nervios de la dialéctica hegeliana. "Coexisten siempre los contrarios, razona Castelar. Y sobre esta coexistencia se forma la dialéctica. Como todos los sistemas contribuyen al desarrollo de la idea, todos son más que falsos, incompletos, y todos se completan mutuamente en sus contrarios, en sus opuestos, porque la ciencia se encuentra en la totalidad de todos ellos, como la vida bajo sus fases en la totalidad del universo"⁴⁵.

Asimila debidamente Castelar la filosofía de Hegel en este momento decisivo? Tenemos que responder con decisión que no. Solo malentendido Castelar la filosofía de Hegel la ha podido armonizar con los principios primarios de su *ideario*.

Para poner en evidencia nuestro aserto queremos valernos del análisis que nos da García Morente en sus *Ensayos sobre el progreso*⁴⁶. Tal vez lo mejor que se ha escrito en español sobre dicho tema.

Distingue García Morente entre *progreso* y *proceso*. Y hace ver que en la filosofía de Hegel no hay *progreso*, que es siempre conquista de valores por el esfuerzo libre del hombre, sino que toda filosofía, y especialmente su *Filosofía de la Historia*, es la expresión de un *proceso grandioso* en el que va realizándose la idea. Resume la metafísica de Hegel en esta especie de tesis: "La idea es como una fórmula eterna, intemporal, en cuyas entrañas está contenido, por decirlo así, el programa de lo que en la realidad temporal es la evolución histórica". Ante esta filosofía se pregunta el ponderado pensador español: "¿Es posible que semejante metafísica sea una definición del progreso? Cabe dudar que en la filosofía de Hegel represente realmente papel alguno la noción de progreso. Se nos dice que la historia es la razón misma en su devenir. Pero entonces la historia no es obra del hombre, sino juntamente al revés: el hombre y las creaciones del hombre son obra de la historia, o lo que es lo mismo, de la razón tendiéndose sobre el tiempo. Y este desenvolvimiento no constituye en realidad progreso alguno, sino simplemente el advenimiento de sucesivos estados que todos se hallan como predispuestos en el contenido del concepto ra-

⁴⁵ *Síntesis entre filosofía e historia*, en *Revista de España*, LXXX (1881) p. 433-436.

⁴⁶ En *Ensayos*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1945, p. 89-162

cional. Si el concepto racional es, como noción intemporal, el compendio de la realidad temporal histórica, entonces la historia no es propiamente un *progrés*o, sino más bien un *proceso*"⁶⁷.

Este texto de García Morente nos sitúa frente a Castelar entre el *sí* y el *no*. Para Castelar, la filosofía de Hegel es la verdadera filosofía del progreso. García Morente, en su meditación filosófica, concluye que en dicha filosofía sólo se puede hablar de *proceso*, pero no de *progreso*. ¿Quién interpreta rectamente a Hegel? Nos parece que la pregunta, ante la reflexión tan madura de García Morente, tiene fácil respuesta. Sólo una inadecuada interpretación del sistema de Hegel ha podido inducir a que Castelar viera en tal sistema una filosofía del progreso. Si para él mismo, el progreso es una conquista de la libertad humana, a través de luchas y forcejeos en la marcha de la historia, si esta conquista conoce derrotas y catástrofes, si en el centro del mismo se halla la libertad individual como máximo responsable, ¿cómo se compagina todo ello con un desarrollo de la historia en el que la libertad compete exclusivamente a la idea impersonal que se encarna en los grandes hombres y sobre todo, en los grandes Estados que sucesivamente realizan un momento grandioso de su despliegue?

Al llegar aquí nos preguntamos por la raíz de la equivocación de Castelar en la interpretación de Hegel. Y nos parece no ser otra que el no haber tomado conciencia de lo que con hondura ha expuesto Fr. Meineke en su estudio: *El historicismo y su génesis*⁴⁸. En esta obra monumental, el que fue un día rector de la Universidad de Berlín, nos hace ver cómo al filo del siglo XVIII al XIX se va eliminando paso a paso todo elemento trascendente a la historia hasta el pleamar del *historicismo* por obra, sobre todo, del pensamiento alemán que llega a afirmar con radicalismo la total *inmanencia* de la historia.

En esta visión inmanentista de la historia surgen dos movimientos ideológicos: el movimiento romántico y sentimental que ve en el *Volksgeist*, o *espíritu de los pueblos*, la clave de la historia, y el movimiento de Hegel, quien recoge la idea del *Volksgeist*, pero la somete a las exigencias del proceso racional dialéctico. En tal

⁴⁷ O. c., p. 94-95.

⁴⁸ *El historicismo y su génesis*, trad. de J. MINGARRO y SAN MARTÍN. México, Fondo de Cult. Económ., 1943.

manera que de este proceso se elimina todo influjo de índole sentimental o irracionalista con el que condescendió tanto la *escuela histórica*. También la *escuela histórica del derecho* en la obra de Savigny.

Castelar combate sañudamente a la *escuela histórica*. Dos motivos alega contra ella: 1) El que la escuela histórica se hubiera ligado a viejas tradiciones, que fueron base ideológica de *reaccionarismo* político. 2) El que la escuela histórica haya negado el *derecho natural* y haya abierto la compuerta al *derecho positivo* que es siempre un derecho histórico⁴⁹.

Lo curioso del caso es que no vea que el *derecho natural* es injustificable en la visión hegeliana de la historia⁵⁰. Y que Hegel, desde una concepción friamente lógica, llega a resultados tan radicales como la *escuela histórica*. Cuando Castelar se queda admirado ante la dialéctica hegeliana que pasa de la pura lógica a la lógica real, de la real a la naturaleza inorgánica, de esta a la orgánica, de la orgánica al hombre, la familia, la sociedad, el estado y del estado a lo absoluto y concluye que esta visión dialéctica contiene la eterna doctrina del progreso⁵¹ tenemos que decir que Castelar en esta ocasión no sólo utiliza el sistema de Hegel en función de su propio *ideario*. Da un paso más. Falsifica la filosofía de Hegel en función de su propia ideología. Hijo del 89, de la revolución francesa, Castelar no toma la más mínima conciencia de que entre el 89 y Hegel hay una inmensa distancia. La que separa al *derecho natural* del mero *derecho histórico*. La que separa una visión de la historia en la que, ante todo, se subrayan las *constantes* de la misma, basadas en la naturaleza humana, y la *Filosofía de la Historia* de Hegel en la que, eliminadas las constantes, no hay lugar más

⁴⁹ *Historia de Europa* (o. c.), t. 2, cap. XII; *Lucha entre las Escuelas históricas y las escuelas racionalistas*, p. 325-340; *Discursos políticos y lit.* (o. c.), p. 73-74, 377 y 382.

⁵⁰ N. M.^a LOPEZ CALERA, *Derecho abstracto o natural en Hegel*. Univ. de Granada, Facultad de Derecho, 1967, ha sentido con hondura cómo para Hegel "la realidad es el devenir permanente de la idea" (10), que hay "una evolución dialéctica del Espíritu, un auto despliegue del Espíritu, un proceso evolutivo del Espíritu" (p. 12). Pero tal vez no se han deducido en este estudio todas las consecuencias de estas afirmaciones en su aplicación a lo que Hegel llama *derecho abstracto*. (Véase HUGH A. REYBURN, *The Ethical theory of Hegel. A study of Hegel philosophy of right*, Oxford, the Clarendon Press, 1967).

⁵¹ *La civilización* (o. c.), t. I, lección primera, p. 1-37.

que para el puro *devenir* —*Werden*— de las grandes creaciones del espíritu humano⁵².

El siglo XVIII vive el *derecho natural*, como vive la *moral natural* y la *religión natural*⁵³. En el siglo XIX todo esto se diluye en historia, en pura historia del desarrollo humano. De este cambio tan radical Castelar toma conciencia respecto de la *escuela histórica*. Pero no respecto de Hegel. Esta es nuestra conclusión.

¿Qué resta entonces del sistema de Hegel en el ideario de Castelar? Es esto lo que vamos a ver en la última parte de nuestro estudio.

III. VIGENCIA DEL SISTEMA DE HEGEL EN CASTELAR

Tratar de hacer una síntesis del sistema de Hegel parece temerario en lo que nos resta de este breve estudio. Pero nuestro tema nos obliga a ello. Sin pretender, por tanto, responder a la exigencia total del mismo, nos parece posible, a través de una noción central, adentrarnos en su íntima estructura y ver lo que de esa estructura ha asimilado el orador español. La idea centra a que aludimos es el concepto de *mediación* —*Vermittlung*—⁵⁴.

Todo sistema filosófico gira en torno a algunas ideas claves. El de Hegel tiene en el concepto de *mediación* uno de sus puntos de referencia. No siempre se señala esto de modo expreso. Es significativo que en la clásica obra sobre Hegel de Kuno Fischer apenas si tiene relieve este concepto⁵⁵. Sin embargo, al exponer la íntima estructura del sistema se le da como un supuesto del que se parte o como un punto de referencia al que se llega. Hoy, después del es-

⁵² Este es el tema central de la *Introducción* a su *Filosofía de la historia*. Véase *Philosophie der Geschichte*, *Einleitung* (o. c.), p. 25, 120.

⁵³ Advértase que en el binomio *razón-naturaleza*, como opuesto a *revelación-orden sobrenatural* se halla la raíz de la actitud anticristiana de la *ilustración*. Castelar no percibió esta tensión o, al menos, la creyó inexistente. Más bien, ve en el segundo binomio la corroboración del primero.

⁵⁴ Hegel no hace un estudio detenido de este concepto que se halla presente en todas sus obras de madurez. En notas sucesivas iremos anotando los principales pasajes donde señala su significación dentro del sistema.

⁵⁵ *Hegels Leben, Werke und Lehre*, en *Geschichte der neuern Philosophie*, 8. Band, Heidelberg, 1911.

tudio de Henri Niel: De la *Mediation dans la philosophie de Hegel*⁵⁶, nadie podrá negar el puesto central que ocupa el concepto de mediación dentro del sistema.

Parece necesario, por lo mismo como algo previo a este nuevo análisis, detenernos brevemente a exponer este concepto clave de *mediación*. Ya lo hicimos en una breve nota sobre *Mediación en Hegel y correlación en Amor Ruibal*⁵⁷. Podemos retomar aquí lo que allí dijimos.

Para Hegel no hay más que una única realidad en despliegue. Y dentro de esta única realidad que todo lo engloba la *mediación* significa la interioridad de los diferentes momentos del todo. En la *Enciclopedia* da Hegel una definición de *mediación* en la que sintetiza su pensamiento nada fácil sobre la misma. "Es, dice, el principio o tránsito a un segundo término en modo tal que este segundo término en tanto es en cuanto se vincula a otra cosa que es algo distinto del mismo"⁵⁸.

Esta noción, demasiado formalizada, adquiere un contenido más preciso cuando se le aplica a lo único verdaderamente real para Hegel: la *Historia*. En el devenir de la misma, la *mediación* vincula unos seres a otros en tal manera que cada uno de ellos viene a ser la encarnación de lo infinito en un momento dado de la misma. Los seres finitos pierden su autonomía en el vértigo del *devenir histórico*, que es concebido como una orgía báquica en la que nadie puede hacer de espectador. Nadie puede quedarse en el tendido para contemplar la fiesta⁵⁹.

"Cada cosa, escribe el filósofo marxista y comentarista de Hegel, E. Bloch, trasciende aquí más allá de sí misma, pues se halla en movimiento. Es un momento de él. Por eso, todos y cada uno de los detalles contribuyen a la verdad y forman parte de su camino. Todos y cada uno de ellos representan un ejemplo y una cifra

⁵⁶ *De la mediation dans la philosophie de Hegel*, París, Aubier, 1945.

⁵⁷ En *Naturaleza y Gracia*, 16 (1969), p. 297-404.

⁵⁸ En *Enzyklopädie*, 12 (o. c.), p. 45.

⁵⁹ La orgía báquica de la *Filosofía de la Historia* queda simplificada en el primer capítulo de la *Lógica*, donde Hegel quiere hacer ver que la *verdad* no es el *ser*, ni la *nada*, sino la desaparición del uno y del otro en el *devenir*. (Véase *Wissenschaft der Logik* (ed. F. von Meiner, Hamburg, p. 66-67).

de la *identidad mediata* que va surgiendo, decantados en forma de proceso”⁶⁰.

H. Niel completa esta descripción de la *mediación* cuando escribe: “Hegel concibe la mediación como la relación que religa entre ellos los diversos momentos de un todo. Es ella la expresión de la *identidad entre lógica y metafísica*. Es el instrumento por el que el ente infinito se encarna en los entes infinitos, los que, a su vez, se desprenden de su individualidad para vincularse los unos con los otros”⁶¹.

Según esto, en la orgía báquica de la historia, no sólo nadie puede hacer de espectador, como decíamos al iniciar la metáfora, pero ni siquiera puede elegir la compañía de turno en la danza. Toda ella obedece a una ley interna. Los encuentros y los choques, los enlaces y los rompimientos, se realizan en virtud del nexo lógico que preside a todo el proceso orgiástico.

Este concepto de *mediación* nos hace sentir la realidad como una *totalidad unitaria* en la que todos y cada uno de los elementos se reclaman para convertirse en *medios* para que lo único absoluto, que es la *idea*, actúe su desarrollo íntimo⁶².

H. Niel distingue tres vertientes en el concepto de *mediación*. Nos interesa precisarlas con algún detenimiento. A su luz vamos a ver lo que nuestro orador ha asimilado del sistema de Hegel. La *mediación* puede ser *psicológica, objetiva e histórica*. Cada una de ellas la podemos vincular a una obra fundamental del pensador: la *psicología*, a la *Fenomenología del Espíritu*. La *objetiva*, a la *Lógica*. Y la *histórica*, a la *Filosofía de la Historia*.

La *mediación* en su vertiente *psicológica* es la meta donde llega la *Fenomenología del Espíritu*. Se ha dicho que en esta obra de Hegel ha sido el Colón de la conciencia humana, el descubridor de los ocultos mares de la misma. Es la *Fenomenología* un “*itinerarium*

⁶⁰ *El pensamiento de Hegel*, trad. esp. de W. ROCES. México, 1949, p. 447.

⁶¹ *De la mediación* (o. c.), p. 16-17.

⁶² En un pasaje, denso y claro de *Vorlesungen Uber die aesthetik*, I (ed. Glockner), p. 159, ha resumido Hegel su visión filosófica que por su extraordinaria significación transcribimos: “Nach beiden Seiten des subjektiven und objektiven Begriffs ist die Idee ein Ganzes, zugleich aber die sich ewig vollbringende und vollbrachte Uebereinstimmung und *vermittelte Einheit dieser Totalitäten*. Nur so ist die Idee die Warrheit und alle Wahrheit” (El subrayado es nuestro. Es la expresión acuñada de nuestro comentario del texto).

mentis", el itinerario que la mente hace, pero no, como San Buenaventura, para llegar a Dios, sino para intimar con lo Absoluto⁶³. Lo Absoluto, lo recordamos una vez más, es la Idea en despliegue y desarrollo. Y sólo cuando la conciencia llega a la plena autorreflexión llega a percibirse formando parte del todo, del que es una parte. Esta *unidad totalizadora* sólo se revela en la íntima concentración de la conciencia. En ese momento la conciencia individual alcanza su plenitud al sentirse en comunión viva con el Absoluto. La interpretación que de la religión relevada de Hegel pone bien en claro su pensamiento. Ya respecto de toda religión afirma Hegel que "el espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de modo inmediato, su propia autoconciencia pura"⁶⁴. O como comenta R. Kroner. "La religión es la conciencia de sí del espíritu absoluto, representada por el espíritu finito"⁶⁵. Pero en la religión revelada la autoconciencia adquiere aún mayor plenitud en Cristo. J. Hyppolite comenta con claridad y de modo muy sintético esta plenitud de autoconciencia en Cristo cuando escribe: "Así pues, la esencia se hace conciencia de sí mientras la conciencia de sí se hace esencia. Este es el doble movimiento que queda patente en la presencia histórica de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre"⁶⁶.

La segunda vertiente de la *mediación*, que H. Niel llama *objetiva*, es rigurosamente descrita por Hegel a través de la férrea conexión de conceptos que es el contenido de su lógica. Sabemos que Hegel identifica la Lógica y la Metafísica. De aquí que toda vinculación lógica sea *ipso facto* también real. De tal suerte que la realidad no es más que una réplica de la conexión que ha establecido la mente en la mera estructuración de los conceptos.

La tercera vertiente de la *mediación*, la historia, es la más desarrollada por Hegel. La historia para Hegel es el campo de la razón. Esta debe ser, por tanto, la clave de la interpretación de la misma. La razón nada obra a capricho. Por eso, en la historia, todo se halla vinculado. Y la historia, interpretada por la razón, es una se-

⁶³ La comparación con el pensador alemán es, ya lo dijimos, de J. HYPOLITE, *Genèse et structure* (o. c.), t. II, p. 516 y 543.

⁶⁴ *Phänomenologie des Geistes* VII (ed. F. von MEINER, Hamburg, 1952), p. 474.

⁶⁵ *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921 y 1924, t. II, p. 403.

⁶⁶ O. c., t. II, p. 538.

cuencia de hechos que hallan su sentido en la exigencia del despliegue de la Idea en un momento determinado de su desarrollo⁶⁷.

Estudiadas las tres vertientes de la *mediación* en Hegel, tenemos que completar este análisis, subrayando que la *ley dialéctica* de la mediación es la misma que preside todo el sistema: la *lucha de contrarios* para lograr siempre una armonía superior en la dinámica de la tesis o posición, antítesis o negación y síntesis o armonía de contrarios en el devenir. Hegel ha acuñado otra palabra, clave en su sistema, para significar la síntesis superadora. Ha llamado a esta síntesis: "*Aufhebung*"⁶⁸.

Un ejemplo, tomado de la *filosofía del derecho* nos hace ver esta dinámica dialéctica. Para Hegel la ley es la *posición*, el *delito*, la *negación*; y el castigo del delito, la *síntesis armónica*. En virtud de este proceso dialéctico el castigo no se ha de imponer primariamente por motivos de corrección o represión policíesca. Sino para garantizar la vigencia del derecho en sí, al margen de toda consideración subjetiva. Sólo así se logra la armonía rota por la negatividad del delito⁶⁹.

En el campo de la historia la lucha de contrarios y la síntesis superior lograda es la íntima esencia de la misma. Dentro de la gran historia universal nunca se ve mejor esta dialéctica que en la historia del pensamiento. Los sistemas filosóficos se entreveran unos con otros en sus tendencias contrarias para obtener siempre una síntesis de mayor plenitud⁷⁰.

⁶⁷ Estas ideas son una especie de "ritornello" que hace oír Hegel a lo largo de su *Filosofía de la Historia*. Especialmente en la *Introducción* de la misma.

⁶⁸ Esta palabra se ha hecho tan significativa, no sólo en la filosofía de Hegel, sino también en el pensamiento actual, que es registrada en diccionarios filosóficos no alemanes, como en *Enciclopedia Filosófica*, Venecia-Roma, 1957. I, col. 489.

⁶⁹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 99, 100 y 103 (o. c.), p. 94-98.

⁷⁰ Es el pensamiento rector de sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (ed. Glockner, 17-19). Han tenido estas lecciones gran influjo en los historiadores posteriores, como Ed. von ZELLER, W. BINDELBAND y Th. GOMPERZ. También Castelar entró a manos llenas por estas lecciones que usufructúa, sobre todo, en su estudio sobre *La civilización, en los cinco primeros siglos del Cristianismo* (o. c.).

Ante este escorzo del sistema de Hegel, visto desde una perspectiva tan importante como la *mediación* y su dialéctica, tenemos ya puntos de referencias para examinar la vigencia del mismo en el *ideario* de Castelar.

Está vigente al menos de un modo parcial el presupuesto de la *mediación*. Como ya indicamos, la mediación presupone que la realidad es *una y totalitaria*. Y esto lo ha sentido con hondura Castelar. Bien lo dicen estas palabras que pudiera suscribir sin más el filósofo de Stuttgart: "No aparece en una región de la vida y de la ciencia una ley que no se extienda armoniosamente a todas sus regiones, a todas sus esferas, siendo como es el *espíritu uno e idéntico o sí mismo*"⁷¹. Estas palabras pudieran entenderse en un sentido netamente panteísta, aboliendo el concepto de "*espíritu*" como lo hace Hegel. Pero Castelar no parece haya llegado a esta absolutización. Y cuando habla del espíritu, actuando en la historia, hay que entenderlo respecto del espíritu humano. Así lo exigen otros muchos textos y la dirección general de su pensamiento, según ya apuntamos inicialmente en nuestro estudio.

Todo ello nos corrobora en el juicio que ya emitimos sobre la opinión Elías de Tejada acerca de la concepción del derecho en Castelar. Ve esta concepción bajo el influjo Kantiano, como un sistema regulador que garantiza la libertad de la persona, y no como "chispa del espíritu único y universal". También el derecho para Castelar brota de esa chispa, siempre incandescente, que es el *único espíritu humano*.

Sobre el mismo concepto de *mediación* Castelar no reflexiona detenidamente, aunque en algún momento parece entrever en penumbra su importancia y su sentido dentro del sistema hegeliano. Utiliza el vocablo en su forma verbal en un texto que ya hemos citado cuando escribe, comentando a Hegel: "Desde el ser primero a lo Absoluto *median* series de determinaciones sucesivas que constituyen la ley del movimiento universal"⁷². Pero, ¿hay que interpretar la palabra "*median*" en el sentido técnico hegeliano o sólo en su significación obvia y usual? Nos inclinamos más bien por este último, aunque se entrevea a lo lejos la panorámica hegeliana. Si Cas-

⁷¹ *La civilización* (o. c.), t. I, p. 290.

⁷² *Síntesis entre filosofía e historia* (o. c.), p. 435.

telar hubiera percibido toda la impotencia de dicho concepto, lo hubiera sin duda, utilizado muchas veces en sus libros y en sus discursos.

Por lo que toca a la *mediación objetiva*, Castelar hace suyo el desarrollo dialéctico de la misma a través de la vinculación de los conceptos, tal como lo expone Hegel en su lógica. En muchas ocasiones nos dice la ley íntima del pensamiento es la *contradicción* y que los elementos contrarios luchan en la historia como antes en el pensamiento. Y al hacer tales afirmaciones, sustrato de la *mediación objetiva*, Castelar siente que empalma su pensamiento con el pensamiento del filósofo alemán. Por ello, podemos concluir que si de la *Fenomenología del Espíritu* no se advierte huella en Castelar, la *lógica* ha hecho en su espíritu gran impacto. Castelar razona muchas veces, teniendo delante el cuadro lógico hegeliano.

Como contraprueba de todo esto acotamos un pasaje, un tanto largo, de la *Carta segunda* al Dr. Hossaeus, a quien negó, como dijimos, fuera hegeliano. Lo que vamos a extractar nos va a decir sin embargo, cuán hondamente el sistema de Hegel penetró en la mente de Hegel y cómo, sin nombrarla, asimiló a la *mediación objetiva*. Así escribe al Dr. Hossaeus: "Si cree que esta síntesis, esta identidad de los contrarios se halla no sólo en la razón sino al par en la naturaleza: si V. cree en la realidad de las formas de pensamiento y de las leyes de la lógica, así como forzosamente ha de proceder en dialéctica por oposiciones y por armonías, por deferencia y por identidad, por antítesis y por síntesis, y ha de ver que el pensamiento se plantea a sí mismo, y se niega y se armoniza, obedeciendo a estos precedentes, ha de admitir todo el movimiento y toda la idea lógica, toda la ley del progreso, todo el ritmo del sistema hegeliano, y ha de ver la tesis, la antítesis y la síntesis, la gran trilogía de toda vida, en la *metafísica*, que es la idea en toda su extensión: en la *naturaleza* por la atracción que tiende a formar un todo de los cuerpos, la repulsión que los separa en nubes de átomos, y la gravedad que los sostiene; en la *psicología* por la sensibilidad que da lo real, y el entendimiento que da lo ideal, y la razón que da la ley armónica de lo ideal y lo real: en la *historia* por el oriente, que sólo afirma la sustancia: el mundo greco-romano, que sólo afirma la individualidad, y el mundo moderno, que resuelve la eterna contradicción de la historia; en las *artes* por el simbolismo, el clasicismo y el romanticis-

mo; en la *religión* por el panteísmo, que sola mira a Dios, y el politeísmo, que sola mira al hombre, y el cristianismo, que ha reconocido a Dios en el hombre; en la *filosofía* por el empirismo, que sólo ve la naturaleza, y el idealismo, que sólo ve el espíritu, y el *gran sistema* que une la naturaleza y el espíritu; en todo *ser* por el principio de la lógica que, una vez admitido, lleva fatalmente a la razón a verlo encerrado en todo organismo y en todo sistema, en toda idea y en toda vida. La naturaleza para Hegel forma con los hechos silogismos, como el espíritu los forma con los términos lógicos. El pensamiento tiene realidad. El punto de partida del sistema es el análisis del pensamiento. Este pensamiento, que había convertido la sustancia espiritual de Espinosa en puro espíritu, no se movió hasta que Hegel, ese Keplero de la filosofía, le aplicó la dialéctica, demostrando que sobre todas las cosas se levantan las ideas y que la dialéctica, la ley de la esencia y del movimiento de esa idea, es la ley de la esencia y del movimiento de las cosas ⁷³.

Un compendio de la lógica hegeliana es este texto acotado. Y el avisado lector puede percibir en él directamente, mejor que en innecesario comentario, cuán efectivo es el influjo del sistema de Hegel en Castelar. De la *mediación objetiva*, cuyo desarrollo expone Hegel en la *Lógica*, se halla en Castelar, si no la palabra, sí el contenido de la misma.

Por lo que atañe a la *mediación histórica* hay que afirmar que Castelar entra a manos llenas en la concepción de Hegel. De tal suerte que en muchas ocasiones parece un eco de la visión hegeliana de la *filosofía de la historia*. Para ambos la marcha de la historia es dialéctica. Es lucha de contrarios.

En este momento nos parece oportuno utilizar otra investigación previa a la actual, con el título: *Der Hegelianismus im Rahmen der europäischen Kultureinheit. Hegels Einfluss auf Emilio Castelar* ⁷⁴ En dicho estudio nos limitamos, casi exclusivamente, a examinar el influjo de la *Filosofía de la Historia* de Hegel en el pensamiento de Castelar. Es decir, el mismo tema ahora meditamos bajo el título de *mediación histórica*. Así razonábamos en dicho estudio.

⁷³ En *Discursos polit. y lit.* Carta segunda al Dr. Hossaeus, p. 400-404.

⁷⁴ El estudio fue presentado a la *X Internationale Tagung deutsch-italienischer Studien*, 31 März, 5 April, Meran, Será publicado en las actas de la reunión.

Castelar establece un paralelismo hegeliano entre la ley del pensamiento y la ley de la historia. Esta ley, en un caso y en otro, es la *ley de la contradicción*, que enuncia así: "Toda la historia se levanta sobre la ley de la contradicción, como los astros están sostenidos por la ley de la repulsión y la atracción". La razón de ello está en que, siendo la historia el desarrollo del espíritu humano, tiene que tener la misma ley que este. Ahora bien; la manifestación del espíritu es el pensamiento. Y la ley del pensamiento es la contradicción. La historia, escribe Castelar, se va desarrollando por oposiciones y por luchas. De ella no se puede borrar ninguna página, por negativa que esta sea, pues el espíritu convierte todas estas oposiciones en suaves armonías, pudiendo asegurarse que las sociedades salvan todas las oposiciones al transformarlas y convertirlas en ley de su propia existencia"⁷⁵. Castelar, siguiendo a Hegel, ve que un nexo lógico vincula todos los elementos de la historia. Pocas veces el pensamiento de Hegel se halla tan presente a Castelar como en este momento en que estudia en proceso histórico. Y este nexo lógico es para Castelar, como para Hegel, "una fuerza dialéctica incontrastable, que vien a enlazar unos tiempos con otros tiempos, unas sociedades con otras sociedades, unas ideas con otras ideas, como puntos intermedios y necesarios de la lógica serie que la humanidad recorre en su camino"⁷⁶.

El modo de enlace queda determinado por la ley de los contrarios que resuelve siempre su interna contradicción en una armonía superior y más sintética. He aquí, cómo, muy oratoriamente, enuncia Castelar esta ley: "Lucha en los cuerpos la esencia con la existencia. Lucha en las esferas la atracción con la repulsión. Lucha en la tierra las estaciones. Lucha en el campo el tallo de la planta con la semilla. Como toda idea lucha con su opuesta, lucha con su límite todo el cuerpo. Como el plan inmenso de la ciencia se levanta sobre contracciones, el plan inmenso de la naturaleza se levanta sobre contradicciones también"⁷⁷.

Según esto, la ley de la contradicción es la ley de la naturaleza, de la vida y de la historia. La armonía superior en que estas contradicciones se resuelven suscita en la mente de Castelar un entusias-

⁷⁵ *La civilización (o. c.)*, t. I, p. 99-100.

⁷⁶ *O. c.*, t. I, p. 141.

⁷⁷ *O. c.*, t. I, p. 100.

mo desbordante. "El hombre, escribe, no está condenado a un dualismo estéril, a arrastrar las cadenas de las contradicciones. Las antinomias se resuelven siempre en suaves armonías. Ni son insolubles en la naturaleza, ni tampoco en la conciencia. El espíritu humano ha mostrado, meditando sobre sí mismo, que la contradicción es la forma de la idea. Pero toda contradicción se resuelve en una síntesis suprema.

Al hablar más particularmente de la historia, Castelar razona del mismo modo. "¿Existe esta ley de contradicción en la historia?", se pregunta. Y responde: "Nunca se ve tan clara y tan manifiesta esta ley. Así como la forma dialéctica de la idea en la conciencia es la contradicción, la forma de la idea en la historia es la lucha"⁷⁸.

Las aplicaciones que hace Castelar de esta ley viene a ser el elemento histórico descriptivo de sus *Lecciones*. La ley se halla presente en casi todas las páginas de su estudio. Un ensayo más exhaustivo podría analizar cada una de dichas aplicaciones. En este, muy breve, nos limitamos a dos momentos históricos de excepcional importancia: *la historia de Roma y los Orígenes del Cristianismo*.

Sobre la historia de Roma escribe Castelar: "Dos grandes leyes pueden asignarse a la civilización romana: una interior, que consiste en la perpetua lucha de los dos elementos, del Oriente y de Grecia, que componen su vida: Otra exterior que consiste en la asimilación que hizo de todo el mundo; Roma recibió el espíritu del universo y dio al universo su espíritu. Veamos como lucharon el espíritu oriental y el espíritu occidental en las grandes y portentosas elaboraciones de la vida romana. El elemento oriental, absorbente, se halla representado por los patricios, y el elemento griego, expansivo, por los plebeyos. Toda la historia de Roma, hasta sus más ligeros accidentes, se engarza en esta ley suprema"⁷⁹. Se podrá discutir esta interpretación de la historia de Roma. Pero a través de ella queda patente la *filosofía de la historia* del gran tribuno español. La dialéctica de los contrarios, que buscan un equilibrio sintético y armónico, es el elemento lógico que engarza los mil sucesos diversos de la historia de Roma.

La aplicación de la ley de los contrarios que hace respecto del

⁷⁸ O. c., t. I, p. 101-102.

⁷⁹ O. c., t. I, p. 44.

Cristianismo, como síntesis armónica de las antinomías de la civilización antigua, es aún más precisa y mejor desarrollada. Castelar ve en dos razas, en la semita y en la indo-europea, la más grande y la más potente antinomia de la historia antigua. Ambas encarnan una idea. La semita la idea de Dios la indo-europea, la idea del hombre. A la raza semita pertenecen la historia de la idea religiosa; a la raza indo-europea, todas las evoluciones de la idea científica y política. La raza semita recibe en el silencio de los desiertos la revelación de Dios; para Grecia, tierra de promisión de los indo-europeos, el hombre fue toda la vida, todo su culto, todo su genio. La raza semita, sin dejar de ser artista, había sido principalmente religiosa; la raza indo-europea, sin dejar de ser religiosa, había sido principalmente artista. Todo esto quiere decir que Dios y el hombre se hallan separados en la historia antigua hasta que viene Jesús, quien reúne a los semitas y a los indo-europeos en la idea sacrosanta de la humanidad. He aquí por qué el cristianismo, aun prescindiendo de su verdad religiosa, es la armonía de todas las grandes oposiciones históricas y el eterno fundamento, la eterna tesis de todas las civilizaciones”⁸⁰.

Aquí cerramos la acotación de nuestro anterior estudio. Nos parece ello suficiente para hacer sentir el gran influjo de Hegel en esta tercera vertiente de la mediación, que es la *mediación histórica*.

Ahora, al final de estas reflexiones, parece quedar flotando una pregunta. La anunciamos así. Si el sistema de Hegel es un engranaje perfecto de ideas enlazadas entre sí, ¿cómo se explica que Castelar se desentienda, o mejor, se oponga a la *Fenomenología del Espíritu* y usufructúe, tan a manos llenas, la *Filosofía de la Historia*?

La respuesta de esta dificultad ya la han dado otros comentadores avisados, quienes subrayan incorerencias, falta de sistema fijo y hasta contradicciones dentro del pensamiento de Castelar⁸¹. Por

⁸⁰ O. c., t. I, p. 106.

⁸¹ Esta es la actitud de Elías de Tejada y del mismo Menéndez Pelayo. Ha extremado este juicio Z. GONZALEZ, *Historia de la Filosofía* (o. c.), t. 4, p. 448, cuando escribe: “Las teorías de Hegel, lo mismo que las de los demás filósofos, son para Castelar *materia prima* y lugares tópicos, de que echa mano según las ocasiones y según las exigencias estéticas de la palabra. De aquí es, que, como nota oportunamente Menéndez Pelayo, unas veces parece católico y otras protestante; cuando unitario y cuando trinitario; ya naturalista, ya sobrenaturalista; tan pronto creyente en la oración como en la

nuestra parte, hemos podido constatar la permanencia de un *ideario*. Pero hemos negado en todo momento que se pueda hablar en Castelar de *sistema*. Ni frente a Hegel, ni frente a ningún otro pensador. La prueba más fehaciente de ello son estas tensiones, hiatos e incoherencias en la interpretación y utilización del gran sistema heiliano.

Esta última reflexión nos confirma en nuestra actitud fundamental respecto de las relaciones entre Hegel y Castelar. Hay más divergencias que consonancia entre el *sistema* del uno y el *ideario* del otro. Pero Castelar, no siempre consciente de la disonancia, usufructa al pensador germánico desde las exigencias de su propio pensamiento.

Esta es la conclusión a que hemos llegado en este estudio, que quiere ser una aportación al conocimiento del pensamiento español en el pasado siglo, al reflexionar sobre las *influencias del sistema de Hegel en el ideario de Castelar*. Bien desearíamos que estas reflexiones pudieran ser punto de partida para estudios ulteriores.

eternidad de la materia... todo, según que el rodar de la frase, único amor filosófico y literario de Castelar, va trayendo unas tras otras". Reconociendo cierto fondo de verdad a este juicio, nuestro estudio quisiera ser un correctivo de actitud tan extremada. Es indudable que Castelar tuvo unas *constantes* en su ideario. Al servicio de esas *constantes* puso sus conocimientos filosóficos, especialmente su conocimiento de Hegel. Hay algo más en su actividad oratoria y en sus publicaciones literarias que mero afán retórico y afectista. Su misma vida política es un refrendo de este juicio final que emitimos sobre el famoso tribuno.