

LA FILOSOFÍA DE MENÉNDEZ PELAYO EN LAS POLÉMICAS DE *LA CIENCIA ESPAÑOLA*

JOSÉ MIGUEL GAMBRA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN. La polémica sostenida por Menéndez Pelayo con los krausistas a propósito de si había existido una ciencia (en el sentido de pensamiento) española volvió a afirmar el catolicismo cultural de su autor tanto como su eclecticismo filosófico. Donde lo valioso es lo primero y lo discutible lo segundo.

PALABRAS CLAVE. Menéndez Pelayo. *Polémica sobre la ciencia española*. Krausismo. Escolástica. Eclecticismo filosófico.

ABSTRACT. In the *Controversy of the Spanish Science* against krausists, Menéndez Pelayo defended catholic culture and scholastic philosophy, but from eclectic ground. Where the first is as valuable as the second controversial.

KEY WORDS. Menéndez Pelayo. *Controversy of the Spanish Science*. Krausism. Scholasticism. Philosophical eclecticism.

1. Introducción

Gumersindo Laverde mandó, en abril de 1876, una carta a su discípulo y amigo Marcelino Menéndez Pelayo, a la sazón joven de 20 años¹, en la cual califica de asunto «de importancia y de honra nacional» una frase de Gumersindo Azcárate en su *Self Government y la monarquía doctrinaria*. Esa frase decía:

«Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos».

Manifiesta luego el disgusto que este párrafo le había producido por generalizar «creencias erróneas respecto de nuestro pasado científico, y, por ende, a retraernos de su estudio», y hace algunas indicaciones de la actividad filosófica y científica durante los siglos XVI, XVII y XVIII a los que supuestamente se refiere Azcárate. Sobre esta base, Laverde, que tenía vocación de «inspirador en la sombra»², sugiere a Menéndez Pelayo que refute «con la extensión conveniente, en forma de artículo o de carta, el aserto infundado del buen Azcárate».

En una semana Menéndez Pelayo, ya doctor a pesar de su juventud, escribe, «a vuela pluma y casi sin consultar libros»³, una carta de veintiséis páginas a su mentor, donde responde al prestigioso catedrático de la Universidad Central de Madrid. En su parte principal ofrece una amplia selección de las mayores glorias de nuestra filosofía, teología, política y demás ciencias durante ese tiempo y destaca, siglo por siglo y disciplina por disciplina, cómo, en ninguna de ellas la In-

1. Cfr. Enrique SÁNCHEZ REYES, *Don Marcelino*, Aldus, Santander 1956, pp. 152 ss.

2. Como dice Gustavo BUENO SÁNCHEZ en «Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española», *El Basilisco*, 2ª época, nº 5, 1990, páginas 49-85, pp. 68 y 78.

3. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, C.S.I.C., Madrid, 1953, Tomo I, p. 53. En lo sucesivo citaré esta obra por medio de las siglas CE, seguidas del tomo y la página. Para la *Historia de los heterodoxos españoles*, de esa misma edición, emplearé HHE, ECF para *Ensayos de crítica filosófica* y EDCHL para *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*.

quisición o el poder civil, a los que implícitamente apunta Azcárate, ha producido el supuesto retraso de la ciencia hispana. La filosofía del siglo de oro, donde «se rejuvenecieron y tomaron nuevas formas las escuelas todas, ya ibéricas, ya de otros países importadas»⁴, fue apenas inquietada por la Inquisición y más bien es de extrañar su lenidad con algunas obras de tendencia materialista o panteísta. El único pensador que murió en la hoguera fue Miguel Servet, pero no a manos del Santo Oficio, sino por orden de Calvino en Ginebra⁵. Y lo mismo ocurrió en las demás ciencias, incluida la política, donde se trataron con toda libertad las más audaces doctrinas sin cortapisas, a pesar de ser ese el campo más abonado para las intervenciones gubernamentales. Ni siquiera fue vetada la obra de Mariana sobre el tiranicidio que, sin embargo, fue quemada por el verdugo en Francia, no en España. Menos todavía faltó la libertad en los restantes saberes, donde destacaron unas veces los españoles, como en ciencias jurídicas, económicas y filológicas y, en otras, lo hicieron menos, como en matemáticas y ciencias naturales, aunque obras como las de Copérnico y Galileo circularon libremente por España. En teología brilló durante el s. XVI nuestra genialidad teológica, que es católica y no heterodoxa, como destaca Menéndez Pelayo; y, si hubo alguna teología heterodoxa, como la de Juan de Valdés y Miguel de Molinos, nunca arraigó aquí, gracias a que la Inquisición –según confiesa Menéndez Pelayo «de buen grado»– «se opuso con mano fuerte a la introducción de toda enseñanza herética»⁶.

2. Los dos frentes de la polémica

Esta carta a Laverde, que se publicó en forma de artículo, no hubiera tenido más trascendencia, si las frases de Azcárate, que habían enfadado a Laverde, hubieran sido de carácter ocasional. Pero, como destaca el propio Menéndez Pelayo, la opinión del catedrático no era suya propia, sino que se trataba de una idea «común y co-

4. CE I, 31.

5. CE I, 37.

6. CE I, 40.

riente entre muchospreciados de doctos». Además Menéndez Pelayo, refiriéndose a la escuela formada en torno al krausismo de Sanz del Río, señala que el deseo de romper con la tradición española, responde al convencimiento de que sólo en esa «secta y escuela se halla la verdad completa»⁷, cuando no al de adquirir una fama fácil con solo apropiarse de la erudición forastera. Pero, sea por las soflamas contra los futuros miembros de la Institución Libre de Enseñanza, sea porque la tesis de la ignorancia española en la Edad Moderna era para ellos una tesis central que no estaban dispuestos a ver destruida, por serias que fueran la razones aducidas por Menéndez Pelayo, el hecho es que en ese mismo año otros miembros de la secta krausista se dieron por aludidos y se entabló una disputa por escrito en la que intervinieron Manuel de la Revilla, Gumersindo de Azcárate y José del Perojo, por un lado, y Menéndez Pelayo con alguna intervención de Laverde, por el otro.

En el mismo artículo inicial, Menéndez Pelayo se permitió unas cuantas observaciones, más bien despectivas, sobre la escolástica y el, por entonces, renaciente tomismo, declarando, por ejemplo, que la santa ira del humanismo renacentista le apartaba instintivamente de los escolásticos⁸ y que esa repulsión era en él más fuerte que el tomismo, avasallador en esas fechas (según él mismo dice), «por su barbarie, su ignorancia del griego y su torcido conocimiento de Aristóteles»⁹. En algunos párrafos sugiere, además, un cierto paralelismo entre la intransigencia del krausismo y la tendencia escolástica¹⁰ y achaca a esa intransigencia de escuela una parte de culpa en la decadencia de la filosofía propiamente española a partir del XVII¹¹. Todo ello no es dicho más que de pasada y no dará pié a respuesta alguna sin que antes ese tipo de acusaciones al tomismo y la escolástica se hayan concretado más en los artículos subsiguientes de Menéndez Pelayo.

7. CE I, 54.

8. CE I, 33.

9. CE I, 35.

10. CE I, 34.

11. CE I, 37. Cf. CE I, 323.

Pero, en su primer escrito, ya están en potencia las razones de la polémica con los tomistas que constituye lo que algunos han llamado el segundo frente. Frente en el cual intervendrán primero su amigo Alejandro Pidal y Mon y después Fray Joaquín Fonseca de la Orden de Predicadores.

3. El primer frente. Los motivos de Menéndez y Pelayo

En el cuerpo de su primer artículo Menéndez Pelayo se enfrenta a la escuela krausista –que era cada vez menos krausista y más escuela de pensamiento progresista– demostrando la existencia de filósofos y científicos españoles y rechazando, por consiguiente, que opresión alguna hubiera impedido esa existencia. A cuento de todo ello les critica por su ignorancia voluntaria de la historia y la cultura españolas, por su apriorismo histórico y por su inclinación a estudiar sólo cuanto procede del extranjero, y especialmente de Alemania. Fuera de la indignación académica, la motivación que se trasluce en el escrito de Menéndez Pelayo es principalmente patriótica y, lo que achaca a la escuela fundada por Sanz del Río no es tanto su enemiga contra la Iglesia, sino su antipatriotismo:

«el orgullo de la vida (*superbia vitae*) que caracteriza al siglo actual entre cuantos recuerda la historia, causas son que producen ese menosprecio de todo lo de casa, esas antipatrióticas afirmaciones que afligen y contristan el ánimo»¹².

Las razones religiosas que movieron a Menéndez y Pelayo, implícitas en su primer escrito, sólo saldrán a la luz tras la intervención indirecta de Manuel de la Revilla en una de sus *Revistas Críticas*, dedicada a la recepción en la Academia de Núñez de Arce, donde dijo:

«por más que se haga, forzoso será reconocer que salvo los que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno logró fundar escuela ni alcanzar legítima influencia, siendo, por tanto, un mito esa decantada filosofía española, con cuya resurrección sueñan

12. CE I, 53-4. Cf. CE I, 117.

hoy eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo. Por doloroso que sea confesarlo, si en la historia literaria de Europa suponemos mucho, en la historia científica no somos nada»¹³

Lo cual explicó con frases del siguiente jaez:

«No es posible dudar de que en tan triste resultado [de la decadencia de nuestra ciencia y filosofía] cabe no pequeña parte a nuestra feroz intolerancia religiosa¹⁴ (I, 87). Debióse esto a que en España perseguía el poder teocrático, implacable, sistemático, tenaz (...). Que en la decadencia científica de nuestro pueblo influyó poderosamente la intolerancia religiosa, no cabe negarlo»¹⁵.

Con esto, Revilla añadía a lo que parecía colegirse de las frases de Azcárate dos importantes puntos: 1) que la filosofía española moderna es un mito porque ninguna corriente, hecha salvedad de la filosofía escolástica, logró formar escuela ni alcanzó a tener influencia fuera de España¹⁶; 2) que la causa debe buscarse en la intolerancia religiosa y en la unión de trono y altar, con lo cual introduce de lleno la religión, que hasta entonces había permanecido fuera o, al menos, en segundo plano dentro de la polémica.

La contestación de Menéndez Pelayo a lo primero sigue los derroteros de su primer escrito contra Azcárate, pero esta vez utiliza su asombrosa erudición no tanto para exhumar sabios aislados, como para sacar a la luz escuelas y corrientes filosóficas surgidas en España. Reconoce con Revilla que hubo una importantísima filosofía escolás-

13. CE I, 86.

14. CE I, 87.

15. CE I, 88.

16. En la contestación *Masson redivivo*, Revilla lo dice aún más claro: «Y es que, mal que pese al entusiasmo patriótico del señor Menéndez, para que haya esas cosas en una nación, es menester que haya en ella ingenios de primer orden que cultiven esas artes o ciencias, y que estos ingenios produzcan una creación original y característica y formen escuela y tradición, y lleven su influencia más allá de los límites estrechos de su patria. Cuando esto no sucede, podrá haber filósofos o pintores, pero no habrá pintura ni filosofía» (I, 195-6).

tica en el periodo analizado, que ésta constituye «las dos terceras partes, y me quedo corto, de nuestra filosofía»¹⁷ y que España es «madre de los más ilustres escolásticos después de Santo Tomás», a lo cual añadirá más adelante que en cierto modo esa filosofía es «española por derecho de conquista»¹⁸. Pero –prosigue– fuera de la escolástica hubo otras filosofías que formaron escuela y tuvieron influencia tanto dentro como fuera de España. Más concretamente destaca seis corrientes originadas por españoles: el senequismo, el averroísmo, el maimonismo, el lulismo, el suarismo y el vivismo y se detiene especialmente en las tres últimas, no sea que de las otras se diga que no son propiamente españolas¹⁹. De cada una de ellas enumera sus seguidores, su repercusión en la filosofía posterior²⁰ y, con especial insistencia, resalta cómo la filosofía de Luis Vives contiene en sabia armonía y de forma más cristiana y profunda las bases de lo que sería después la filosofía de Bacon y de Locke, por una parte, y la de Descartes por otra, sin olvidar que, más adelante, la escuela escocesa, muy apreciada por Menéndez Pelayo, también enlazará, a su juicio, con Vives²¹. Análisis que concluye de este modo:

«¿Y me preguntará ahora el Sr. de la Revilla si el nombre de Vives debe colocarse al lado de los de Descartes, Kant y Hegel? Sí, por cierto; y si no suena tan alto como debiera, es por una grande injusticia histórica, incomprensible para el Sr. de la Revilla y otros fanáticos adoradores del éxito. Así como el hemisferio de Colón lleva aún hoy el nombre de Américo Vespucio, así se han bautizado con los pomposos nombres de *baconismo*, *cartesianismo* y *escuela escocesa* diversos jirones del manto de Vives, para quien espero que llegue pronto el día de la solemne reparación, hoy retardada sólo por el clamoreo de los sofistas»²².

17. CE I, 116.

18. CE I, 218.

19. CE I, 212 s.

20. CE I, 213.

21. CE I, 218 ss.

22. CE I, 224.

Tras disertar aduciendo innumerables datos sobre todo esto, Menéndez Pelayo declara, a modo de resumen, que el error de Revilla consiste en juzgar la filosofía española por el éxito, y más que por eso, por la fama del éxito²³, que es lo propio de quienes sólo de oídas la conocen, sin haberla leído, como es el caso de Revilla (I, 210).

En todo esto, Menéndez Pelayo no hace sino proseguir su defensa de las glorias hispanas en filosofía. Pero, como ya indiqué, Menéndez Pelayo se enfrenta a los krausistas por un segundo motivo que, enraizado en su profunda fe católica, emerge explícitamente a propósito de la afirmación de Revilla según la cual la «feroz intolerancia religiosa» es la causa de la decadencia de la filosofía y de la ciencia española. Motivación que se pone de manifiesto en siguiente reconvencción:

«Nuestros flamantes *filósofos* desprecian a los antiguos sabios españoles, porque fueron católicos y escribieron bajo un régimen de unidad religiosa y monárquica»²⁴.

Ante esa acusación de Menéndez Pelayo, y ante otra inmediateamente posterior, según la cual «sólo por ser católica desprecian [los filósofos del krausismo] nuestra ciencia», reaccionó crudamente Revilla, en un segundo artículo. En una parrafada de sabor netamente modernista, dijo respetar cualquier sincera creencia religiosa y, más aún, la de nuestros padres y compatriotas, pero no lo que siempre se ha tenido por consecuencias políticas de esa creencia, que constituyen a su juicio un abuso y las convierte, como hacen los «neos» (neocatólicos) en instrumento del despotismo y de barbarie:

«nunca hemos hablado con desdén del catolicismo y de los católicos, ni los hemos tratado como a parias o ilotas. Pudo excusarse el Sr. Menéndez el párrafo entre bravucón y sentimental en que tales cosas dice, pues lejos de ser exactas, es cosa sabida que acostumbramos hablar con respeto de las creencias religiosas, y

23. CE I, 224-225.

24. CE I, 120.

mucho más de las que profesan nuestros compatriotas y profesaron nuestros padres. Lo que sucede es que el Sr. Menéndez confunde a los católicos con los neos, con los que consideran cursi y doceañista atacar la intolerancia y la Inquisición, como si fuera de muy buen tono defender instituciones bárbaras; a esos, con efecto, los tratamos siempre según se merecen; no como parias e ilotas, sino como enemigos implacables de la civilización y de la patria. Pero nos libramos muy bien de confundir a tales gentes con los católicos sinceros y de identificar la religión con los que abusan de ella y la convierten en instrumento del despotismo»²⁵.

La airada respuesta de Menéndez Pelayo a este contraataque, constituye una de esas magníficas explosiones oratorias de catolicismo y patriotismo que su vehemente carácter producía en ocasiones y que le han dado más popularidad que el resto de su inmensa producción científica. Éste lo ha sido mucho, pero no tanto como el *Brindis del Retiro* o el Epílogo a la *Historia de los Heterodoxos Españoles*:

«Tengo por honra grandísima el que el Sr. de la Revilla me llame *neo-católico, inquisitorial, defensor de instituciones bárbaras*, y otras lindezas. Soy *católico*, no nuevo ni viejo, sino *católico* a machamartillo, como mis padres y abuelos, y como toda la España histórica, fértil en santos, héroes y sabios bastante más que la moderna. Soy *católico apostólico romano* sin mutilaciones ni subterfugios, sin hacer concesión alguna a la impiedad ni a la heterodoxia, en cualquiera forma que se presenten, ni rehuir ninguna de las lógicas consecuencias de la fe que profeso, pero muy ajeno, a la vez, de pretender convertir en dogmas las opiniones filosóficas de este o el otro doctor particular, por respetable que sea en la Iglesia. Estimo cual blasón honrosísimo para nuestra patria el que no arraigase en ella la herejía durante el siglo XVI, y comprendo, y aplaudo, y hasta bendigo la *Inquisición* como fórmula del pensamiento de *unidad* que rige y gobierna la vida nacional a través de los siglos, como hija del espíritu genuino del

25. CE I, 192-193

pueblo español, y no opresora de él sino en contados individuos y en ocasiones rarísimas. Niego esas supuestas persecuciones de la ciencia, esa anulación de la actividad intelectual, y todas esas atrocidades que rutinariamente y sin fundamento se repiten, y tengo por de mal gusto y atrasadas de moda, lucubraciones como la del Sr. de la Revilla. No necesitábamos, en verdad, ir a Alemania, ni calentarnos mucho los cascos para aprender todo eso. Ya lo sabían los bienaventurados liberales del año 20»²⁶.

De las muchas cosas que cabría comentar en este párrafo, sólo quiero resaltar un par de ellas. Primero, que en él condensa la intención primordial de Menéndez Pelayo a lo largo del primer frente de la polémica: la defensa conjunta de la patria y de la religión. Y segundo que, si bien luminosas frases como éstas han enardecido el patriotismo de los españoles, han elevado el orgullo por nuestra historia indefectiblemente unida al catolicismo y, en la mente de muchos, han colocado a Menéndez Pelayo entre los pensadores tradicionalistas, no es oro todo lo que reluce. Porque, incluso este párrafo ardiente contiene una precisión que exceptúa de lo que lo que se sigue lógicamente de la fe católica «las opiniones filosóficas de este o el otro doctor particular, por respetable que sea en la Iglesia». Precisión que puede parecer oscura y fuera de lugar, pero que oculta una vertiente inesperada del supuesto tradicionalismo de Menéndez Pelayo de la que luego hablaré.

En su encontronazo con la escuela krausista demostró que las instituciones eclesiásticas y civiles no fueron impedimento alguno para el desarrollo de la filosofía española, durante los siglos que van del XVI al XVIII, y que lo mejor del pensamiento español se desarrolló dentro de la ortodoxia católica, sin que faltaran por ello pensadores heterodoxos cuyas doctrinas no tuvieron originalidad ni florecieron en nuestra tierra. Mostró también cómo esa amplísima producción filosófica, a pesar de enmarcarse en gran parte dentro de la filosofía escolástica, no había impedido el desarrollo de otros sistemas ajenos a esa corriente, que estaban a la altura de las tendencias

26. CE I, 200-201.

predominantes en Europa y debieran incluirse en el importante lugar que les corresponde, dentro de la historia general de la filosofía. Estos estudios históricos permitieron a Menéndez Pelayo retorcer el argumento de los krausistas, poniéndoles entre los causantes de que la filosofía española fuera inexistente o, cuando menos, despreciable:

«Que el olvido y desprecio de nuestra tradición científica se inicia en los últimos años del siglo XVIII, y es debido exclusivamente al enciclopedismo y al espíritu francés, que no podían menos de condenar y tener en poco una cultura católica e indígena (...). Que la decadencia intelectual de España, lejos de *coincidir exactamente (...) con la unidad católica fundada y sostenida por el Tribunal de la Fe (...)*, coincide, con exactitud matemática, con la corte volteriana de Carlos IV, con las Constituyentes de Cádiz, con los acordes del himno de Riego, con la desamortización de Mendizábal, con la quema de los conventos y las palizas a los clérigos, con la fundación del Ateneo de Madrid y con el viaje de Sanz del Río a Alemania»²⁷.

Aunque luego volveré sobre alguno de sus extremos, dejo aquí esta breve exposición de lo acaecido en el primer y más conocido frente de la asombrosa polémica en que un muchacho de veinte años se encara, prácticamente a solas, con tres famosos catedráticos de la Central, más o menos directamente encuadrados en la escuela de Sanz del Río. He pasado por alto el enfrentamiento con José del Perojo, cuya intervención, fundada en un hegelianismo torpe y elemental, es muy inferior a la de Revilla, y la fugaz intervención de Azcárate que es principalmente contestada por Laverde. Dejo también los artículos bibliográficos o las monografías sobre Fox Morcillo, Raimundo Lulio y Sabunde y todo el tercer tomo de *La ciencia española* que contiene una bibliografía extensísima. Todo ello pone de manifiesto la inmensa superioridad de Menéndez Pelayo sobre sus oponentes y justifica que Laverde, con harta medida, calificara su actuación de «señaladísima victoria»²⁸.

27. CE I, 266.

28. CE I, 12.

Emilia Pardo Bazán, menos contenidamente, dirá que «no es posible pegar una paliza con mejor arte, ni mostrar conocimientos con menos pedantería»²⁹.

Elías de Tejada dijo de Menéndez Pelayo que era «un tradicionalista en lo cultural»³⁰, cuya actitud fue «profundísimamente eficaz en lo cultural, documentada cual ninguna y creadora de un universo de verdades sacadas titánicamente de las garras del olvido»³¹. Pero no cabe englobar en común aplauso lo que dice Menéndez Pelayo al exhumar las glorias de nuestra patria y su perspectiva filosófica, porque ahí espera una gran sorpresa a todo el que superficialmente haya clasificado cuanto escribe Menéndez Pelayo como pensamiento tradicionalista.

4. Una filosofía vivista

Quien haya leído en *La historia de los heterodoxos españoles* la ferviente defensa del talante católico de la historia de España, de sus instituciones y tradiciones, quizás se haya sorprendido al saber que Menéndez Pelayo no se encuadró políticamente entre los partidarios de Carlos VII. Lo cual tampoco es tan extraño, dado que la adscripción política depende de circunstancias cambiantes y el posibilismo, a menudo, facilita un cierto grado de incoherencia práctica a la hora de comprometer la propia existencia. Mucho más rara parece la inconsecuencia teórica de *La ciencia española*, donde, de un lado, hace una fervorosa apología de la tradición filosófica española —escolástica en sus dos terceras partes, según él mismo dice, y siempre sometida a las exigencias lógicamente derivadas de la fe— y, de otro, se declara seguidor de Luis Vives y se distancia del escolasticismo.

Menéndez Pelayo, ya desde su primera carta, emprendió una cruzada en favor Luis Vives:

«¡Qué útil fuera —exclama— una resurrección de la doctrina vi-

29. SÁNCHEZ REYES, *op. cit.*, p.168.

30. Francisco ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid, 1954, p. 21.

31. *Ibid.* P. 25.

vista en esta época de anarquía filosófica, más enamorada de lo ingenioso que de lo sólido, más que de lo razonado de lo abstruso!»³².

Menéndez Pelayo creyó hallar en Luis Vives una cristianización del Renacimiento³³ que alcanzó una síntesis armónica de los avances de esa época, sin prescindir de lo que había de bueno en la escolástica y el tomismo. En conjunto –dice– su pensamiento destaca por una moderación y equilibrio³⁴ (1506) que le permitió compendiar lo mejor de la sabiduría antigua, medieval y renaciente. Su metodología empezó por descalificar el principio de autoridad y colocar en su lugar el de la razón, sin caer por ello en herejía alguna³⁵. En su lógica desbrozó las innecesarias complejidades de Aristóteles que la escolástica decadente había agudizado y como metodólogo promovió el procedimiento experimental para las ciencias naturales y despreció la Física de Aristóteles. Lo cual no le impidió escribir el tratado metafísico *De Prima Philosophia*, fundado en los principios innatos que la razón alcanza. Semejante combinación metodológica podrá parecer contradictoria, pero, según Menéndez Pelayo, no lo es, porque ambos procedimientos se enlazan bajo el «principio capital del sistema» que consiste en atenerse a «la conciencia humana en toda su amplitud»³⁶. A partir de todo esto, Vives, según Menéndez Pelayo, logró construir «un sistema completo sustituido al antiguo, con su Metafísica, Lógica, Psicología y Teodicea, en parte muy fundamental, nuevas, clara y metódicamente enlazadas»³⁷.

Menéndez Pelayo encontró en Vives a la vez un compendio armónico y sistemático de «cuanto había que conocer y saber en el siglo XVI» y un precedente no reconocido pero sí verdaderamente causante de los principales sistemas filosóficos de siglos posteriores. Logró una cierta síntesis del aristotelismo y del platonismo, sin ad-

32. CE I, 34.

33. CE I, 311.

34. ECF, 384.

35. CE II, 64-66

36. CE I, 64

37. CE I, 221

herirse en exclusiva a ninguno de los grandes maestros de la filosofía antigua, y sembró las semillas de la inducción de Bacon, del método cartesiano, del kantismo y de la escuela escocesa, sin llegar a sus excesos peligrosos para la fe³⁸.

Todas estas cualidades que, según Menéndez Pelayo, hacen de Vives un filósofo de igual altura que Santo Tomás³⁹, Kant o Hegel se deben a su actitud que, dentro de los límites de la fe, fue a la vez crítica y armónica. Crítica porque, partiendo del conocimiento de cuanto era sabido en su tiempo, nada que no cayera bajo las enseñanzas de la Iglesia admitió por autoridad y pudo con buen sentido cualquier exceso de las escuelas dispares para sostener, reformado, cuanto tenían de bueno. Y armónica, porque con todo ello hizo un sistema que conjugaba, sin caer en el eclecticismo incoherente, todo el saber anterior, que dominaba como pocos en su tiempo, y preludiaba lo más granado de la filosofía posterior⁴⁰.

Grande es, pues, la admiración de Menéndez Pelayo por la filosofía de Vives que él se propone resucitar⁴¹, pero su aprecio no le lleva a propugnar esa resurrección del vivismo como sistema cerrado y acabado, precisamente porque lo que más resalta de Vives es la actitud ponderada y, en cierto sentido, ecléctica de su filosofía. En la mente de Menéndez Pelayo, Luis Vives no viene a ser sino el portaestandarte de un espíritu cuyo cénit fue alcanzado por los pensadores postrenacentistas españoles, como Fox Morcillo o Pereira, que filosofaron libremente dentro de los cauces de la fe católica, sin adscribirse a escuela alguna ni admitir, de tejas abajo, más autoridad que la razón.

38. CE I, 313 ss.; I, 185 ss.

39. CE I, 319.

40. I, 309-311.

41. «La verdad es que [Vives] no peca por ninguno de estos capítulos, sino que encierra en una vasta síntesis lo mejor y más sólido de todos, sin las exageraciones ni el exclusivismo de ninguno. Por eso, y porque no contiene ningún error grave, que sepamos, y porque es creación del todo española, queremos resucitarle y nos decimos *vivistas*. Y como este sistema salva el catolicismo *quoad substantiam*, y no tiene la pretensión de ser la “filosofía católica”, sino la “filosofía española”, pide y alcanzará de seguro el derecho de vivir, crecer y multiplicarse al lado de su hermano mayor el *tomismo* y a la sombra de la Iglesia» (CE I 318-19).

Sobre ese espíritu hay que hacer un par de precisiones para captar cómo lo entendía Menéndez Pelayo. Primero es de destacar que no se trata de una doctrina común, sino más bien de una inclinación o estilo de pensar donde predomina el criticismo y la tendencia a la armonía, o al eclecticismo, y a la vertiente práctica, así en la ciencia como en la filosofía. Tendencia que, a decir de Menéndez Pelayo, es unas veces ortodoxa y, entonces, se atiene a las enseñanzas católicas entendidas meramente como limitación de la libertad de pensamiento, y, otras, es heterodoxa, y en tal caso propende a una u otra forma de panteísmo⁴².

Además, según la interpretación más obvia de lo que Menéndez Pelayo dice, no es una tendencia de una época determinada, como el Renacimiento, sino un espíritu constante pero en evolución que pertenece a la «raza», o pueblo español⁴³. Es decir, que forma parte de un «espíritu nacional» que, aún habiendo decaído junto a su poder político a partir del siglo XVII y habiendo entrado en barrena durante el XVIII y principios del XIX, se había conservado, en lo que atañe a la filosofía, en algunos autores, entre los cuales cabe destacar sobre todo a Jaime Balmes⁴⁴. Y es que para Menéndez Pelayo entre los fi-

42. CE I, 305 ss.

43. «No pretendo yo (¿ni quién tal pretendiera?) restaurar la variada trama de ideas y opiniones, a veces opuestas y aun contradictorias, que desde Séneca hasta Balmes, y aun más acá, constituyen lo que llamamos filosofía española. Quiero sólo que renazca el espíritu nacional a que Llorens se refería, ese espíritu que vive y palpita en el fondo de todos nuestros sistemas, y les da cierto aire de parentesco, y traba y enlaza hasta a los más discordes y opuestos» (CE II, 355).

44. «Balmes, digámoslo sin temor, fue filósofo ecléctico, fue espiritualista cristiano independiente, con un género de eclecticismo que está en las tradiciones de la ciencia nacional, que brilló en nuestros grandes pensadores del Renacimiento (...). La *Filosofía fundamental* se construyó en gran parte con materiales extranjeros, pero la oculta concordancia entre el espíritu de Balmes y el genio filosófico de la raza le hizo preferir aquellos más afines con el sentido propio y peculiar de nuestra especulación filosófica en aquellas edades en que había vivido de savia propia. Y así, al admitir elementos del psicologismo cartesiano, y entre ellos el punto de partida y el propio entimema, retrocedía a través de Descartes, hasta Gómez Pereira; al inspirarse en los pacientes análisis de la escuela escocesa, parecía volver los ojos a Luis Vives; al mirar con simpatía las concepciones armónicas de Leibnitz, pudiera decirse que algo del ontologismo neoplatónico de Fox Morcillo refulgía en su espíritu» (EDCHL, V, 215-216).

lósofos de una misma patria «siempre es necesario que (...) medie algún lazo más o menos íntimo. Yo creo que le hay siempre entre los pensadores de un mismo pueblo, y, en tal concepto, ninguno carece de *filosofía nacional*, más o menos influyente y desarrollada»⁴⁵.

No pequeña es la importancia que Menéndez Pelayo concede al susodicho espíritu de la nación, porque de su mantenimiento, hace depender la pervivencia de nuestra cultura y de nuestra patria, de la misma manera que la hace depender de la pervivencia del sentido católico de la existencia. En efecto, Menéndez Pelayo declara que se propone escribir un libro sobre Vives en el que

«se pondría en claro que toda restauración total o parcial de los estudios en España ha sido *restauración vivista*, y deduciría de todos estos hechos, y de otros que puedo alegar y alegaré en su día, la necesidad de volver al espíritu de Vives para salvar *la ciencia española* del olvido y de la muerte»⁴⁶.

Lo cual no puede dejar de recordarnos las palabras de Menéndez Pelayo en su epílogo a la *Historia de los heterodoxos españoles* donde cifra en «el espíritu católico, vivo aún en la muchedumbre de los campos» la esperanza de una renovación de aquella unidad «que dio a España el cristianismo», sin la cual renovación vendríamos a caer en el «cantonalismo de los Arévacos y de los Vectones, o de los reyes de Taifas»⁴⁷:

No suelen venir dos siglos de oro sobre una misma nación; pero mientras sus elementos esenciales permanezcan los mismos, por lo menos en las últimas esferas sociales; mientras sea capaz de crear, amar y esperar; mientras su espíritu no se aridezca de tal modo que

45. CE I, 304.

46. Más dramáticamente, Gumersindo Laverde señala esto mismo en su prólogo a *La ciencia Española*: «¡Triste de la nación que deja caer en el olvido las ideas y concepciones de sus mayores! Esclava alternativamente de doctrinas exóticas entre sí opuestas, vagará sin rumbo fijo por los mares del pensamiento, y, como V. con mucho acierto indica, cuando acabe de perder los restos de la ciencia castiza, perderá, a la corta o a la larga, los caracteres distintivos de su lengua, y los de su arte, y los de sus costumbres, y luego... estará amenazada de perder también hasta su integridad territorial y su independencia» (CE I, 20).

47. HHE VI, 507-508.

rechace el rocío de los cielos; mientras guarde alguna memoria de lo antiguo, y se contemple solidaria con las generaciones que la precedieron, aún puede esperarse su regeneración⁴⁸.

Con esto Menéndez Pelayo introduce una duplicidad en la explicación de nuestra historia que condiciona, unas veces, la pervivencia de nación a la fidelidad al catolicismo y, otras, supedita la continuidad de la ciencia hispana –y a fin de cuentas de España misma– a la fidelidad al espíritu representado por Vives. Esta duplicidad de espíritus mal avenidos, que Menéndez Pelayo atribuye al pueblo español es signo de una más profunda escisión interna en la mente de Menéndez Pelayo, como más adelante se verá.

En suma, el vivismo de Menéndez Pelayo, esconde a sus espaldas una teoría sincrética y progresiva del saber filosófico que, a pesar de su visión católica de la historia española, parece enlazar a la vez con el historicismo y con el nacionalismo romántico de diecinueve. Pero todo esto, aunque sea la interpretación más obvia de su postura filosófica no es más que eso, una interpretación relativamente frágil y discutible que nunca recibió una formulación sistemática por parte de su autor. Porque no sólo tiene numerosos puntos difícilmente sostenibles, es bastante incoherente en sí misma y en relación a otros textos de Menéndez Pelayo, sino también porque el propio Menéndez Pelayo no concedía a su propia filosofía más que el valor de una opinión, de suyo extraña a los fines de su investigación y especialidad:

No soy tomista a la hora presente: quizá lo seré mañana. Lo cual no quiere decir que yo tenga pretensiones filosóficas, que en un pobre bibliófilo fueran absurdas. Pero sé que cada hombre está obligado a tener más o menos su filosofía, no sólo práctica, sino especulativa. Ahora bien: esa filosofía, por lo que a mí toca, no es otra que el criticismo *vivista*⁴⁹.

Luego volveré sobre la fragilidad de la filosofía Menéndez-pelayista. Ahora toca ver su *pars destruens* que asoma en la primera frase de este texto.

48. HHE VI, 509.

49. CE I, 304.

5. Un pesado lastre

En la primera de las polémicas contenidas dentro de *La ciencia española*, Menéndez Pelayo –ya lo vimos en parte– suelta unas cuantas puyas a la escolástica y al neotomismo y habla de Santo Tomás y de su obra de manera mucho menos laudatoria que de Luis Vives y de la filosofía renacentista. A la vez que propone la resurrección del vivismo⁵⁰, dice que conoce mal la escolástica, pero que le alejan de ella «sus perversas condiciones estéticas»⁵¹ y las «preocupaciones literarias y humanísticas»⁵² del propio Menéndez Pelayo. Aunque concede que el escolasticismo «abraza sin duda algunos de los sistemas más completos, luminosos y prepotentes que han ejercitado al entendimiento humano»⁵³ señala que no es «el sistema primero ni único de la filosofía cristiana, digan lo que quieran los *neo-tomistas*»⁵⁴.

Esos comentarios, innecesariamente introducidos dentro de la primera parte de la polémica dirigida contra los krausistas, fueron la causa del llamado segundo frente de la polémica y reflejan su postura dentro del conjunto de la filosofía católica española, en la época de la renovación decimonónica del tomismo. Un tomismo coherente y fiel pero, hechas algunas excepciones como el padre Alvarado⁵⁵, repetitivo y carente de ingenio, había pervivido junto a otro escolasticismo inclinado a hacer amplias concesiones a la filosofía moderna. La universidad de Cervera fue uno de los centros más importantes de esta tendencia que se transmitió luego a la Universidad de Barcelona, en la cual debía verse con aprensión la renovación tomista que encabezaba León XIII. Antes de la *Aeterni Patris*, el representante máximo de esta renovación en España fue Zeferino González, que tenía una perspectiva muy razonable sobre el tomismo y su relación con las co-

50. CE I, 35.

51. CE I, 309.

52. CE I, 304.

53. CE I, 117. Cf. I, 183 y I, 325.

54. CE I, 117.

55. HHE VI, 95-97.

rientes modernas⁵⁶. En cambio, como es frecuente, algunos de sus seguidores secundarios, como los tomistas que tomaron parte la segunda escaramuza dialéctica de *La ciencia española*, tendían a un exclusivismo fundado sobre todo en argumentos de autoridad.

En dos artículos principalmente laudatorios, Pidal y Mon reconvinieron amistosamente a Menéndez Pelayo por sus despectivos comentarios sobre el tomismo, que le parecían una salida de tono en un autor del que tanto cabía esperar para la causa católica, y Menéndez Pelayo le dio una respuesta no menos suave y afectuosa. Así se entabló ese segundo frente que, a través de unos avatares bien conocidos, acabó en una disputa tan extensa como agria entre el P. Fonseca y el propio Menéndez Pelayo. No seguiré los entresijos y etapas de esta discusión muy dilatada en el tiempo, en la cual Pidal y Mon darán muestras de una mesura próxima a la de Ceferino González, mientras que el dominico ofrecerá la cara menos amable que puede presentar un religioso a la hora de defender a los suyos, dando pié a que Menéndez Pelayo pusiera nuevamente de manifiesto su apasionado carácter. En cambio, me detendré un poco en sacar a la luz la idiosincrasia y las preconcepciones que dan cuenta de su postura.

La muy escasa evolución filosófica de Menéndez Pelayo⁵⁷, desde sus primeros años hasta el final de su vida, ponen en evidencia que uno de las notas más sobresalientes su carácter fue la lealtad. Lealtad que desde primeras obras se traduce, ante todo, en una fe sin quiebra en las verdades católicas y en un acendrado patriotismo. Su catolicismo abarcaba los contenidos de la fe y de la moral católicas, mientras que su patriotismo englobaba cuanto ha constituido nuestra

56. «Es, pues, la filosofía contenida en este libro una concepción sintética que abraza el elemento antiguo y el elemento moderno: el elemento antiguo hállese representado por el pensamiento de santo Tomás, síntesis a su vez del pensamiento filosófico de Platón, de Aristóteles, de la escuela cristiana de Alejandría y de san Agustín; el elemento moderno abraza los problemas, investigaciones y soluciones debidas al desarrollo de la razón filosófica y científica en los tiempos modernos, pero sin perder de vista la natural subordinación de la razón humana a la Razón divina, o sea a lo que exige el criterio cristiano» (*Filosofía elemental*, Imprenta de Policarpo López 1875, t. I, prólogo, p. XVII).

57. Cfr. Pedro SÁINZ RODRÍGUEZ, *Estudios sobre Menéndez Pelayo*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, p. 33.

historia, cultura y costumbres. Jamás logró dar coherencia a estos dos compromisos entre realidades en principio tan dispares como la patria, que es algo fáctico e histórico, a la par que propio y excluyente, y la religión verdadera, divina y universal. No era, ni es, nada secreto para un católico, cómo han de conjugarse ambas cosas, pero ese camino le fue vedado a Menéndez Pelayo por la adhesión, desde sus años mozos, a unas cuantas doctrinas y posturas intelectuales de las que su natural lealtad nunca le permitirá desprenderse.

Menéndez Pelayo había estudiado los primeros cursos de Filosofía y Letras en Barcelona, heredera de las tendencias filosóficas de la Universidad de Cervera. Allí, Francisco Javier Llorens y Manuel Milá y Fontanals, le hicieron adepto a la escuela escocesa y le inclinaron a lo que él llamará método psicológico⁵⁸, una de las ramificaciones remotas del método cartesiano que busca las evidencias en el testimonio de la conciencia. A ellos debió también una preocupación estética, a la que siempre concederá gran importancia, incluso en el terreno de la exposición filosófica. Años después, tras haber cursado estudios en la Universidad Central y haber tenido que acabarlos en Valladolid, añadió dos factores nuevos que recibió de Gumersindo Laverde, su amigo y su mentor en esa universidad: de una parte, el aprecio por los sabios renacentistas, en cuya pureza de estilo vio reflejado el gusto estético de Milá y Fontanals y, de otra, su devoción por la filosofía de Vives, en la cual creyó hallar un precedente de buena parte de la filosofía moderna y especialmente del sistema de Hamilton al que se había adherido desde Barcelona.

De esa universidad, según él mismo declara, procede también la defensa que Menéndez Pelayo hace de la libertad filosófica⁵⁹ dentro de los límites de la ortodoxia católica y la apología del uso de la razón por encima de cualquier autoridad humana. De ahí la parte

58. «Allí [en la escuela de Barcelona] aprendí lo que vale el testimonio de conciencia y conforme a qué leyes debe ser interpretado para que tenga los caracteres de parsimonia, integridad y armonía. Allí contemplé en ejercicio un modo de pensar, histórico, relativo y condicionado, que me llevó, no al positivismo (tan temerario como el idealismo absoluto), sino a la prudente cautela del *ars nesciendi*» (EDCL V, 134).

59. CE I, 34 y 241; II, 287-293.

negativa de su bagaje intelectual, fomentado también en Barcelona, que rechazaba tanto la escuela krausista como la tomista⁶⁰, no por el contenido de sus doctrinas sino por tratarse de eso, de escuelas cerradas, o sectas de carácter avasallador y exclusivista⁶¹, fundadas en la autoridad humana y aficionadas a una jerga para él oscura y literariamente bárbara⁶². En sus primeros escritos admite que ni conoce el alemán ni es ducho en la filosofía escolástica, lo cual no le impide asemejar el tomismo al krausismo, basándose evidentemente en los mentados defectos, que son accidentales y externos a la doctrina.

En su animadversión a las sectas no pesa solamente ese carácter un tanto indómito de Menéndez Pelayo que le hacía revolverse cuanto le pareciera imposición. Su dedicación a la historia de las ideas y de la literatura le empujaba en esa misma dirección. La perspectiva del historiador, que ve en los acontecimientos pasados una guía para el hombre presente, tiene el peligro de convertir la imperfección constante de los hechos humanos en principio y meta del obrar y no sólo en consejo prudencial para la aplicación de doctrinas inmutables, de modo que se viene a caer en una especie de relativismo, o de escepticismo práctico, donde la capacidad de maniobra y el acomodo a lo presente se convierte en un fin en sí mismo. De la misma manera, el historiador de las ideas, de tanto consultar sistemas filosóficos dispares y buscar las relaciones de dependencia que entre ellos se han dado, propende a un cierto escepticismo, que Menéndez

60. «A esta escuela debí, en tiempos verdaderamente críticos para la juventud española, el no ser ni krausista ni escolástico, cuando estos dos verbalismos, menos distantes de lo que parece, se dividían el campo filosófico, y convertían en gárrulos sofistas o en repetidores adocenados a los que creían encontrar en una habilidosa construcción dialéctica el secreto de la ciencia y la última razón de todo lo humano y lo divino» (*ibid.*).

61. «No [soy tomista] si se me quiere imponer (...) que la filosofía católica venga a reducirse a un puro y escueto comentario de uno de los comentaristas de Aristóteles, sin que en ella entre nada del criticismo de Vives, ni del experimentalismo baconiano (en lo que no tiene de exclusivo), ni de las observaciones psicológicas de la escuela escocesa, ni lo que en la lógica inductiva han adelantado los positivistas, ni de los modernos estudios filológicos que han restaurado del todo la historia de la filosofía griega, ni nada, en suma, de lo que Santo Tomás no alcanzó o no supo» (CE II 116-7. Cfr. I, 302-3).

62. CE II, 304

Pelayo limitada pero explícitamente asume⁶³ o al eclecticismo doctrinal abiertamente profesado por Menéndez Pelayo, que no se conforma con hallar algo de verdad en cualquier sistema, sino que se siente obligado a reconocer en toda nueva teoría una aportación a una verdad total inalcanzable de suyo, pero siempre en constante progreso⁶⁴. Esta perspectiva es lo que en ocasiones llamará «espíritu histórico»⁶⁵, que tiene por odiosos los exclusivismos de escuela y observa con tolerancia la formación de sistemas filosóficos dispares como una sucesión que constituye a lo largo de los siglos «ese tesoro común de verdades de orden natural adquiridos por la humanidad en tantos siglos como hace que viene filosofando», tesoro al que aplica la expresión leibiziana de *philosophia perennis* identificada por los tomistas con la doctrina de su maestro⁶⁶.

De todos estos factores no pretendo deducir, pero sí explicar, el vivismo de Menéndez Pelayo, que puede resultar hasta curioso a los mismos que le admiran de una u otra manera. Menéndez Pelayo pudo haber sido un tomista razonable y crítico, abierto a perfeccionamientos coherentes, como lo fue la propia doctrina de santo Tomás. A ello parecían conducirle sus dos fuentes de inspiración primitivas, la Iglesia y la patria, cuyo mayor brillo procedía de su unidad católica. Pero los obstáculos interiores de su idiosincrasia no le permitieron acercarse a él desapasionadamente: ni su admiración por el renacimiento y su consecuente desprecio al estilo «bárbaro» de los escolásticos, ni su odio ancestral a cuanto sonara a secta o monipodio intelectual, ni su inclinación ecléctica e historicista, le permitieron juzgar la obra del santo manera objetiva⁶⁷.

63. CE II, 259.

64. Ese eclecticismo, que enlaza con el supuesto espíritu de la nación, en ocasiones parece un trasunto teórico de la misma inclinación a la componenda práctica. Por ejemplo, cuando señala que el olvido del carácter propio de la filosofía española es quizás la causa de la anarquía y desconcierto provocados por la conjunción de las exageraciones, o fanatismos, reaccionarios e innovadores (CE I, 57. Cfr. II, 116-117)

65. CE I, 256.

66. CE II, 257 y 307-8. Pidal y Mon hace esta identificación en CE I, 293.

67. Eso no quita que Menéndez Pelayo estuviera dispuesto a admitir el tomismo filosófico como etapa dentro de la evolución a tenor de los avances posteriores: «Por algo

6. El segundo frente

Todo este pesado bagaje intelectual confluye en la segunda polémica contra Pidal y Mon y el P. Fonseca. En esta parte de la disputa gravita la autoridad de la encíclica *Aeterni Patris*, publicada en 1879, año en que dio comienzo esta nueva polémica con los dos artículos de Pidal y Mon sobre la disputa contra los epígonos del krausismo. La cuestión que se ventilaba en ella era la coherencia de la filosofía vivista de Menéndez Pelayo, y todo lo que conllevaba, con la defensa de la fe católica que indirectamente había emprendido Menéndez Pelayo cuando defendía la cultura católica de España.

Pidal y Mon reprochó a Laverde y a Menéndez Pelayo que no se conformaran con admirar la sabiduría de Vives, sino que pretendieran, además, resucitar su sistema. Fuera de parecerle una originalidad, les señaló, por ejemplo, que, si verdaderamente era precursor de las filosofías de Bacon, Descartes y Kant, como sostenía el propio Menéndez Pelayo, difícilmente cabía defender su sistema como filosofía católica digna de ponerse en parangón con la de santo Tomás. La filosofía católica, añadía, es una, contiene la verdad toda⁶⁸ y ésta es la escolástica, cuya cima se alcanza con el Aquinate⁶⁹.

El método de respuesta que sigue Menéndez Pelayo a lo largo de la polémica consiste en emplear su prodigiosa erudición histórica para disminuir, dividir y relativizar cada uno de los asertos de sus oponentes. Su contestación a la primera crítica de Pidal y Mon exo-

—dice Fonseca— han pasado seis siglos desde el siglo XIII. Y V. comprende muy bien que es tal la fuerza expansiva del entendimiento en las cuestiones de tejas abajo que, aunque aparente estar sumiso a una doctrina y a un nombre, siempre halla algún resquicio por donde recobrar su libertad prístina; y así como en nombre de Aristóteles han lidiado entre sí alejandristas y averroístas, panteístas e individualistas, tomistas y escotistas, moros y cristianos, así vendrá a suceder que esa filosofía tomista que Vds. proclaman (y en la cual Santo Tomás, si levantase la cabeza, vería ya muchas novedades), a fuerza de adiciones, enmiendas e interpretaciones, quedará tan desemejante de lo que fue en sus principios, como aquella famosa nave de Atenas en la cual se sustituía cada año una pieza nueva a las viejas y gastadas, hasta que no quedó ninguna de las que había tenido en tiempo de Teseo» (CE II. 117).

68. CE I, 293.

69. CE I, 297.

nera a Vives Vives de lo erróneo y lo anticristiano que hay en los sistemas que inspiró, causado sólo por sus autores⁷⁰, y, a la par, enaltece la importancia y necesidad de su obra. Y, frente a la supuesta unidad de la filosofía católica, representada por santo Tomás, subraya el gran número de autores de los que santo Tomás es deudor, le adjudica un papel de compilador más que de fundador de una doctrina, destaca la diversidad de corrientes que de él han nacido y observa cuántas de sus afirmaciones han sido discutidas por los mismos escolásticos y tomistas y cuántas otras son fruto de su tiempo etc. Pero no se da por satisfecho con estas razonables observaciones históricas sobre la exagerada pretensión de personificar la verdad filosófica en Santo Tomás, sino que establece una separación radical entre su teología y su filosofía, para concederle la verdad total a la primera y negársela a la segunda⁷¹. Y, yendo más allá, reivindica la libertad completa de la filosofía dentro de los márgenes de la fe: según él, ésta sólo exige un acatamiento *quoad substantiam*, es decir, sin caer en herejía formal, pero, de tejas abajo, permite la mayor variedad de sistemas, desde el platonismo al aristotelismo, desde el escepticismo a un hipotético hegelianismo cristiano⁷². Puestos a hablar de la verdad toda en filosofía, ésta —dice— solamente se halla en la armónica composi-

70. CE I, 311-317.

71. «Y aquí siento disentir de V., y precisamente por las mismas razones en que V. se funda. La verdad total no la ha alcanzado el tomismo ni ninguna filosofía, como tal filosofía, pero debemos aspirar a ella. ¿Y dónde encontrar mejor dirección que en el armonismo de la filosofía española, sobre todo en Fox Morcillo? Él no hizo más que indicar la concordia; pero tuvo en cuenta los dos términos del problema. El aristotelismo, aunque sea el aristotelismo tomista, no nos da más que uno. ¿Por qué hemos de pararnos en el tomismo? ¿Cree V. que si Santo Tomás hubiera conocido a Platón y a Aristóteles en sus fuentes, como los conocieron los sabios del Renacimiento, se hubiera detenido donde se detuvo? En suma: «El tomismo es la verdad toda». En su parte teológica, *concedo*. En su parte filosófica, *nego*. Es una gran parte de la verdad, pero no toda. La verdad total está en la deseada armonía de Platón y Aristóteles, polos eternos del pensamiento científico. ¿Por ventura se agotó en Santo Tomás el entendimiento humano?» (I, 307).

72. «De esta suerte [Fox Morcillo] cumple en todas sus partes el programa de libertad cristiana que formuló al principio, y que es, en substancia, el de toda la ciencia española del siglo XVI, tan bien avenida con Dios y con su Iglesia, como rebelde a cualquier otro yugo de autoridad filosófica y humana» (CE, I, 243).

ción de platonismo y aristotelismo⁷³, ideal inalcanzado por el aristotelismo de santo Tomás, que fue mejor logrado por el eclecticismo de Vives, pero que es de suyo inasequible. En suma, la verdad cristiana sólo tiene un papel negativo para el filósofo, fuera del cual debe respetarse la libertad de la razón conforme a la fórmula *in dubiis libertas*, que parece atribuir al propio Vives⁷⁴.

La intervención del Padre Fonseca, hecha con un insufrible tono de superioridad que sacó a Menéndez Pelayo de sus casillas, es más larga que interesante. Aunque no le falta razón en muchos puntos, la prepotencia que la encíclica papal parecía conferir a su orden a través de la recomendación del tomismo, le hace caer en un exceso casi ridículo de alabanzas al santo⁷⁵. Le lleva a intentar demostrar no sólo que su obra compendia cuanto previamente se ha dicho de verdadero, sino, además, que cuanto se ha dicho tras él en filosofía, en teología e incluso en mística, ya estaba dicho por él⁷⁶. Fácil cosa será para la erudición de Menéndez Pelayo poner en solfa muchas de sus afirmaciones y devolverle acrecentados sus exabruptos.

Con todo en esta parte de la polémica se hace especial hincapié en una cuestión que, a mi entender, constituye el meollo último de la disputa. Me refiero a lo que Menéndez Pelayo llama método psi-

73. CE II, 54

74. «*Luis Vives es un filósofo ecléctico*. Si, por cierto, como lo es todo filósofo digno de tal nombre, máxime cuando nace en épocas de transición, en épocas *críticas*. *Ecléctico* en cuanto admite la verdad, venga de donde viniere; *ecléctico* en cuanto no sobrepone a la propia razón y al propio criterio la razón de los maestros y el criterio de una escuela determinada; *ecléctico* en cuanto no acata la autoridad sino *en las cosas que son de fe*; *ecléctico* en cuanto profesa el gran principio *In necessariis unitas, in dubiis libertas*; *ecléctico* porque no desdeña ninguno de los elementos y tendencias del pensamiento humano, sino que los comprende y armoniza todos, como están comprendidos y armonizados en la conciencia; *ecléctico* en cuanto no declara guerra a Platón en nombre de Aristóteles, como los escolásticos, ni a Aristóteles en nombre de Platón, como la escuela de Florencia» (CE I, 309-310).

75. He aquí unas muestras del tipo de expresiones que le aplica en un solo párrafo: «príncipe glorioso de la ciencia», «la talla gigantesca del gran genio que se impone al mundo sabio en todas las latitudes de la tierra», «aquel gran restaurador del pensamiento, que creó en cierta manera la filosofía», «el Salomón del siglo XIII» (CE II 140-141).

76. CE II, 172-173

cológico de la filosofía moderna. Para Menéndez Pelayo la más fundamental reforma introducida por la filosofía vivista y renaciente es, como hemos visto, la transformación del método, pues, a su juicio, «la reforma del método era necesaria»⁷⁷. Este cambio, a sus ojos, consistía en atenerse al testimonio de la conciencia⁷⁸ sin admitir nada que procediera de la autoridad⁷⁹. Con ello acepta como posible prolongación de la filosofía anterior y del tomismo, si se quiere, el idealismo metodológico nacido de Descartes (que no debe confundirse con la ontología idealista) el cual va del interior al exterior, es decir de la idea al ser y no a la inversa como exige el método realista mantenido por la filosofía precartesiana. Al adoptar este método, que sustituye la verdad como adecuación por la certeza captada por el sujeto, Menéndez Pelayo se apartó radicalmente de realismo tomista; y el entramado de ideas que engloba bajo el nombre de vivismo pasa a formar parte de la cohorte de constructores sucesivos de sistemas filosóficos modernos. Sistemas que no difieren entre sí tanto por su mayor o menor aristotelismo o platonismo, como pretende Menéndez Pelayo, sino, sobre todo, por la manera de entender cuál es el sujeto primero y original de cuya espontaneidad depende la captación como evidentes de tales o cuales datos de la conciencia. Resulta, pues, claro que el armonismo, o eclecticismo, de ese sistema, por mucho que diga Menéndez Pelayo, nada tiene ver con el método escolástico de concordar opiniones divergentes y entronca, más bien, con la pretensión decimonónica a mantener el carácter evolutivo y común del sujeto de conocimiento que, concebido como pueblo, raza, nación o humanidad, engloba en su desenvolvimiento la diversidad histórica de sistemas filosóficos y culturales. Esto explica la presencia de esa idea de un espíritu nacional, crítico y ecléctico a la vez que católico, que se manifiesta diversamente en las sucesivas filosofías genuinamente españolas. Y también se explica que, dando un paso más, Menéndez Pelayo parezca haber llegado posteriormente a una especie de hegelianismo para el cual «el sujeto de la historia de la filosofía

77. CE I, 313

78. ECF 216; CE II, 258-259

79. ECF, 216; CE, 259

puede concebirse como un solo hombre que filosofa a través de la muchedumbre de los siglos, conforme a ciertas leyes dialécticas que se cumplen lo mismo en el individuo que en la especie»⁸⁰.

Los tomistas redarguirán sin la brillantez dialéctica e histórica de Menéndez Pelayo, pero sí de manera bastante más acorde a la verdad del asunto. Pidal y Mon rebate bastante razonablemente la pretendida independencia de teología y filosofía, que es pieza clave de la construcción filosófica de Menéndez Pelayo, con estas palabras⁸¹:

«Este sofisma empieza por separar, para oponer, lo que en este sentido es inseparable, como es la teología de la filosofía en la escolástica, olvidando que, aunque distintas en su origen, formaron en los escritos de Santo Tomás un perfecto organismo, en el que compenetrándose se completan, siendo, por lo tanto, imposible ser lógicamente tomistas en teología sin serlo en filosofía, como se puede ver estudiando la relación de la cuestión de la gracia con la cuestión de la naturaleza y la causalidad eficiente; la que liga la cuestión del sacramento de la Eucaristía con la de la esencia o concepto de los accidentes; la que encadena la de la naturaleza, existencia y propagación del pecado original con la teoría del compuesto humano y de la generación substancial del hombre; la que une y aprieta estrechamente la de los actos humanos, la de las virtudes y vicios, la de las pasiones, la de la voluntad y el libre albedrío, y hasta la de la vida eterna con los fundamentos y desarrollos de su ética y de su psicología, relaciones que podríamos ir señalando en todos los puntos de la doctrina de Santo Tomás, y que plenamente confirma, a modo de contraprueba, la inevitable y perpetua consecuencia con que de toda derivación tomista en las cuestiones teológicas se desprende una derivación filosófica de las doctrinas de Santo Tomás⁸²».

Por su lado, una vez desbrozada de todas sus adherencias, la respuesta de Fonseca atina, más o menos, con el principal y más pro-

80. ECF 144

81. Que se insertan en una larga refutación del supuesto «sofisma» de Menéndez Pelayo, que pretende hacer de Melchor Cano un discípulo de Vives.

82. CE I, 98-99.

fundo punto flaco de Menéndez Pelayo que, como he dicho, radica en el método psicológico⁸³:

«Algo más conforme es esta doctrina del Angélico [*intellectus humanus est mensuratus a rebus; (...) sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus*] con la del *Syllabus* citado, que la de Vives afirmando lo contrario, es decir, que *res non sunt nobis sui mensura, sed mens nostra, et quod res censendae sunt non ipsarum nota, sed nostra aestimatione et iudicio*(...).

Ya sé que el Santo no habla en las referencias que he citado, del método exclusivamente psicológico, sino más bien del ontológico; mas sus palabras nos prueban que supo mantener a cada método dentro de sus propios límites, sin aplicar el psicológico a los estudios ontológicos, como hizo Luis Vives al sentar las proposiciones anotadas. A estas aberraciones filosóficas está expuesto el método único, el subjetivismo psicológico que todo lo absorbe, y tiende visiblemente a desbordarse sobre la esfera ontológica»⁸⁴.

Y previamente había dicho:

«Sabe perfectamente nuestro joven que si el abuso del método inductivo conduce al materialismo, el abuso del psicologismo, representado por Cartesio y aun por Luis Vives, ha preparado los caminos al moderno idealismo⁸⁵».

En conjunto, este segundo frente de la polémica resulta bastante decepcionante, no ya por lo enfadoso del tono y los vericuetos que recorren los contendientes en su afán de victoria, sino por la escasa elevación de los argumentos, rara vez propiamente filosóficos y en demasía de carácter erudito e histórico, cuando no basados meramente en la autoridad. La encíclica de León XIII permitía, en cierto modo la interpretación laxa que le da Menéndez Pelayo⁸⁶ y ninguno

83. CE II, 189-90 y 194-5

84. CE II, 194-195

85. CE II, 189-90. *Cf. II*, 194-5.

86. CE, 245-47 y II, 115

de sus oponentes, tomistas de segunda fila, supo aclarar que se trataba de una reacción eclesiástica perfectamente justificada ante los resultados que las corrientes filosóficas de la modernidad estaban produciendo en las escuelas cristianas. Reacción que exigía de la filosofía no un simple acatamiento formal del contenido del dogma, sino también de los principios metafísicos sin los cuales la fe quedaba como en el aire y sin fundamento natural en que sustentarse. Pío X, muerto ya Menéndez Pelayo, lo dirá explícitamente en su motu proprio *Doctoris Angelici*:

«Está claro que, al establecer como principal guía de la filosofía escolástica a Santo Tomás, nos referimos de modo especial a sus principios, en los que esa filosofía se apoya. No se puede admitir la opinión de algunos ya antiguos, según la cual es indiferente, para la verdad de la Fe, lo que cada cual piense sobre las cosas creadas, con tal que la idea que tenga de Dios sea correcta, ya que un conocimiento erróneo acerca de la naturaleza de las cosas lleva a un falso conocimiento de Dios; por eso se deben conservar santa e invioladamente los principios filosóficos establecidos por Santo Tomás, a partir de los cuales se aprende la ciencia de las cosas creadas de manera congruente con la Fe, se refutan los errores de cualquier época, se puede distinguir con certeza lo que sólo a Dios pertenece y no se puede atribuir a nadie más, se ilustra con toda claridad tanto la diversidad como la analogía que existen entre Dios y sus obras».

Menos supieron ver con claridad ni medio suficiente la incompatibilidad de la filosofía realista de Santo Tomás con el método idealista nacido de Descartes. Lo cual no es de extrañar cuando muchos ilustres pensadores católicos, como Balmes, habían tratado de combinar, desde hacía mucho, los restos de tomismo con otras corriente modernas más o menos idealistas. La neoescolástica todavía debería recorrer un largo trecho antes de que, ya muy entrado el siglo XX, aclarara la imposibilidad de unir el método idealista que Menéndez Pelayo llama psicológico con el realismo, e incluso con la doctrina católica⁸⁷.

87. Cfr. Etienne GILSON, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1952.

7. Conclusión

La filosofía personal de Menéndez Pelayo, cuyas líneas generales he tratado de adivinar a partir de *La ciencia española*, tiene escaso calado y no merece más que una atención relativa. Sin su obra monumental de historia de la cultura, su filosofía habría pasado inadvertida. Parodiando al propio Menéndez Pelayo cuando dice que «la ciencia de la Edad Media es muy respetable, pero su erudición valía poquísimo»⁸⁸ cabría decir que Menéndez Pelayo, como historiador, merece el respeto universal, pero su filosofía valía poquísimo. La filosofía de Vives, que Menéndez Pelayo pretendía resucitar como centro de sus disquisiciones filosóficas, no ha tenido prosélitos⁸⁹ y, si la síntesis que he presentado refleja verdaderamente su pensamiento, cosa por lo demás dudosa, no cabe alabar ni la originalidad ni la coherencia de su sistema. Es una construcción ecléctica en el mal sentido de la palabra, cuyos elementos, procedentes en su mayoría de las aulas barcelonesas y de Gumersindo Laverde⁹⁰, están entre sí mal ajustados. De una parte, resulta insostenible su pretensión de que la filosofía católica sea tan indiferente a la teología que, con tal de que no contradigan expresamente la fe, cubra con su manto por igual a los tomistas y demás escolásticos ortodoxos; al racionalismo de Raimundo Lulio, y a un hipotético hegelianismo cristiano fundado en él⁹¹; sin contar con todos sus queridos renacentistas españoles, fueran aristotélicos puros, antiaristotélicos ramistas, platónicos, o incluso escépticos, como Sánchez Sedeño que, según dice, era buen católico⁹². Entiéndase como se entienda, no hay pensador serio que resuelva la cuestión de la filosofía cristiana por medio de una demarcación de campos semejante.

88. CE I, 311.

89. Bonilla y San Martín escribirá el libro sobre Vives que Menéndez Pelayo prometió, sin que por ello se haya formado escuela vivista alguna.

90. Con el cual llegó a tal simbiosis que resulta difícil distinguir lo de uno y lo de otro (Gustavo BUENO SÁNCHEZ, *op. cit.* p. 74).

91. Y, sin embargo, en alguna ocasión llega a tachar de «doctrina peligrosa, por no decir heterodoxa» el racionalismo luliano (CE 51-2).

92. CE I, 318

De otra parte, el principio de racionalidad postulado por Menéndez Pelayo que prescribe desentenderse de toda autoridad y atenderse al criterio de la conciencia, para armonizar los diversos sistemas filosóficos no está exento de ambigüedad. Se balancea entre un eclecticismo estático que, con ayuda de la evidencia interior, pretende concordar sólo lo verdadero; y un eclecticismo historicista que abarca dialécticamente todo sistema, con sus errores y exclusivismos, pues todos ellos han contribuido al progreso de la ciencia⁹³. Balanceo que también afecta al sujeto, o espíritu comunitario de la cultura: a veces Menéndez Pelayo habla del espíritu de la raza española, en la cual debiera haber radicado cuanto hay de filosofía, pues en ella concurren como propias, las tendencias más perfectas del filósofo: el armonismo y el criticismo. Otras veces, en cambio, parece elevarse sobre las particularidades nacionales para referirse a un sujeto único a todo la historia del pensamiento, del que ya he hablado.

Como destacó d'Ors, si Menéndez Pelayo hubiera querido resolver estas incoherencias y construir un sistema de filosofía conforme a sus presupuestos, no parece que le hubiera quedado otro remedio sino desprestigiar la demarcación y caer en la heterodoxia⁹⁴. Pero jamás

93. «Pero quien posea el verdadero criterio histórico, podrá entusiasmarse con sistemas distintos del suyo, y no los traerá para acomodarlos a sus ideas, sino que los pondrá en el medio en que se desarrollaron, y comprenderá su razón de ser en el mundo, y de qué manera esas mismas intolerancias y exclusivismos han contribuido al progreso de la ciencia quizá más que otros sistemas que, a fuerza de concordarlo y resolverlo todo, acaban por anular los impulsos particulares y por petrificar la ciencia en una fórmula» (CE II, 256).

94. «Seguramente –a través de la distancia en el tiempo–, debemos reconocerlo, mal que nos pese, que, al medir con *ardua sententia de postris* la altura de los adversarios de entonces, nuestra justicia y la parcialidad de nuestra simpatía nos llevan a dar ventaja de cien codos a nuestro polígrafo, a nuestro pensador, por encima de un dilettante mediocre como Pidal, de un espíritu espeso como el del P. Fonseca, que el dar al P. Fonseca y a Pidal la razón en la polémica de *La ciencia española*, era sólo cuestión de años... Estos han pasado. Prescripciones de arriba han venido. Definiciones dogmáticas han venido. No tan tarde que no alcanzasen aún la vida de Menéndez Pelayo. Y así no queda más remedio que decir que, de haberse desarrollado el pensamiento de éste a lo largo de la misma y de haberse articulado en una sistemática filosofía, no le hubiera quedado más que la alternativa siguiente: o bien ser infiel a los postulados de que procedía y someterse al tipo del pensamiento aristotélico –escolástico–, o bien entrar definitivamente –con un desgarro

pretendió realizar esa construcción: las declaraciones mencionadas arriba sobre su propia filosofía —«pues siempre se tiene una»— deben entenderse como la honrada expresión de sus preconcepciones, que siempre es digna de agradecimiento cuando se lleva a cabo una investigación sobre la historia o la cultura. Pero, a mi juicio, bajo ningún concepto deseaba hacer bandera de ellas —«lo cual sería pretencioso en un bibliógrafo»—, aunque las críticas de los tomistas le obligaran a precisarlas precipitada y apasionadamente⁹⁵. Nunca, pues, quiso ir más allá y, como dijo Elías de Tejada refiriéndose a la política, «no es lícito sacar de los escritos de don Marcelino lo que él mismo no quiso poner en ellos»⁹⁶. Por mucho que se intente hallar un sistema filosófico en sus obras, no creo que pueda pasarse de conjeturas extraídas de comentarios y juicios dispersos, difícilmente armonizables.

Menéndez Pelayo modestamente define su propio trabajo como el de un bibliógrafo que, por medio de monografías bibliográficas leves y ligeras⁹⁷ o de monografías expositivo-críticas, estudia detenida y formalmente las doctrinas, el espíritu y la significación histórica de los autores, por separado o reunidos por secciones⁹⁸. La labor monumental que llevó a cabo es ese terreno, que suele llamarse his-

profundo y doloroso, sin duda, con una gran ruptura interior— por los senderos de la heterodoxia» («La filosofía de Menéndez Pelayo», *Revista de las Españas*, 2ª época, número 12, pp. 499-507, Madrid, agosto de 1927, p. 502. Este párrafo no aparece en la versión de este artículo incluida en: *Estilos del pensar*, Ediciones y publicaciones españolas, Madrid 1945).

95. Algunas muletillas filosóficas en que se apoya Menéndez Pelayo, más decepcionantes por su elementalidad casi escolar que por su evidente incorrección, ponen, a mi juicio, de manifiesto que su filosofía era un estereotipo, cuajado ya desde las aulas y escasamente reflexionado. Entre ellas yo contaría la idea de que la cuestión platónico-aristotélica es «la más vieja de la tierra (...) cuya resolución es el *desideratum* del filósofo» (CE II, 54; I, 239 y I, 307); la inclusión de santo Tomás dentro sólo del aristotelismo, sin sombra de platonismo (II, 113 y 116); y, finalmente, la interpretación de la duda metódica como procedimiento transitorio para prescindir sólo de la autoridad humana en filosofía, que no contiene en sí dificultad alguna (CE II, 55 y II, 316).

96. *Op. cit.*, p. 26. Sainz Rodríguez vino a decir eso mismo cuando señaló que «para entender los defectos de Menéndez Pelayo no hay nada que ilumine mejor que el propio Menéndez Pelayo» (*op. cit.* p.439).

97. CE I, 59

98. CE I, 125

toria de la cultura, tenía el designio explícito de refutar la leyenda negra que, traída del extranjero, se había introducido profundamente en los ambientes académicos y cultos de España. Y logró plenamente mostrar la grandeza de nuestra historia y cultura, siempre fecunda cuando se ponía al servicio de la religión y carente de originalidad cuando se enfrentaba a ella.

Su primordial fidelidad a la fe católica y su patria se vio en cierta medida obstaculizada por su indiscreta lealtad a unos maestros de cuyas influencia nunca quiso desprenderse, y que le empujó a tratar superficial e injustamente al tomismo y a mantener posturas aventuradas para un católico. Cabe explicar este hecho no sólo por esa lealtad inherente a su naturaleza, sino también por lo apasionado de su carácter, que le incapacitó para juzgar lo cercano tanto en política, donde los horrores de la guerra le hicieron apartarse de la causa carlista, como en filosofía, donde la actitud «avasalladora» de los tomistas frente a otras corrientes de filosofía católica, provocó su reacción. El caso es que, como suele decirse, los árboles no le dejaron ver el bosque y en lo que le rodeaba inmediatamente juzgó por razones accidentales y juzgó mal. Como ha señalado Elías de Tejada⁹⁹, en cuestiones jurídicas y políticas, lo que conocía era fruto de su intuición, no de un estudio sereno. Y, si ahí no pretendió sentar plaza de maestro, tampoco lo hizo en filosofía, que conocía mucho mejor, pero que nunca fue objeto de su dedicación salvo desde la óptica del historiador.

Ya lo había resaltado Laverde: las conclusiones históricas que extrae Menéndez Pelayo en sus artículos de *La ciencia española* han prestado gran servicio, primero, a la ciencia, ya «en cuanto acrecienta desde luego considerablemente sus dominios, ya también en cuanto le abre camino para nuevas y fecundas conquistas»¹⁰⁰; segundo, a la patria, pues, según después dirá Elías de Tejada, la varita mágica de don Marcelino «transformaba en oro nuestro lo que antes era despreciado como residuo de superstición y abandonos»¹⁰¹; y, en fin, a la religión

99. *La monarquía tradicional*, cit., p. 20

100. CE I, 19

101. *La monarquía tradicional*, cit., p. 19

misma, ya que recalcan cómo para España tampoco vale aquella vieja acusación que atribuye a la Iglesia la decadencia de los pueblos¹⁰².

En cambio, la suerte que han corrido sus elucubraciones filosófica ha sido tan variopinta como poco envidiable. Por ejemplo, esa que demarca la filosofía respecto de la religión fue aprovechada por el cardenal Herrera Horia para reivindicar la autonomía del orden natural –político, filosófico o artístico– respecto del sobrenatural, de modo que se convierte el primero en fin de la obra y, el segundo, en fin personal del operario¹⁰³ y, en el fondo, para sacar la religión de la escena política y conceder a los eclesiásticos un importante papel político entre bambalinas¹⁰⁴. ¿Qué no hubiera dicho el Menéndez Pelayo, cantor de las glorias del Tercer Concilio de Toledo¹⁰⁵, de esta interpretación demócrata-cristiana de su pensamiento? También tengo para mí que la mal trabada duplicidad del espíritu del pueblo y espíritu católico ha dado alas a la sarta de doctrinas políticas, tan presentes todavía, que todo lo reducen a la desordenada suma de religión y patria sin que pueda saberse cuál de ellas prevalece.

Al ciclópeo trabajo de Menéndez Pelayo se debe en buena medida el renacer de los estudios sobre la filosofía española tanto en las aulas como en otros organismos culturales. Sin embargo, el destino de sus desvelos ha sido en este terreno más bien trágico. Quienes le tuvieron por maestro –hecha alguna excepción, como Marcial Solana– se han dedicado con verdadera saña a volver del revés la inspiración primigenia del maestro, en nombre de su filosofía. Para entender a qué me refiero, basta saber que Bonilla, uno de su discí-

102. CE I, 23

103. Prólogo a José María SÁNCHEZ DE MUNIAIN, *Antología general de Menéndez Pelayo*, B. A. C., Madrid, 1956, p. 68-69.

104. «El clero español, secundando fielmente las directrices de la Jerarquía, puede ofrecer una alta política nacional: luz de teología en la altura, que enseñe a someter todo el orden jurídico y económico al orden moral; severa formación moral y social a los ricos de bienes materiales y a los bien dotados intelectualmente...». Así de torcidamente aplicaba a los tiempos actuales la famosa expresión «democracia frailuna», con que Menéndez Pelayo describía la sociedad española del XVI porque estaba compuesta, en su tercera parte, por sacerdotes, frailes y religiosos (cf. *ibid.*, pp. 91-93).

105. HHE, I, 337 ss.

pulos predilectos, en 1913, aún caliente, como si dijéramos, el cadáver de Menéndez Pelayo, ya concluyó que «solamente los *independientes* (en mayor o menor grado), los *desviados*, los *heterodoxos*, son los dignos de recordación en la memoria humana»¹⁰⁶. Pero aún lo dejan más claro estas otras frases: «La defensa de la Inquisición en *La ciencia española*, y la tesis: “el genio español es eminentemente católico: la heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera”, que inspiró la *Historia de los heterodoxos*, harto discutibles y difíciles de aceptar, son secundarias en las dos monumentales obras citadas, puesto que, aun prescindiendo de aquellas, queda siempre la demostración y exposición de nuestro valor histórico en la esfera del pensamiento. Y precisamente es esta apología de lo español y lo castizo estriba la representación capital de su obra»¹⁰⁷.

La filosofía de Menéndez Pelayo se quedó en el limbo de lo potencial sobre cuyo acabamiento se han hecho buen número de conjeturas. Para d'Ors *era* la filosofía de un hegeliano romántico, que *quiso ser* clasicista y *pudo* haberse visto abocado a elegir entre tomismo y heterodoxia¹⁰⁸. Bonilla y San Martín asimiló a Taine su teoría del espíritu nacional¹⁰⁹ y Sainz Rodríguez aventuró que Menéndez Pelayo pudo haber jugado en España el papel de Fichte con sus *Discursos a la nación alemana*. En fin, para Cerezo Galán, que distingue entre la ideología «nacionalcatólica» de Menéndez Pelayo y su filosofía efectiva, identificada con el romanticismo evolutivo, cree que le faltó osadía para acometer las últimas cuestiones de la existencia¹¹⁰.

Yo prefiero pensar –similares casos he conocido– que Menéndez Pelayo evitó deliberadamente profundizar en su sistema filosófico

106. Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, «La filosofía de Menéndez y Pelayo», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, año XVI, tomo XXVII, 60-85, 1913, p. 64.

107. *Ibid.* p. 73-74

108. Eugenio D'ORS, *Revista de las Españas*, 2ª época, número 12, pp. 499-507, Madrid, agosto de 1927, p. 20 ss.

109. *Loc. cit.* p. 61.

110. Pedro CEREZO GALÁN, «Menéndez Pelayo en la crisis nihilista de fin de siglo», en Gonzalo Anes Álvarez de Castrillón, *150 aniversario del nacimiento de don Marcelino Menéndez Pelayo*, Real Academia de la Historia, Madrid 2007, pp. 49-66, p. 65.

para no verse arrastrado por un pensamiento ajeno a lo más profundo de su alma, de la cual lo que espontáneamente brota, no son vivismos, ni hegelianismos, ni reclamaciones de libertad *in dubiis*, sino el reconocimiento de que también para nuestra filosofía lo más grande fue la fe católica. Basta con leer las primeras líneas del improvisado *Brindis del Retiro* donde levanta su copa

«por la fe católica, que es el *substratum*, la esencia y lo más grande y lo más hermoso de nuestra teología, de nuestra filosofía, de nuestra literatura y de nuestro arte».

Al terminar la *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo declara las intenciones que le movieron a escribirlo, con estas palabras:

«Yo, a falta de grandezas que admirar en lo presente, he tomado sobre mis flacos hombros la deslucida tarea de testamentario de nuestra antigua cultura. En este libro he ido quitando las espinas; no será maravilla que de su contacto se me haya pegado alguna aspereza¹¹¹».

Algunas asperezas se le pegaron «en medio de la contradicción y de la lucha» y no fueron las menos rugosas sus divagaciones filosóficas. Injusto sería juzgar por ellas su obra. Pero nada impide soñar en lo que Menéndez Pelayo podría haber sido para la filosofía española, si además de historiarla, hubiera atendido a los amistosos requerimientos de Alejandro Pidal y Mon, cuando le decía:

«es que, en vez de pelear contra usted, lo que hago es un llamamiento a su sentido moral, para que, no abusando más de la broma, sin deslustrar el mérito de Vives y las grandezas del Renacimiento español, que soy el primero en proclamar, contribuya V. con su recto juicio y su prodigiosa ilustración al glorioso Renacimiento cristiano, a que, después de tres siglos de Reforma, de Enciclopedia y de Revolución, estamos asistiendo en nuestros días»¹¹² (II, 89).

111. HHE VI, 511

112. CE II, 89