

FILOSOFÍA JURÍDICO-POLÍTICA DEL KRAUSO-INSTITUCIONISMO ESPAÑOL

Elías Díaz

Universidad Autónoma de Madrid

I



O resulta para nada exagerado ni desacertado decir que la recepción de la filosofía de K. Ch. F. Krause (1781-1832) en España, resultado del famoso y bien orientado viaje de estudios que en 1843 realiza a Alemania Julián Sanz del Río (1814-1869), tiene lugar en amplia medida a través de la Filosofía del Derecho. El proyecto y la inspiración eran, es verdad, de más amplio espectro –teórico y práctico– pero no es menos cierto que la concepción del Derecho de aquella filosofía abarcaba también a significaciones y dimensiones de filosofía social, ética y política, además de jurídica. No olvidemos, por lo demás, que Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), principal no acrítico difusor de ese pensamiento entre nosotros y fundador de la «Institución Libre de Enseñanza» en 1876, fue durante toda su vida académica catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Madrid¹.

¹ Para un tratamiento de conjunto y, a su vez, para su situación en el contexto histórico español de la época, reenvío –también por mayor coherencia con estas páginas– a mi libro sobre *La filo-*

Las primeras conexiones de Sanz del Río con el krausismo se mantienen, en efecto, precisamente en el ámbito de la Filosofía del Derecho y en torno concretamente a la traducción de la famosa obra de Heinrich Ahrens (1808-1874) *Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho*. Giner de los Ríos ha recordado, a propósito de ello, como en el proyecto de creación de una cátedra de Filosofía del Derecho presentado por Sanz del Río, en 1841 (previo a su mencionado viaje a Alemania) se manifiesta ya su «inclinación a la doctrina de Krause que, a su entender, completa la de Kant». Esto demuestra que en años anteriores –entre 1837 y 1841, dice Giner– Sanz del Río había trabado el primer contacto con esa filosofía, a través sin duda de la lectura del *Curso de Derecho Natural* de H. Ahrens (discípulo muy destacado de Krause) publicado en 1837. Dicho libro fue traducido al español en 1841 por Ruperto Navarro Zamorano, uno de los amigos íntimos y condiscípulo de Sanz del Río: «Esta traducción –pregunta Giner– ¿sería acaso fruto de la iniciativa de Sanz del Río? ¿O la influencia habría sido más bien de aquél sobre éste?»².

No era casual ni, en modo alguno, injustificada esa preocupación de Sanz del Río por la filosofía jurídica de Krause. En éste, en efecto, el Derecho ocupa un puesto central dentro del sistema, íntimamente vinculado (cuando no incluso confundido) con la ética. Lo define, en este sentido, como «la serie de condiciones temporales de la vida dependientes de la libertad», o «como el conjunto orgánico de las condiciones libre (dependientes de la voluntad) para

sofía social del Krausismo español, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973; última reimpresión en Ed. Debate, Madrid, 1989. Allí podrá localizarse muy amplia y detallada bibliografía sobre todo ello; tan sólo una pequeña, fundamental, parte vuelve a ser recordada aquí.

² Datos biográficos tomados del artículo «En El centenario de Sanz del Río» que, firmado «por un discípulo», publicó FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núm. 653, Madrid, 31 de agosto de 1914; reproducido dicho artículo en el libro de PABLO DE AZCÁRATE, *Sanz del Río*, Madrid, Tecnos, 1969. Sobre Navarro Zamorano y su influencia en Sanz del Río véanse los trabajos de MANUEL ANDRINO en la *Revista de Estudios Políticos*, 53 (1986) y en *Sistema*, 79 (1987). ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA, *Los orígenes del krausismo en España: el «Curso de Derecho Natural» de Ahrens*, *Aporia*, núms. 13-14 (1981). Otros trabajos que querría mencionar en el arranque mismo de estas páginas son los de MANUEL BARTOLOMÉ COSÍO, «Don Francisco Giner. Datos biográficos», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núm. 39, febrero-marzo de 1915 (publicado sin firma de autor); también el número casi monográfico de la revista *Insula*, dedicado a la vida y obra de Giner, núm. 220, marzo de 1965; ADOLFO POSADA, *Breve historia del krausismo español* (cap. IV, pp. 71-110), obra escrita entre 1925 y 1936 pero que ha permanecido inédita largos años hasta su publicación por la Universidad de Oviedo en 1981; JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, tomo IV sobre «Liberalismo y romanticismo», 1808-1874 (capítulos XVI a XXI) y tomo V, I sobre «La crisis contemporánea», 1875-1936 (capítulos IV a VI), Madrid, Espasa Calpe, 1984 y 1989 respectivamente.

el cumplimiento armónico del destino humano». Giner de los Ríos, en esa misma línea comprensiva, hablará del Derecho como «el orden de la conducta buena, libre y necesaria para el cumplimiento de los fines de la vida»; como «el sistema de los actos o prestaciones con que ha de contribuir cada ser racional, en cuanto que de él depende, a que su destino y el destino de todos se efectúe en el mundo»; también como «el organismo de las condiciones que, dependiendo de la actividad libre de cada ser racional, son menester para el fin racional de todos». Se trataba, creo, en esa filosofía de un proyecto de iusnaturalismo racional que trata de acoger debidamente los elementos históricos y positivos del derecho y que, sobre todo, se orienta y cobra pleno sentido en cuanto vía para la protección y realización de los derechos humanos. Una Filosofía del Derecho, pues, que debe contribuir a crear las condiciones de todo tipo para la efectiva protección y realización de los derechos humanos: esta es, en síntesis, la concepción de fondo que subyace en la filosofía jurídica del krausismo-institucionismo español³.

Krausistas e institucionistas, vinculados pero diferenciados (a veces casi fundidos pero no confundidos), constituyen –puede decirse– uno de los más relevantes y fructíferos «momentos» (último tercio del XIX y primero del XX) en la historia de la siempre difícil recepción de la filosofía europea de la Ilustración en nuestro país. Y en tal tarea, en esa labor de eficaz difusión de la razón y de la libertad llevada a cabo por aquéllos, fue absolutamente decisiva la labor pedagógica y social, la palabra y la acción, ejercitadas para la reforma y transformación de la España contemporánea por Francisco Giner de los Ríos. Sin él y sin la «Institución», este nuevo intento de modernización

³ Véanse de FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS sus *Principios de Derecho natural* (1873) y, con diferenciaciones y sustanciales concordancias, el *Resumen de Filosofía del Derecho* (de 1898). Sobre esa filosofía jurídica, además de todo el capítulo II (pp. 63-141) de mi libro citado antes en la nota 1, tenemos entre otros los trabajos de JUAN JOSÉ GIL CREMADES, *El reformismo español: krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, Ariel, 1969; el número monográfico (11, 1971) de los «Anales de la cátedra Francisco Suárez» de la Universidad de Granada sobre *El pensamiento jurídico español del siglo XIX* (coordinado por el Prof. Nicolás M. López Calera); el artículo de JOSÉ MANUEL PÉREZ PRENDES, «Consideraciones sobre el influjo del krausismo en el pensamiento jurídico español», en la obra colectiva (Enrique M. Ureña y Pedro Álvarez Lázaro, Eds.) *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Universidad Pontificia de Comillas y Editorial Parteluz, Madrid, 1999; últimamente, de FRANCISCO QUEROL FERNÁNDEZ, la obra muy documentada sobre *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause*, con prólogo de Enrique M. Ureña, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2003; y la contribución de ANTONIO TRUYOL SERRA, maestro y amigo recientemente fallecido, sobre *La filosofía del derecho y del Estado de Krause y su escuela*, a la obra colectiva en honor de Pablo Lucas Verdú, Directores Raúl Morodo y Pedro de Vega, Universidad Complutense y Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

de profundo carácter ético y humanista (iniciado por Sanz del Río, ahora con Krause como «pretexto») no hubiera sobrepasado apenas la muy limitada presencia e influencia que tuvieron en esa vía ilustrada otros momentos anteriores con la recepción de, entre otros, Bentham, Kant o Hegel.

A Giner le debemos –como después, con sus propios caracteres y contradicciones, a la generación del 98, a Unamuno, y a la más institucionista generación del 14, Ortega, Azaña o Julián Besteiro y Fernando de los Ríos, unos y otros en posiciones, por supuesto, concordantes y discrepantes– ese gran esfuerzo de europeización de España, de ciencia y cultura, de educación en valores de libertad y tolerancia, de buena preparación para la democracia que daría lugar en 1931 a la Segunda República y que se frustraría, para cerca de cuarenta años, con el alzamiento militar de 1936. En nuestros días, asumiendo críticamente toda esa larga y conflictiva historia, todo ese siglo entre 1876 y 1978, *De la Institución a la Constitución* es el rótulo que con frecuencia suelo yo utilizar como simbólica expresión de ese mejor común nexo ilustrado, democrático, que tendría en Francisco Giner de los Ríos, de modo al menos incoativo, uno de sus fundamentales y más serios orígenes⁴.

De esa historia, de esa España contemporánea, es de la que se trata aquí cuando evocamos esa filosofía krauso-institucionista. Es una historia que –como digo– en ese tiempo quiere entroncar en profundidad con la

⁴ Recordemos que el régimen político dictatorial y el Estado totalitario fascista (con estos términos se autorreconocía aquél por entonces) impuesto como resultado de la guerra civil, había producido la más dura y terminante condena y exterminio de la «Institución Libre de Enseñanza» y de los intelectuales a ella vinculados como causantes directos de todos los males habidos y por haber en la reciente historia de España, especialmente en la Segunda República. Dos libros representaron e impulsaron, de manera muy concreta, dicha persecución personal e institucional: el de ENRIQUE SUÑER, *Los intelectuales y la tragedia española* (San Sebastián, Biblioteca España Nueva, 1937; 2.ª ed., 1938) y el colectivo *Una poderosa fuerza secreta: la Institución Libre de Enseñanza* (San Sebastián, Editorial Española, 1940). De ellos me ocupé en mi trabajo sobre *Los intelectuales de la Institución y la España del nacional-catolicismo*, 1976, después incorporado a mi libro *Socialismo en España: el partido y el Estado* (Madrid, Mezquita, 1982). Es significativo y desolador que no pocas de esas sectarias injurias –junto con otras nuevas– se continúen hoy, con un tono aparentemente menos dramático, en libros como el de JOSÉ MARÍA MARCO, *Francisco Giner de los Ríos. Pedagogía y poder* (Barcelona, Península, 2002) en el que, por cierto, se atribuye nada menos que al historiador, perseguido y exiliado, Manuel Tuñón de Lara la autoría de dicha obra colectiva, de 1940, (más arriba mencionada), expresión del más puro y duro reaccionarismo e integrismo nacional-católico (p. 396): es de temer con ello que los otros datos por él aducidos no sean tampoco mucho más fiables. Algunos de esos ataques de Marco contra Giner y los institucionistas por anticatólicos y antiespañoles, recuerdan también los lanzados por MANUEL AZNAR contra «Fernando de los Ríos o el español sin España», poco después del fallecimiento de éste en el exilio en Nueva York, abyecto artículo publicado en *La Gaceta del Norte*, Bilbao, 17 de julio de 1949.

mejor Europa, con la Europa derivada de la Ilustración. Por ello, la tesis o idea central de estas reflexiones más insistiría en que dicha filosofía y sus derivaciones, simbolizada en la fundamental creación de Francisco Giner de los Ríos, la «Institución Libre de Enseñanza», constituyó una plataforma tardía pero básica desde finales del siglo XIX para la difusión y arraigo de las propuestas y conquistas científicas y filosóficas de la Ilustración europea en nuestro país. Es decir, que en esa España «Institución» equivalía, en muy amplia medida, a «Ilustración». Algo más, por lo tanto, que sólo krausismo.

Es, es buena (mala) parte, verdad que algunas de las diferencias históricas españolas, en relación con Europa, se han expresado negativamente por dos principales y muy significativas ausencias: la Reforma y la Ilustración. Hemos sido, se aduce desde ahí, gentes sin Reforma –con mayúscula y con minúscula ese término– y, sin embargo, con Contrarreforma: los herejes, los luteranos, los erasmistas, los heterodoxos de cualquier signo, junto a judíos y musulmanes, fueron aquí duramente perseguidos, expulsados o condenados (también a muerte) por los poderes políticos y religiosos oficiales. Y, además de gentes sin Reforma, habríamos sido asimismo –se alega– gentes sin Ilustración (otra vez con mayúscula y con minúscula), si bien grupos muy minoritarios y algunas ilustres personalidades en el siglo XVIII, o antes y después, intentaran y lograran en cierta medida evitarlo. Kant, recordemos, a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? había respondido: «Atreverse a saber»; salir de la minoría de edad, individuos y pueblos. Es innegable que en nuestra historia se ha tenido que luchar contra fuerzas poderosas, religiosas, políticas, económicas que dificultaban salir de esa minoría de edad, que impedían ser un país con Reforma y con Ilustración, en mayor coherencia de nuestra historia con la de Europa. Pensar y decidir en/con libertad. Es verdad que en España todos los disidentes lo tuvieron mucho más difícil que en Europa, donde se fueron conquistando con grandes luchas mayores cotas de igualdad, de tolerancia, de libertad, de democracia, en definitiva de derechos humanos.

A pesar de todo, a pesar de esos obstáculos tradicionales, puede afirmarse que ha habido asimismo una historia de España incluyente y no excluyente, una vía de cultura y de pensamiento de carácter reformador, pluralista, crítico, ilustrado, liberal, humanista y democrático⁵. Y en esa

⁵ Que esa es también nuestra tradición (más auténtica que la integrista «tradicionalista») lo prueba el importante libro de JAVIER HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo, 1971; ahora en Alianza Editorial, Madrid, 1988. Y para la

historia es precisamente en la que –a mi juicio– hay que ver y situar, desde la segunda mitad del siglo XIX y gran parte del XX, al iusfilósofo Francisco Giner de los Ríos, a sus maestros krausistas y a sus seguidores institucionistas. En otros trabajos míos he señalado las afinidades (y las diferencias) con otros sectores de la filosofía liberal española como es el caso eminente de las relaciones con Ortega y Gasset y los discípulos propiamente orteguianos, en el exilio y en el interior. Y de modo muy especial he resaltado asimismo la línea de progreso y continuidad que une a los institucionistas con intelectuales socialistas como, entre otros, Julián Besteiro o Fernando de los Ríos⁶. En todas esas relaciones está operando de fondo esa cuestión que quiero ahora destacar, y que es, como digo, la correlación profunda existente entre Institución e Ilustración. En definitiva el krauso-institucionismo es un importante (tardío pero logrado) intento de recepción de las propuestas científicas y filosóficas de la Ilustración europea, incluida su filosofía jurídica, en concreto aquí a través de la conexión con la filosofía racionalista/idealista alemana de Kant a Hegel, más Fichte y Schelling, aunque fuese con K. Ch. F. Krause a modo, puede decirse, de principal pretexto y síntesis.

Es necesario puntualizar en este sentido que la filosofía krausista española, inspiradora de la «Institución Libre de Enseñanza» y de otros importantes centros culturales, pedagógicos y de investigación, fue mucho más que una estricta doctrina académica o que un mero sistema teórico. Fue, se ha dicho, un «espíritu», un modo de pensar y de actuar, basado en el principal valor del trabajo y en la idea de tolerancia, una forma de vida caracterizada por su gran honestidad y austeridad y una ética y un derecho de raíz profundamente liberal. Siendo cierto todo ello, no lo es menos que aquélla deriva también de una filosofía bastante coherente y de un conjunto concorde de conocimientos, ideas y problemas de los que aquel «espíritu» proviene y que sustenta, a su vez, dicha filosofía. En definitiva, como acabo

Ilustración pueden verse, entre otras, las obras de RAMÓN SORIANO, *La Ilustración y sus enemigos*, Madrid, Tecnos, 1988; REYES MATE y F. NIEWÓHNER (coords.), *La Ilustración en España y Alemania*, Barcelona, Anthropos, 1989; CARLOS THIEBAUT (ed.): *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991; EDUARDO BELLO, *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado*, Madrid, Akal, 1997; FRANCISCO SÁNCHEZ-BLANCO, *La mentalidad ilustrada*, Madrid, Taurus, 1999.

⁶ Reenvío, como ya he señalado, a mis ya citadas obras *La filosofía social del krausismo español*, (especialmente capítulos I y III; para otra bibliografía, cfr. allí pp. 261-269) y *Socialismo en España: el partido y el Estado*, donde ya traté asimismo de esa relación ILE-PSOE; o a *Los viejos maestros: la reconstrucción de la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

de señalar, era la traslación y recepción en España, con caracteres propios que se irán acentuando con el tiempo, de las ideas básicas de la filosofía de la Ilustración, del idealismo y racionalismo alemán, de Kant a Krause, Hegel incluido⁷.

Sin pretenderse aquí una definición exhaustiva de esa filosofía tal y como se recibe entre nosotros cabe, no obstante, sintetizarla en los siguientes elementos y rasgos fundamentales, sin duda con influencia de Krause pero no sólo acríticamente de él: 1) propósito de recuperación y potenciación de la razón y la experiencia (filosofía y ciencia) y trabazón interna de ambas y de la razón práctica en un «racionalismo armónico», que es precisamente como se define –aunque también como realismo racional– la filosofía estrictamente krausista; 2) religiosidad, pues, racional, tolerancia y plena libertad religiosa; cristianismo liberal frente a todo tipo de dogmáticos integristas y monolitismos católico-tradicionales; 3) superación tanto del individualismo como del absorbente colectivismo en un flexible, plural y hasta federal organicismo social; 4) liberalismo radical contra todo despotismo y absolutismo político, con coherente y profunda afirmación de los principios y postulados éticos humanistas y liberales; 5) activo y eficaz reformismo social y económico, preferible siempre –como sistema de cambio– a cualquier revolución violenta; 6) transformación de la sociedad también a través del Derecho –democráticamente reconocido– pero, yendo más al fondo y en última instancia, a través de la transformación ética del individuo, de la persona humana: ésta, la ética, era la más decisiva y determinante fundamentación de una verdadera pedagogía como la implantada por la «Institución Libre de Enseñanza», pedagogía que sirvió de inspiración para sus discípulos y seguidores durante más de medio siglo y que –como ya he señalado antes– sería después perseguida y suprimida por la sublevación militar y el régimen franquista desde 1936.

⁷ Sobre esa conexión, de inicial pero siempre creadora dependencia, véase la obra muy documentada de Enrique M. Ureña, *Krause, Educador de la Humanidad. Una Biografía*, Universidad Pontificia de Comillas y Unión Editorial, Madrid, 1991 así como otras publicaciones personales suyas o por él dirigidas con interpretaciones no exentas de debates y polémicas. Cfr. asimismo la obra colectiva, coordinada por TERESA RODRÍGUEZ DE LECEA y DIETER KONIECKI, *Reivindicación de Krause*, Madrid, Fundación F. Ebert, Instituto Fe y Secularidad e Instituto Alemán de Cultura, Madrid, 1982; y de la misma autora, TERESA RODRÍGUEZ DE LECEA, *Antropología y Filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991; también, el número monográfico sobre «Nuevas perspectivas del krausismo español» de la revista *Letras Peninsulares* que edita en Estados Unidos la Michigan State University, vol. 4,1, primavera de 1991.

Una historia de España de los siglos XIX y XX, anterior a esos años de 1936-1939, historia de nuestra cultura (ideas jurídico-políticas incluidas) y también de nuestra vida política, no podría prescindir pues en modo alguno de esa profunda huella krausista e institucionista: así, entre los organismos colectivos inspirados en ella, habría que recordar, entre otros, la Junta para Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes, el Instituto-Escuela, la Escuela Superior de Magisterio, el Centro de Estudios Históricos, etc.; no podría prescindir tampoco dicha historia, además de los nombres ya mencionados de los fundadores, de –entre algunos de los más ilustres– Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate, Manuel Sales y Ferré, Rafael Altamira, Leopoldo Alas, Manuel Bartolomé Cossío, Adolfo Posada, José Castillejo, Antonio Machado, Luis de Zulueta, Juan Ramón Jiménez, Américo Castro, Julián Besteiro, Fernando de los Ríos, Manuel García Morente, Lorenzo Luzuriaga, Alberto Jiménez Fraud, etc.⁸

Desde esa perspectiva habría que considerar, asimismo, sus influencias y relaciones, concordantes y discrepantes –como ya he señalado– con hombres como Costa, o la generación del 98, o el grupo de Ortega y Gasset, la generación del 14, la generación más literaria del 27, la revista *España* y desde allí, la relación con los intelectuales de los años treinta, que después serán, en buena medida, los exiliados de la guerra civil. Juan Marichal ha hablado, con plena razón, para esos años de que aquí principalmente me ocupo (1876-1936) de un nuevo «medio siglo de oro» de nuestra cultura; de «edad de plata» la califican otros, y éste ha sido justamente el título puesto a uno de sus libros sobre este tema por José Carlos Mainer⁹.

⁸ Para toda esa historia, los artículos de TERESA RODRÍGUEZ DE LECEA, FRANCISCO LAPORTA y ALFONSO RUIZ MIGUEL (este último sobre la Junta para Ampliación de Estudios) en *Historia* 16, 49 (1980). También de FRANCISCO LAPORTA, entre otros trabajos suyos sobre estos temas, «Francisco Giner de los Ríos en la modernización de España», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núm. 18, diciembre 1993; o, con anterioridad, «Giner de los Ríos: invitación al estudio de sus ideas pedagógicas», Estudio preliminar a su *Antología pedagógica de Francisco Giner de los Ríos*, Madrid, Ed. Santillana, 1977.

⁹ Puede verse en relación con estas perspectivas de nuestra cultura, los libros, entre otros, de JUAN LÓPEZ MORILLAS, *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956; 2.ª ed., 1980; JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1966; JUAN MARICHAL, *El nuevo pensamiento político español*, México, Finisterre, 1966; MANUEL TUÑÓN DE LARA, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid, Tecnos, 1970; JOSÉ CARLOS MAINER, *La edad de plata: 1902-1931. Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Barcelona, Los libros de la frontera, 1975; FRANCISCO VILLACORTA BAÑOS, *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*, Madrid, Siglo XXI Ed., 1980.

En tiempos en que todavía no tantos escribían aquí sobre estas cuestiones (luego ya ha sido más frecuente), recuerdo que bajo el título precisamente de «La Institución y la edad de plata», Pablo Corbalán –no hace mucho fallecido– hizo por entonces una buena síntesis, que reproduzco aquí, de las principales realizaciones de aquélla. Escribe así, resumiendo el cuadro de los principales centros culturales y pedagógicos institucionistas, mencionando al propio tiempo a sus más destacados colaboradores. Unos y otros deben siempre, por sí mismos, recordarse; pero también debemos hacerlo para poder mejor calibrar el alcance y significado de la posterior obra de destrucción, producida directa o indirectamente por la guerra civil: «De la Institución –dice– brotarían ramas más o menos autónomas y otras que terminaron por desgajarse de ella. Así, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, cuya presidencia ocupó el histólogo Ramón y Cajal, junto a José Castillejo; el Centro de Estudios Históricos, dirigido por Menéndez Pidal, y en el que figuraron Américo Castro, Navarro Tomás, Federico de Onís, Sánchez Albornoz, Gómez Moreno, Sánchez Cantón y Elías Tormo; la Residencia de Estudiantes (Jiménez Fraud, María de Maeztu), que albergó a Lorca, Luis Buñuel, Dalí, Emilio Prados, etc., y por cuyas tribunas desfilaron Einstein, Valéry, Ravel, Russell y Freud, entre otros; el Instituto Escuela; las Misiones Pedagógicas, idea de don Manuel B. Cossío, a quien se debieron también la Fundación del Museo Pedagógico y las colonias escolares. Cossío fue, además, el impulsor del proyecto para la creación del Ministerio de Instrucción Pública. Y Azcárate fundó el Instituto de Reformas Sociales. Impronta institucionista tuvieron las Universidades Populares, cuyo programa surgió del grupo asturiano formado por Álvarez Buylla, Aniceto Sela, Adolfo Posada y Leopoldo Alas; el Instituto Nacional de Física y Química y el Museo Antropológico. En el Instituto Cajal trabajaron Achúcarro, Gonzalo Lafora, Medinaveitia, Sacristán, Cabrera, Catalán, Duperier, Torres Quevedo y Torroja. La proyección institucionista se vincula con la regeneracionista (Joaquín Costa), alcanza a Pérez Galdós –que escribe una novela krausista con *La familia de León Roch*– e influye en los noventaiochistas Azorín, Baroja, el primer Maeztu, el segundo Valle Inclán, Antonio y Manuel Machado y otras figuras como Juan Ramón Jiménez, Ortega y Gasset, Pérez de Ayala, Salvador de Madariaga, Manuel Azaña, Marañón, Pedro Salinas, Jorge Guillén y otros muchos que es imposible citar. Todos ellos se integran en eso que se ha llamado

la Edad de Plata española»¹⁰. Estaba ahí, como se ve, toda la España que se identificaba con la moderna y europea Ilustración: aquella que en la filosofía jurídico-política y en la realidad social conducía al Estado de Derecho y a la afirmación de los derechos humanos como la razón de ser más profunda de aquél.

II

Pero nada de esto, por supuesto, habría podido producirse en España –y no debiera nunca olvidarse– como algo derivado de una exclusiva mimética repetición de las ideas y de los solos textos del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause que fue quien, a través de las xenóforas acusaciones de los reaccionarios adversarios hispanos, acabó por suministrar nombre al movimiento. Recuérdese la afirmación, a su vez exagerada, de Azorín: «¡Qué importa el viaje de don Julián Sanz del Río a Alemania! La inspiración de Krause fue el excitante. El fondo, la sustancia primaria del movimiento estaba en España»¹¹. A pesar de ello y de otras muchas cosas

¹⁰ PABLO CORBALÁN, «La Institución y la edad de plata», en el diario de Madrid *Informaciones*, suplemento de las artes y las letras del 13 de mayo de 1976, p. 2. En el mismo número conmemorativo, entre otros, los artículos de JOSÉ LUIS ABELLÁN, «La Institución Libre de Enseñanza, cien años después» (puntual resumen de las tres etapas institucionistas, 1876-1881, 1881-1907 y 1907-1936), y de CARLOS PARIS, «Giner de los Ríos: su visión crítica de la Universidad». Véase también la obra colectiva (Ed. y presentación de Laura de los Ríos), *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Tecnos, 1977; asimismo el extenso «Informe sobre la Institución Libre de Enseñanza», preparado por TERESA RODRÍGUEZ DE LECEA, FRANCISCO LAPORTA y ALFONSO RUIZ MIGUEL para la revista *Historia-16*, núm. 49, mayo de 1980, pp. 67-93; y el libro de ANTONIO JIMÉNEZ GARCÍA, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza* (Prólogo de José Luis Abellán), Madrid, Ed. Cincel, 1985. Con trabajos, citados en estas notas, de los años cincuenta y sesenta puede decirse que se inicia en el exilio pero también después en el interior una coherente recuperación del pensamiento krauso-institucionista tras los tiempos de persecución y silencio por el régimen franquista: cfr. así, en pluralidad de posiciones laicas, liberales, democráticas, socialistas, los escritos que van antes en las notas 6, 8, 9 u otras obras que se aducirán después: por ejemplo, las de López Morillas, Joaquín Xirau, Eloy Terrón, Ferrater Mora o Yvan Lyssorges. Desde una concepción religiosa católica, luego en evolución pero vinculada entonces al Opus Dei, se publicó en 1962 la documentada, pero bastante sesgada, obra de VICENTE CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza* (Ediciones Rialp) con significativo prólogo de Florentino Pérez-Embidi defensor en aquel régimen de un ya oficial autodenominado «catolicismo universalista». Sobre esta obra y con fuertes discrepancias de fondo puede verse mi extensa crítica en el *Boletín del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, dirigido por Enrique Tierno Galván, núm. 32, octubre de 1964, pp. 254-259.

¹¹ Texto de Azorín citado por P. JOBIT en *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. 1: Les Krausistes*, París, Ed. de Boccard, 1936, p. 264. Pero E. M. Urefia ha recordado a su vez (*supra*, nota 7) la dependencia de la filosofía de Sanz del Río innovando poco en relación con Krause.

ya mil veces dichas y redichas desde entonces, junto a las críticas tradicionales de la derecha, desde Menéndez y Pelayo a Fernández de la Mora, hay siempre que volver a insistir en la gran importancia de las aportaciones de los krausistas e institucionistas españoles: científicos (de la naturaleza y de la sociedad), historiadores, profesores de diferentes materias, literatos, filósofos, juristas, incluso políticos... Fue todo un mundo el que, en España, se movió con ellos y desde ellos.

Existió, sin duda, una mayor, casi total, dependencia (positiva en cualquier caso) respecto de Krause en los iniciadores del movimiento, Sanz del Río y los propiamente denominados krausistas. Pero fue ya mucho menor, es decir con mayores plurales perspectivas y aportaciones, a partir precisamente de Francisco Giner de los Ríos y de todos sus, más directos e indirectos, discípulos hasta 1936. Tales cambios habrían de ir haciéndose sin romper con esas ideas centrales del racionalismo (armónico) y, en definitiva, de la Ilustración con sus propuestas de modernidad (ciencia y filosofía), europeísmo, cultura y democracia. Y pienso que también, en buena medida, hasta hoy mismo, el estudio y la consideración analítica y crítica de todo ese movimiento intelectual puede continuar suministrando buenas y sólidas bases éticas y científicas (ciencia y conciencia) para la acción personal y colectiva, para la vida intelectual y política española, europea, universal (mejor que «global») de nuestro tiempo. También, desde luego, para su fructífero contraste con las más relevantes tendencias de la Filosofía del Derecho actual.

Hay un pasaje, ya clásico, en la obra de Pierre Jobit en que se señalan algunas diferencias, a considerar, entre esas dos mencionadas y sucesivas fases krauso-institucionistas, encabezadas respectivamente por J. Sanz del Río y F. Giner de los Ríos: «En sus inicios el krausismo español –dice– es un sistema muy preciso, un cuerpo doctrinal que el maestro ha tomado de fuera y que pretende difundir en torno a sí como la verdad filosófica y religiosa por excelencia. Después –añade– el Sistema sufre un eclipse; otras cosas le suceden y vienen tras él, pero, sin embargo, es todavía krausismo lo que encontramos ante nosotros». Y prosigue: «En su segunda fase, es preciso confesarlo, el krausismo ya no se caracteriza por una estricta y unitaria doctrina». (...) «En ese momento el krausismo va a caracterizarse no por las líneas rígidas de un sistema, sino por una cierta manera común de sentir y de pensar, “algo inexpresable, una especie de inquietud fecunda”, se ha podido decir justamente (por Julián Besteiro). Pero entonces –pregunta Jobit– ¿qué

entendemos con ello?» ¿En qué consistirá en definitiva esa manera común de sentir y de pensar? «Tres palabras –concluye aquél– bastan para definirlo: espíritu de armonía, culto a la ciencia, moralismo»¹².

Nos referiremos enseguida a estos caracteres que Jobit considera como presentes también en esa segunda etapa del krausismo español, aunque situándolos dentro de un esquema más amplio y englobante. Con ello se pretende trazar, de manera flexible, es decir no dogmática ni exhaustiva, el cuadro de elementos compartidos –ya adelantados aquí en síntesis– que pueden considerarse como fundamentales y, a su vez, dotados de cierta permanencia y estabilidad orientadora a lo largo de las diferentes fases de la filosofía krausista española.

Evitando también la ruptura, o la excesiva separación entre esas dos etapas, ha escrito por su parte Eloy Terrón: «Aunque en el krausismo español se pueden diferenciar correctamente dos épocas bien definidas: la época proselitista, apasionada, en la cual representaba el espíritu innovador, combativo –en la esfera de la ciencia, se entiende–, etapa de unidad y de espíritu afirmador, y por lo tanto –dice Terrón– dogmático, hasta 1868; y la época en que casi se ha pasado a las filas del orden, y en la que se ve obligado a combatir en dos frentes, en la derecha, contra la filosofía tradicional, apoyada oficialmente, y en la izquierda, contra las filosofías surgidas después de los años de perturbación (1868-1875), el positivismo, el neokantismo, el hegelianismo socializante a la manera de Proudhon, y pronto contra el socialismo marxista; a pesar de estas dos etapas –concluye Eloy Terrón– una misma actitud de espíritu es la que la caracteriza con su cualidad fundamental»¹³.

Piensa Terrón que esa unitaria «actitud de espíritu» –conuerdo en principio pero de forma más matizada con la posibilidad de esa genérica caracterización unitaria–, válida para caracterizar a todo el krausismo, puede encontrarse bien sintetizada en el siguiente texto de Adolfo Posada: «El krausismo –dice éste– fue, por fin, un movimiento de renovación ética y de significación pedagógica, y que llegó a su hora, y por eso arraigó en el espíritu colectivo; un movimiento más que de escuela, de tendencia, o bien de escuela, si ésta no se traduce en la elaboración de una dogmática construida, o de unos cánones, y se limita a ser una común orientación de

¹² PIERRE JOBIT: *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. I: Les krausistes*, cit., pp. 235 a 238.

¹³ ELOY TERRÓN, *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*, Barcelona, Península, 1969, p. 240.

pensamiento, y una manera de considerar los problemas del pensar y del vivir. El krausismo, sobre todo en Giner, que formará su espíritu abriéndolo a los cuatro vientos –escribe Posada– era más que nada una actitud mental y ética: aquella, la mental, de austeridad, de reserva y de calurosa simpatía hacia todo esfuerzo sincero en los campos de la ciencia, y ésta, la ética, de austeridad también, de serena estimación de la vida, que debe ser en todo momento expresión práctica de un ideal...»¹⁴.

Es importante y, me parece, bastante acertada dentro de sus límites, esta descripción y catalogación de algunos rasgos distintivos del krausismo y del institucionismo hecha por Posada, descripción, adviértase, que coincide en lo fundamental con aquel espíritu o «manera común de sentir y de pensar» que Jobit atribuía a la segunda etapa krausista y que venía por él resumida en las notas de «espíritu de armonía, culto a la ciencia y moralismo». Según ello, el krausismo español más que como una filosofía estricta y puntual, en su evolución habría de verse –ya se ha dicho– como un «espíritu», un modo de ser ético e intelectual, una verdadera pedagogía, un sistema de vida, aunque también como un sistema –plural y abierto– de pensamiento social y político.

Había escrito, en este sentido, Giner de los Ríos: «Sanz del Río aspiraba a enseñar no «una filosofía»; no a propagar «una doctrina hecha y conclusa, articulación cerrada, literal, primera condición de la llamada escuela filosófica» –son sus palabras mismas–, sino a indagar libremente la verdad». O como decía Manuel Bartolomé Cossío: «El krausismo más que enseñarnos una filosofía a lo que nos enseña es a filosofar»¹⁵. Esta es también la idea que recoge López Morillas cuando, de acuerdo con una actitud prevalente –creo– entre los autores que se han ocupado del tema, indica: «Francamente confesamos que, más que el análisis de un sistema filosófico, nos atrae la caracterización de una modalidad cultural. Lo que en el krausismo quiso ver cierto tipo de español –señala aquél– se nos antoja mucho más significativo que lo que Krause puso en su doctrina o que lo que Sanz del Río se propuso al importarla»¹⁶.

¹⁴ ADOLFO POSADA, *España en crisis*, Madrid, 1923, pp. 173-174 (tomo este texto de Posada de la obra de Terrón citada en la nota anterior).

¹⁵ Textos de Giner y de Cossío bien conocidos y que evoca asimismo JOBIT: *Ob. cit.*, p. 235, nota 1.

¹⁶ JUAN LÓPEZ MORILLAS, *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, ya citada, p. 13.

Con ser perfectamente válido todo lo anterior –que constituye realmente el componente diferenciador de la que podríamos denominar como comunidad intelectual krausista en nuestro país–, pienso, sin embargo, que tampoco deben dejar de tenerse muy en cuenta los elementos de carácter más estrictamente filosófico, también de filosofía social, política y jurídica, que permanecen aunque no sin variantes a lo largo de las generaciones krausistas e institucionistas, influyendo en todas ellas. Allí hay mucho de Krause pero también, cada vez más, de otros filósofos y científicos de la Ilustración. Y allí hay mucho de Europa pero también, cada vez más, de la propia realidad española. Es verdad, por ejemplo, que los conceptos de sociedad, derecho, persona social, libertad, ciencia, etc., (por referirnos sólo a alguno de los temas centrales del krausismo) pasan sin grandes variaciones desde esa tradición (Krause incluido) a Sanz del Río, y, de éste, –pero ya con caracteres propios– a Giner, Azcárate o, después, Posada y otros juristas, sociólogos, pedagogos, de esa generación mucho más plural que llega hasta 1936 e, incluso, sigue en el exilio producido por la guerra civil.

Es, pues, cierto que aquella filosofía y aquel espíritu krausista, aquel *pathos* de la Ilustración, aquella ética y sentido humanista sobre todo, permanecerán también en hombres que, en mayor o menor grado, habrían de ir apartándose de la estricta filosofía académica de Krause y Sanz del Río, adoptando posiciones más cercanas al positivismo, neokantismo, socialismo, etc. A ello aludía yo antes al referirme a la vinculación en su conjunto con esa filosofía racionalista e ilustrada. Como dirá, en este sentido, Joaquín Xirau «el krausismo español no es un sistema filosófico, completo y acabado (...). Es más bien una disciplina moral (...). Entre los krausistas –añade– es posible hallar hegelianos, kantianos, positivistas... católicos y librepensadores (...). Detesta tan sólo la opaca y anquilosada osamenta de la escolástica decadente»; lo fundamental del krausismo –señala, así, con plena razón, Joaquín Xirau– será la libertad de investigación, la afirmación de la libertad de conciencia¹⁷.

Ferrater Mora designa –como hago yo aquí, tras él– a esos dos círculos de influencia con estos rótulos diferenciadores de «krausismo» e «institucionismo». En definitiva, entre los situados en el primero de ellos habría una mayor conexión estrictamente filosófica (derivada de Krause), además

¹⁷ JOAQUÍN XIRAU, «Julián Sanz del Río y el krausismo español», *Cuadernos Americanos*, XVI, julio-agosto 1944, p. 62.

de la básica comunidad de sentido ético-espiritual a que aluden la mayor parte de los intérpretes, comunidad que abarcaría de manera fundamental a los que –en diferentes, aunque no contradictorias, concepciones filosóficas– deben más bien situarse en la segunda zona de influencia, la «institucionista». Escribe, en función de ello, Ferrater Mora tras mezclar intencionadamente nombres de ambos sectores, «nombres que –dice– indican, a todo conocedor de la vida intelectual española moderna, que «institucionismo» y «krausismo» no son estrictamente equivalentes; en efecto –diferenciará–, varios de los «institucionalistas» profesaron opiniones filosóficas no krausistas, como Dorado Montero, que fue más bien positivista; Rivera Pastor, que se inclinó hacia el neokantismo; Fernando de los Ríos y Julián Besteiro, que pueden ser considerados como «socialistas humanistas», etc. Por tanto –concluye Ferrater–, el krausismo español, si bien es un «movimiento filosófico», no puede reducirse a una escuela filosófica¹⁸. Y esa diversidad, pluralidad, en comunidad –frente al integrismo tradicional– también se daría en sus intervenciones en la política española de toda esa época, siempre desde luego en posiciones que irían desde el liberalismo ético y político, radical (búsqueda de las raíces), hasta el mismo socialismo democrático.

III

Trataré de sintetizar aquí, sin pretensiones exhaustivas, algunos de los contenidos de tales caracteres o elementos fundamentales que pueden localizarse en la denominada filosofía krausista española. Me referiré, por tanto, no sólo a ese espíritu ético-humanista común con los hombres (y mujeres),

¹⁸ JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 5.ª ed., 1965, T. 2, p. 1067; cf. asimismo las voces *Krause* y *Krausismo* en la nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-María Terricabras, Barcelona, Ariel, 1994, pp. 2031 a 2036. Recuérdese –es decisivo– para esa pluralidad del institucionismo, para esa no absoluta reducción a una sola escuela filosófica (ni siquiera la de Krause), el fundamental artículo 15 de los Estatutos de la «Institución Libre de Enseñanza», de 10 de marzo de 1876; dice así: «Esta Institución es completamente ajena a todo espíritu o interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan sólo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia y de consiguiente independencia a su indagación y exposición respecto de cualquiera otra autoridad que la de la propia conciencia del Profesor, único responsable de sus doctrinas». Ciencia y conciencia, pues, como únicos principios rectores del pensamiento y acción propugnados por y desde la Institución: pero es verdad que eso enlazaba con la mejor Ilustración y también con lo fundamental de la filosofía de K. Ch. F. Krause.

en mayor o menor grado, vinculados a la «Institución», sino también –de manera más estricta– a los elementos de carácter propiamente filosófico derivados del sistema de Krause, tampoco aislado de sus ilustrados contemporáneos. Sobre esa base operarán y transformarán después otros postulados –con mayor o menor coherencia y pluralidad– los institucionistas-positivistas, neokantianos, socialistas, etc. Influencia alemana y aportación propia española –como muy bien resalta Yvan Lissorgues–, acaban mostrándose fructíferamente compatibles¹⁹. El trasfondo sociológico y político de todo ello, su influjo y sus discrepancias, cubrirían toda la historia política española desde la primera a la Segunda República, e incluso la guerra civil y –ya con otras influencias propias y ajenas– buena parte de la oposición democrática, en el exilio y en el interior, frente al régimen franquista. Léanse, pues, desde esta perspectiva de fondo –así es como, creo, deben entenderse– estas notas sobre los rasgos fundamentales del pensamiento krauso-institucionista hispánico en los que se inscribe y reconstruye creadoramente la filosofía jurídica y política, de Francisco Giner de los Ríos. Veremos, pues, este pensamiento situándole siempre en relación con esas sus raíces krausistas e ilustradas en su amplio sentido.

1. *Racionalismo armónico y realismo racional. Humanismo e Ilustración.*

El sistema filosófico del alemán Karl Christian Friedrich Krause se autodefine de modo coherente, pero también con datos para la polémica, como «Racionalismo armónico». Surgido y situado éste, ya se ha dicho, dentro de los grandes esquemas del idealismo alemán y tributario indudable de sus construcciones (Kant, Fichte, Schelling y Hegel), sin embargo Krause –y con él Sanz del Río– preferirán no calificar explícitamente su respectiva posición como idealista: así, Krause también designará su propia filosofía como «realismo unitario superior» y Sanz del Río se referirá casi siempre a la suya como «Realismo racional».

¹⁹ YVAN LISSORGUES, *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas (Clarín), 1875-1901*, París, Editions du CNRS, 1983. Creo que en ese complejo contexto es en el que habría que situar las interesantes investigaciones actuales sobre el juego de dependencias-independencias del institucionismo español con respecto del krausismo alemán. Sobre éste y sobre la polémica personalidad y el activismo proselitista y masónico del «fundador», reenvío otra vez a la obra de ENRIQUE M. UREÑA, *Krause, Educador de la Humanidad. Una Biografía*, ya citada aquí en la nota 7. Y también a su libro (con J.L. Fernández y J. Seidel), *El «Ideal de la Humanidad» de Sanz del Río y su original alemán*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1992.

Esa confianza en la razón, y en sus posibilidades transformadoras, es fundamental en el pensamiento krausista. La primacía de la razón significaba, por lo pronto, la posibilidad, la necesidad, de confrontar críticamente a través suyo (cosa no frecuente en el contexto cultural español del pasado y de esa época) tanto argumentos de autoridad basados únicamente en el prestigio de determinados filósofos o teólogos del pasado, como también doctrinas o dogmatismos de diverso tipo pero especialmente religiosos impuestos tradicionalmente en esa sociedad. La filosofía krausista española dirigirá preferentemente su crítica contra las manidas fórmulas y las repeticiones acríticas de una escolástica decadente, uniforme, dogmática, que constituirían un gran peso muerto, frente a la razón y la libre investigación de la verdad, en gran parte de nuestras instituciones académicas y culturales de esas y otras épocas. Como ha dejado anotado Ferrater Mora, «el krausismo se enfrentó de este modo por el campo filosófico, con el escolasticismo; por el campo político, social y educativo, con el tradicionalismo»²⁰. Sus posiciones filosófico-jurídicas se sitúan en la dirección evolucionada del iusnaturalismo racionalista. Sus intervenciones políticas siempre se produjeron, en defensa de la libertad, frente a todo tipo de absolutismos, totalitarismos y dictaduras.

Resume así el propio Ferrater: «Importante en el pensamiento de Krause es la idea de la unidad del Espíritu y la Naturaleza en la Humanidad». Como sabemos, no han dejado de señalarse, y criticarse, las connotaciones «místicas» y los recursos puramente emotivos existentes dentro de ese «racionalismo armónico» krausista. A pesar de ello y de que, por otra parte, no siempre parecen quedar muy claras en él las relaciones y diferencias entre razón científica y razón filosófica, en mi opinión, cabe, sin embargo, afirmar que esa primacía de la razón supone también en el krausismo español una importante sincera preocupación por la ciencia y una buena confianza en los resultados y métodos de la investigación científica. Preocupación desde luego muy superior a la existente en los organismos académicos oficiales y en la misma sociedad española de la época, donde lo que muy a menudo impera es una verdadera desconfianza y un miedo real hacia la ciencia y hacia los descubrimientos y avances de carácter científico, «novedades» que se ven casi siempre como peligrosas para la fe religiosa o para el buen orden de la

²⁰ JOSÉ FERRATER MORA, ob cit., 4.^a ed. en este caso, 1958, p. 774.

sociedad, rechazables, por tanto, desde lo que se considera ortodoxia teológica, filosófica o política. No habría más que recordar toda la polémica sobre el darwinismo y el evolucionismo, el «miedo al mono» por decirlo con la muy gráfica expresión de Julio Caro Baroja.

Eloy Terrón hace notar, en este sentido, en Sanz del Río, «su pasión por la ciencia, por el rigor indagador y por la exactitud, precisión, casi exagerada, en la exposición de su pensamiento, por su esfuerzo sistematizador y, sobre todo, por su insobornable confianza en la razón, en la indagación individual y en la perseverancia en el trabajo del pensamiento»²¹. Se trata de un racionalismo que intenta armonizar razón teórica y razón práctica y, asimismo, razón y experiencia. Escribe, así, Tuñón de Lara, resaltando el significado histórico progresivo de esa actitud krausista ante la ciencia: «La pasión del saber, la fe en la razón y en la ciencia, son esenciales en el pensamiento de Sanz del Río; es una actitud demoledora de los valores establecidos en una sociedad que reposaba aún en un rígido dogmatismo, que seguía intelectualmente encerrada en la escolástica, que ignoraba una ciencia que en nada podía servirle». Y añade: «El primado de la razón y la confianza absoluta en el saber humano tomaban, pues, el contrapié de las ideas del viejo régimen. Y no, probablemente, porque Sanz del Río obrará así voluntariamente: él creía defender una actitud estrictamente intelectual, pero el primado de la razón, la libertad del conocimiento y de búsqueda de la verdad eran objetivamente revolucionarios en la España de O'Donnell y de Narváez»²². Todo ello va a ser impulsado de modo coherente y con fuerte influencia por Giner de los Ríos y sus discípulos desde la Institución en la España posterior, claramente en las generaciones de 1914 y, republicana, de 1931.

2. *Libertad religiosa y cristianismo racional.*

A ese primer y básico elemento fundamental del krausismo español es al que Sanz del Río, entre los krausistas españoles, dedicó una más que preferente atención: es decir, a los temas de lo que, todavía hoy, suele

²¹ ELOY TERRÓN, Estudio preliminar a la recopilación de los *Textos escogidos* de Sanz del Río, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, p. 79.

²² MANUEL TUÑÓN DE LARA, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 40 y 41. En relación con este problema, cf. la excelente antología sobre *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza, 1970, introducción, selección y notas de ERNESTO y ENRIQUE GARCÍA CAMARERO: se inicia dicha antología con el padre Feijoo y el famoso artículo de Masson de Morvilliers y llega ya hasta la generación de Ortega, Marañón, Rey Pastor, etc.

denominarse «filosofía pura». Otras dimensiones del pensamiento krausista (religión, filosofía social, política, jurídica, etc., que son –estas últimas– las que aquí más nos interesan) iban a ser después desarrolladas ampliamente por los continuadores de Sanz del Río, entre ellos –de forma muy destacada– por Francisco Giner de los Ríos o Gumersindo de Azcárate.

La filosofía krausista es explícitamente una filosofía no sólo abierta a la religión, sino también –digámoslo–, en cierto modo fundamentada en ella. El Ser Absoluto o Dios constituía en este sistema el resultado necesario del procedimiento analítico-subjetivo del pensamiento y, a su vez, la base y punto de inflexión, por su parte, para el procedimiento sintético-objetivo del mismo. Dios, dirá Sanz del Río, aparece así «como el fundamento de toda realidad y el principio y ley de toda verdad conocida por el hombre». Y concluye: «El racionalismo armónico profesa en religión y aspira a realizar la unión viva de la Humanidad y del hombre en ella con Dios como ser supremo».

Esta radicación en la religión, se hace observar, ofrecía en principio posibilidades importantes de conexión con un pasado y un cierto fondo cultural español, tradicionalmente religioso; ello facilitaría –y también explicaría– su relativamente amplia difusión en nuestro país. Pero dadas sus profundas discrepancias con respecto del oficial catolicismo integrista (Syllabus, Vaticano I, etc.), y en especial con respecto de las muy cerradas e intransigentes actitudes de la Iglesia española de esas y otras épocas, la reacción de tales poderes eclesiales fue de total y absoluta persecución y condena. No podía tolerarse por ellos el puesto central atribuido en la filosofía krausista a la razón, a la libertad crítica (antidogmática) y a una cierta secularización general de importantes zonas del pensamiento y del obrar humanos: se produjo así que ésta fuese en seguida calificada por los neos y ultramontanos de filosofía nefanda, absolutamente perniciosa y rechazable, a pesar de su carácter en el fondo sincera y abiertamente religioso.

Sanz del Río, como Fernando de Castro o después Gumersindo de Azcárate en su *Minuta de un testamento* y en otras aportaciones suyas, insistieron en esa religiosidad racional (cristianismo racional) como fundamental rasgo definitorio²³. Azcárate dejará así bien en claro que dicha actitud religio-

²³ Para este tema resulta, creo, fundamental la lectura de la *Minuta de un testamento* de GUMERSINDO DE AZCÁRATE (1876). Esta obra ha vuelto a publicarse en Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1967, con un estudio preliminar mío, incorporando también el texto de la famosa conferencia de Azcárate en la sociedad *El Sitio* de Bilbao, en 1909, sobre «La religión y las religiones»:

sa implica y exige, a todos los niveles, razón y libertad: religión racional, por tanto, y libertad religiosa serán importantes consecuencias de esa mentalidad. Pero también hubo agnósticos entre los discípulos krausistas. Lo principal era para ellos –como después lo será para Unamuno– la libertad de conciencia. «La religión –escribe aquél– como relación íntima, personal e históricamente manifestable entre el hombre y Dios radica principalmente en la conciencia, y puede y debe ser libre y perfectible como toda naturaleza del espíritu; no obligada, ni violentada, ni impuesta por estatutos históricos.»

La religión es, en efecto, asunto decisivo para krausistas e institucionistas, y ello tanto con respecto de la persona individual como con respecto de la sociedad y de su posible transformación, punto de vista que aquí corresponde destacar. Pero, como vengo diciendo, se trata de una religiosidad libremente asumida que no está en oposición con la razón humana creada por Dios: «La fe, como la religión –subraya aquél–, descansa en principios y en razón, y a ésta debe conformarse». No olvidemos, con todo, que en Krause y Sanz del Río tampoco las «leyes de la razón» se agotan en «nuestra razón individual». Pero añadirá aquél: «La fe ciega, sin regla y sin motivos, es una renegación del pensamiento y de la libertad; esto es, la degradación del espíritu humano». Se trataba, pues, de una defensa individual y colectiva de la libertad de conciencia, de la libertad religiosa, de la libertad de cultos, de la no confesionalidad del Estado, también del libre debate con el agnosticismo y el ateísmo.

3. *Liberalismo político. La crítica al abstencionismo y al estatalismo.*

Esta libertad que constituye, junto con la razón, el núcleo fundamental definidor de los elementos componentes del espíritu humano, de la dignidad del hombre, se manifiesta de manera muy inmediata y radical como libertad de conciencia y libertad religiosa pero también en seguida, inseparablemente, como libertad, o libertades, de carácter político, intelectual, social, económico, etc. El pensamiento krausista aparece de manera coherente en esta perspectiva como filosofía política de carácter profunda y eminentemente liberal. Se trata, dentro de ese esquema, de un pensamiento liberal progresista, de un liberalismo radical que se diferencia con claridad,

cfr. aquí, entre otras, pp. 87 y 89. Está todo ello en vías de republicación en Editorial Comares, Granada, 2004, en la colección «Arte del Derecho», dirigida por el profesor José Luis Monereo Pérez.

primero, del mínimo liberalismo de los llamados, hasta mediados del XIX, «moderados», y, después, de los liberales doctrinarios de la Restauración. Y fuera de ese contexto, dicha concepción liberal krausista e institucionista se enfrentará sobre todo con la doctrina política del tradicionalismo, posición expresa y profundamente antiliberal. También, claro está, contra todas las formas de absolutismo, despotismo y dictadura.

Pero este liberalismo político krausista, defensor también de la libertad económica y de comercio, no acepta, sin embargo, los rígidos principios abstencionistas –muy parcial y sesgadamente abstencionistas– que el individualismo económico predicaba (y casi vuelve a predicar) con respecto del Estado; no acepta, sobre todo, la no intervención de los grupos sociales intermedios. Pero al propio tiempo ve con enorme recelo todo lo que –en la otra dirección– signifique excesiva extensión cuantitativa de la intervención estatal, en detrimento, dice, de la función que por naturaleza corresponde desarrollar a individuos y asociaciones como miembros sustantivos de una colectividad. Es en este sentido en el que Emile Brehier dirá de Krause que «no es ni individualista como Fichte ni estatalista como Hegel»²⁴. Pero también se le ha calificado como filósofo socialista y «como un precedente de Fourier y de Proudhon»²⁵.

Se estima así desde esas posiciones que el Estado excede de sus fines, de sus medios y de su misma naturaleza cuando no respeta suficientemente la acción y el grado de autonomía propias del individuo y –lo cual es más problemático de especificar– de las sociedades «intermedias», cuando centraliza y absolutiza totalmente funciones y acciones. Pluralismo, pues, frente a centralismo (conexiones con el federalismo y con el actual Estado de las Autonomías), defensa del Estado social de Derecho, de los partidos políticos y de los derechos humanos, serán también objetivos prevalentes, más allá de un mero «principio de subsidiariedad», en la filosofía política y en las políticas concretas inspiradas en el pensamiento de Giner, Azcárate y tantos otros krausistas e institucionistas²⁶.

²⁴ EMILE BREHIER, *Historia de la Filosofía*, traducción al español, dos volúmenes, Buenos Aires, Sudamericana, 3.ª ed., 1948, vol. II, p. 671.

²⁵ Así, en la nota sobre «El racionalismo armónico» aparecida en el diario *El País*, Madrid, 10 de febrero de 1981, probablemente redactada por el filósofo Carlos Gurmendez, buen amigo también ya fallecido

²⁶ Esta crítica *al estatalismo* –en esa época sinónimo todavía de «absolutismo» en cualquiera de sus formas– constituye, en efecto, una de las piezas centrales del sistema krausista y aparece, a su vez muy coherentemente, como una de las principales motivaciones para la elección hecha por Sanz del Río en pro de esa filosofía frente a las contemporáneas interpretaciones estatalistas de Hegel. Ha

4. *Organicismo y pluralismo social. La persona humana como realidad sustancial.*

Esa concepción del Estado y de la política aparece en indudable interrelación con una subyacente concepción organicista de la sociedad que sirve de base a aquélla y que pretende constituirse asimismo como superación tanto del individualismo como del colectivismo. Pero hay que subrayar enseguida el carácter más ético-espiritual que biológico-positivista que poseen siempre las concepciones organicistas de inspiración krausista (Giner y Azcárate). Y ello a pesar de los inevitables parangones que, en ocasiones, se establecen, también por estos autores, entre el organismo social y el organismo biológico propio del ser humano. En tal concepción ético-orgánica de la sociedad (y en su iusnaturalismo racionalista) se alojan, es claro, algunas de mis objeciones a las extralimitaciones respecto de la vinculación entre krausismo y positivismo. En filosofía jurídica es del todo evidente su concepción no positivista del Derecho.

La sociedad es así una «conjunción armónica» o «concertada relación» de asociaciones diversas y de individuos señala –de acuerdo con Krause– Sanz del Río. Pero es necesario advertir que dentro de ese pluralismo de grupos, el Estado conserva, no obstante, una importante función de coordinación general. Escribe así aquél: «El Estado, como el órgano del derecho, o de la justicia, es la esfera central que debe mantener la unidad y la armonía entre todos los órganos y direcciones de la actividad humana, sin intervención –advierte– en su gobierno interior, impidiendo la invasión de los unos o de los otros, dejando a cada uno la libertad de sus movimientos y

escrito en este sentido el profesor Aranguren: «Cuando Sanz del Río fue a Alemania, el krausismo se encontraba todavía –aunque por poco tiempo ya– en la “dirección de la historia” de Europa, como diría un marxista, porque se alzaba, continuando en el terreno metafísico, contra la exaltación hegeliana del Estado. Durante estos años, por reacción filosófica contra Hegel, y en España, además, por reacción política frente al centralismo moderado, todo el mundo, y entre nosotros *toda la izquierda* (e incluso la extrema derecha tradicionalista) *era antiestatista*». La crítica integrista a Sanz del Río nunca tuvo en cuenta este hecho fundamental. Puede así decir Aranguren: «Menéndez Pelayo, que entendía poco de historia de la filosofía, cometió un grave error por pura ignorancia, error muchas veces repetido después: el de afirmar que Sanz del Río no supo lo que hacía cuando importó de su viaje a Alemania el krausismo, es decir, un sistema menor y epigonal». La tesis de Aranguren (coincidente en este punto con la mantenida en estas páginas) es más bien la contraria: «Sí –dice–; Sanz del Río supo muy bien lo que hacía» (cfr. J. L. L. Aranguren: *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Madrid, Edicusa, 1965, pp. 141 y 142).

prestando a todos, conforme a sus necesidades distintas y la particularidad de su fin, las condiciones necesarias para realizarlo.»

Esta concepción organicista-krausista de ningún modo tolera la absorción y consecuente disolución del individuo en el todo social o en las plurales asociaciones. Al contrario, constituye aquella una concepción explícitamente humanista, de defensa de la persona individual, de su dignidad y de sus derechos intangibles²⁷. La realidad de los grupos intermedios no es de la misma entidad, a pesar en Krause de algunos equívocos semánticos, que la realidad de la persona individual. Señala así Sanz del Río, poniendo de relieve el carácter afirmativo, liberador, de la convivencia humana, de los grupos sociales respecto de los seres humanos: «La sociedad no debe pesar sobre el hombre, sino facilitar su cultura humana. Todo hombre –subraya aquél– tiene derechos absolutos, imprescriptibles, que derivan de su propia naturaleza y no de la voluntad, el interés o la convención de sus semejantes: los derechos a vivir, a educarse, a trabajar, a la libertad, a la igualdad, a la propiedad, a la sociabilidad. La sociedad puede y debe organizar estos derechos en el interés de todos, en favor de su coexistencia y de su cumplimiento; puede y debe castigar su infracción o violación para restablecer el derecho y la ley y corregir la voluntad del culpable; pero –insiste– no puede privar de estos derechos a nadie. Deberán, pues, ser abolidas las penas irreparables, y toda institución o estatuto contrario a la razón. La persona humana –concluye aquél– es sagrada y debe ser respetada como tal.»

Desde esa misma perspectiva se construye toda la filosofía jurídica de Francisco Giner de los Ríos, expresión en su tiempo y circunstancia del iusnaturalismo racionalista y –con fuertes potencialidades– de la firme defensa de los derechos fundamentales, naturales, de la persona humana²⁸.

²⁷ Para ampliar sobre ese humanismo y, a la vez, organicismo social, reenvío sobre todo a las obras de FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS, *La persona social*, 2 tomos, Madrid, Victoriano Suárez, 1899; y de GUMERSINDO DE AZCÁRATE, *Estudios económicos y sociales*, Madrid, Victoriano Suárez, 1876.

²⁸ FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS: *Principios de Derecho Natural*, (1873) y *Resumen de Filosofía del Derecho*, (1898), ya citados aquí. Refiriéndolo a Krause, pero perfectamente aplicable a los krausistas españoles, sobre todo a los de evolución socialista, Peter Landau destaca que «en general, los derechos fundamentales del hombre, que en Krause surgen como consecuencia de su definición del derecho, no son concebidos –dice– como derechos de defensa frente al Estado» (...). «Antes bien –subraya– los derechos fundamentales en Krause son siempre derechos sociales fundamentales (por ejemplo el derecho a la alimentación y vivienda)» (...) o «el derecho a la educación» (...) o «los derechos de las mujeres»: Obra colectiva, *Reivindicación de Krause*, Madrid, Fundación F. Ebert y otras Instituciones, 1982, pp. 77-79.

La recepción del krausismo era también, en este sentido, recepción (necesaria aunque tardía y con ello más abierta a la historia y a la sociedad) del racionalismo jurídico, del iusnaturalismo racionalista protestante, muy diferente en su carácter liberal, tolerante, abierto, del imperante iusnaturalismo teológico y teocrático de procedencia católica.

En su reciente y ya mencionada obra sobre *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause*, Francisco Querol ha recordado en cualquier caso (pp. 299 y ss.) acerca de los derechos humanos de aquél: «En su teoría jurídica los derechos fundamentales superan la interpretación contemporánea que, de manera más o menos restrictiva, se hace de éstos como principios básicos de referencia, para reivindicar como fundamental todo aquello que se muestre como necesario para una realización extensiva, armónica y completa de la condición humana. Este talante –añade– llevará a Krause a reivindicar para la esfera del derecho aspectos de lo humano que, olvidados por la mayoría de las filosofías del derecho de su tiempo, conservan hoy en día toda su actualidad, tales como –enumera– la libertad de expresión y prensa, el derecho a la objeción de conciencia, el derecho a la igualdad de oportunidades, a la justicia y asistencia social; el derecho a la formación, a la educación y el trabajo, al asociacionismo, el derecho a la intimidad y el respeto por la dignidad humana, el derecho a la protección de la salud pública, la seguridad ciudadana y vial entre otros». Junto a estos derechos (primera y segunda generación) no se olvidan en Krause los que marcan «la igualdad en la diferencia»; y así «consecuente con sus planteamientos, Krause sostendrá la necesidad de promulgar leyes específicas que preserven los derechos específicos –escribe Querol– de la mujer, del niño, que protejan a los ancianos, a los disminuidos y a los más desfavorecidos (...)». Y junto a ellos, los derechos de los animales, del medio ambiente (precursor de la ecología), etc.; y, en otro ámbito con contenidos –advértase– de posibles muy diferentes y hasta opuestas implicaciones, «todos aquellos derechos que promueven, regulan y fomentan las distintas formas en las que los individuos se asocian o agrupan en otros organismos intermedios». Todo ello, y otras cosas más, permiten a mi juicio situar a la filosofía krausista y, en España, a sus desarrollos institucionistas y, sobre todo, socialistas (Besteiro, De los Ríos, Llopis, Asúa, etc.) en la que sería en nuestros días la construcción del Estado social y democrático de Derecho. Otra aproximación más de esa conexión de la Institución con la Constitución.



5. *Reformismo social: evolución versus revolución.*

Estos son, puede decirse, algunos de los fines y objetivos fundamentales propuestos a la acción humana –ética y política– por la filosofía krausista. Y su instauración en la sociedad no habrá de pretender hacerse de manera precipitada, violenta e instantánea, sino de forma gradual, pacífica y evolutiva, único modo, dicen los krausistas, en que cabe reformar y, desde ahí, transformar –al menos sin daños irreparables– los organismos humanos individuales y también los organismos sociales. Así se intentó hacer siempre por los políticos krauso-institucionistas en las difíciles vicisitudes de la España contemporánea.

No entro aquí en un debate general sobre la independencia, relativa independencia, del procedimiento (evolución pacífica, no pasiva, o revolución violenta) considerado más apto, justo y eficaz, para el cambio y superación de un determinado orden social: en el caso del krausismo –y de mí mismo– se considera tal el primero de dichos procedimientos. En esa línea los fines y objetivos preconizados para ello en tal concepción institucionista podrían resumirse en los tres elementos ya clásicos en el pensamiento político del liberalismo: *libertad* –religiosa, política, económica, intelectual, etcétera–, *seguridad* –entendida preferentemente como igualdad ante la ley, como seguridad y garantías jurídicas frente a todo tipo de privilegios y arbitrariedades– y *propiedad* –privada, por supuesto, aunque con límites y con una ineludible función social que cumplir. Los textos, en efecto, de Sanz del Río (y también de Giner y Azcárate) permiten reconocer este contenido en el ideario político-social del krausismo español. Puede decirse en este sentido que la filosofía del krausismo español, ese liberalismo radical, expresa con bastante coherencia –aunque también con caracteres, en cierto modo, un tanto particulares– las aspiraciones y la mentalidad liberal de algunos no muy amplios sectores sociales pertenecientes a la burguesía progresista e ilustrada de la España del siglo XIX.

Se trata de una filosofía política que, desde el punto de vista económico-social, bien puede ser calificada fundamentalmente de «reformista», también según los esquemas de pensamiento vigentes en la segunda mitad del XIX y comienzos del XX. Lo que en ella se pretende (y no habría que minimizar su importancia) es una cierta reforma económica y social tendente a lograr una más equitativa distribución de la riqueza: una «mejora del estado social» lograda, como sabemos, a través de una reforma ética del

hombre y de un cambio fundamental en las instituciones políticas (cambio de inequívoco signo liberal que garantice de modo suficiente libertad y seguridad), pero asimismo con discretas reformas económicas, aunque sea –se subraya– sin alterar de manera sustancial las estructuras y las relaciones capitalistas de producción de la sociedad española de la época, capitalismo débil e incipiente en cualquier caso.

Si califico este ideario de «reformista» no lo hago tanto a causa de sus preferencias por un método de evolución pacífica de la sociedad (frente a los partidarios de una revolución más o menos violenta) sino principalmente por el hecho de que su acción se encamina realmente a una cierta relativa reforma (repito que en modo alguno carente de significación e importancia) del orden social y económico basado sobre la propiedad privada y el predominio de la burguesía como clase, no considerándose, por lo general, la posibilidad ni la necesidad de un cambio más sustancial en dicho orden y en dichas instituciones. En ese contexto habría que situar esas demandas en pro de los derechos humanos, con sus zonas de coherencia pero también sus internas contradicciones.

Esa era, puede decirse, la opinión y la actitud prevalente entre los «padres» del krausismo español (Sanz del Río, Giner, Azcárate...): se trataba de un reformismo que transformaba a fondo no pocas cosas, a diferencia de otros reformismos que contribuyen sólo a consolidar lo existente. Una actitud, pues, que a la larga –e independientemente de la subjetiva intencionalidad krausista– habría podido producir y de hecho, en parte, produjo consecuencias que podrían calificarse como de alcance verdaderamente revolucionario (en el sentido de cambio radical y sustancial) logradas de modo pacífico y ordenado como el krausismo quería. Y ahí se situarían sus relaciones y conexiones con el socialismo democrático de un Pablo Iglesias, Jaime Vera, Julián Besteiro, Fernando de los Ríos, Rodolfo Llopis o posteriores, en el exilio y hasta hoy mismo en la España democrática²⁹.

6. *Ética, cultura y escuela para la reforma individual y social.*

Estos propósitos, sinceramente orientados a una profunda reforma de la sociedad española, sólo resultarán de verdad factibles a través –se piensa– de

²⁹ Sobre estas relaciones reenvío muy especialmente a mi trabajo de 1979 sobre *La Institución Libre de Enseñanza y el Partido Socialista Obrero Español*, revisado e incorporado después como capítulo primero de mi ya citado libro *Socialismo en España. El partido y el Estado*.

una previa y/o simultánea transformación ética del hombre, objetivo primordial, por tanto, de esa filosofía. Puede decirse que lo que allí más directamente se pretende es un cambio ético, cultural e, incluso, político de la sociedad y no tanto (o no tan claramente) una alteración fundamental –aunque sí mejora– de sus presupuestos económicos y de su efectiva estructura de poder, también radicado con fuerza en ciertos sectores liberales e ilustrados de la burguesía. Se trata, con todo, de dar mayor peso político a esa burguesía moderna, progresiva, tolerante, educada en tales principios. La transformación ética y una política ética aparecen, pues, como base de todo cambio social, e incluso económico, constituyéndose la educación e instrucción de los ciudadanos como eje y centro de todo este sistema de filosofía práctica que tanto habría de influir en la historia contemporánea de nuestro país³⁰.

Considera la filosofía krausista e institucionista que las correcciones a los posibles desajustes e injusticias sociales –provenientes éstas, se piensa, de factores predominantemente morales, como serían el egoísmo humano, la avaricia, la falta de amor al prójimo, etc.– deben consecuentemente encomendarse de modo fundamental a instancias éticas, es decir, al recto cumplimiento de los deberes que, hacia los demás, a cada uno corresponden. Sería, por lo tanto, en el fondo un problema de educación moral del hombre y del ciudadano la cuestión principal a abordar y resolver. No ha dejado de ponerse de relieve desde posiciones críticas que esa concepción eticista puede conducir de hecho a la consolidación, cuando no sin más a la aceptación, de un modelo de sociedad que tiende a minimizar el conflicto real y, por lo tanto, –se aducía desde sectores obreros y socialistas– a ocultar la existencia de la lucha de clases, sustituyéndolo por un modelo basado en una relación esencialmente armónica de los diferentes grupos y fuerzas sociales. No se olvide que estamos hablando de la España de finales del XIX y, todo lo más, del primer tercio de nuestro siglo XX. Lo que se presuponía

³⁰ Bastará volver a recordar a este respecto la labor llevada a cabo, entre otros Centros de Cultura, por la Institución Libre de Enseñanza, el Instituto-Escuela, la Junta para Ampliación de Estudios, etc.; o, antes, los trabajos de extensión universitaria y de educación de la mujer, también de inspiración krausista, que contribuyeron a formar en ese espíritu a generaciones enteras de españoles, especialmente generaciones de intelectuales y miembros de profesiones liberales, con repercusiones indudables sobre la historia social, política y sobre todo cultural de la España contemporánea. A la vista de los resultados, no habría, pienso, que minimizar para nada la importancia de ese método de transformación social intentada desde una previa transformación ética-individual, método propuesto más o menos explícita o implícitamente por krausistas e institucionistas, para quienes la revolución violenta, a pesar de las posibles apariencias, no es, en modo alguno, la vía más rápida y eficaz para el cambio profundo de una sociedad.

y se criticaba en tal concepción es, pues, esa idea de una armonía sustancial pero que de modo coyuntural (o sea, históricamente) es rota por la maldad y el egoísmo humano, capaz por lo mismo de ser siempre recompuesta, a pesar de la contraposición real de los intereses, por la buena voluntad ética y el sentido puro del deber comunitario.

Junto a la ética, e indefectiblemente unido a ella, a veces casi identificado con ella, estaría –como ya he dicho– el Derecho, con función creadora, positiva (no sólo restrictiva, negativa) que cumplir. Se trata, a mi juicio, de una concepción derivada del iusnaturalismo racionalista, con presencia también de la historia, y defensora de los derechos humanos. El Derecho en esa concepción se ve siempre como un instrumento válido para cumplir los fines lícitos de la sociedad: en este sentido su importancia es decisiva. Ahí se situaría la concepción de la justicia de Giner: «Cada uno debe exigir cuanto ha menester para su fin racional y debe prestar en la medida que posee». Pero ante tal objetivo, piensa en definitiva el krausismo, la ética tiene no sólo un radio de acción más amplio que el estrictamente jurídico, sino, sobre todo, más profundo y radical.

A pesar de estas y otras restricciones y posibles insuficiencias, diría yo a modo de conclusión, queda en pie como uno de los hechos más importantes de nuestra historia contemporánea esa fe krausista e institucionista en la educación, en la instrucción intelectual y ética del hombre, en la acción social, política y jurídica orientada desde esa moral austera y humana, en los valores de tolerancia, libertad, honestidad intelectual, sentido de responsabilidad, dignidad y valor sagrado de la persona humana. En tales tareas educativas y en esos valores humanistas destacaron práctica y teóricamente todos los institucionistas. Y –recuérdese– el objetivo de todo ello, como decía Giner en un texto clave fechado en 1899, es el de formar a las personas para lograr realmente un pueblo adulto: esta es la base firme que la Institución Libre de Enseñanza se impuso para la consecución y consolidación de una más justa y posible democracia.

Ha dejado escrito en esa perspectiva el histórico socialista y pedagogo Rodolfo Llopis a propósito de la actuación educativa iniciada por Francisco Giner de los Ríos: «Piensa (Giner) que la causa de todos los males que padece España radica en la falta de una buena educación. Ya pueden los espíritus generosos, aprovechando –señala aquél del pasado– los días gozosos en que la libertad brilla en España, llevar a la *Gaceta* las reformas más audaces. Esas reformas serán letra muerta en un país donde lo prime-

ro que hay que hacer es reformar el hombre. Y reformarlo interiormente. Esa es –dice Llopis interpretando a Giner– la obra urgente, inaplazable, en España. Obra lenta, es verdad; mas la única segura. El problema de España es, ante todo, un problema de educación. Y don Francisco se promete a sí mismo consagrar toda su vida a la reforma del hombre». Otra vez, como se ve, Reforma e Ilustración. El propio Llopis, hombre formado con los institucionistas, apunta la línea en que esas posibles limitaciones krausistas habrían de ser salvadas y completadas, lográndose así –dice– «la madurez política y la conciencia cívica del pueblo español» como «fruto –añade– de dos influencias, intelectual la una y obrera la otra. La primera, se debía directamente a don Francisco Giner de los Ríos; la segunda, directamente a Pablo Iglesias. Aquél supo despertar, crear, un ideal para la vida; éste, además, supo despertar la necesidad de ofrecer la vida en servicio del ideal», concluye Llopis³¹.

Son éstas algunas de las posiciones teóricas y prácticas que, derivadas del krausismo y de la Institución Libre de Enseñanza –Francisco Giner de los Ríos como impulsor principal– llegaron a adquirir muy fuerte y seria presencia en la España contemporánea. Con ellas tuvieron que ver, para su profundización y crítica transformación, los principales hombres y tendencias de pensamiento y de acción política –pienso en un Julián Besteiro o un Fernando de los Ríos– que desde entonces y hasta hoy mismo (aunque preferentemente hasta 1936) han constituido lo mejor de nuestra vida intelectual, política y social.



³¹ RODOLFO LLOPIS: «Francisco Giner de los Ríos y la reforma del hombre», *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*, París, 16, enero-febrero, 1956, pp. 63 y 67. Sobre Pablo Iglesias, por referirme sólo a algunas de las últimas publicaciones, tenemos el valioso *Catálogo de la Exposición Pablo Iglesias (1850-1925)*, presentación de Virgilio Zapatero, Madrid, 2000; y después la obra colectiva *Construyendo la modernidad. Obra y pensamiento de Pablo Iglesias*, Presentación de Alfonso Guerra, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2002.