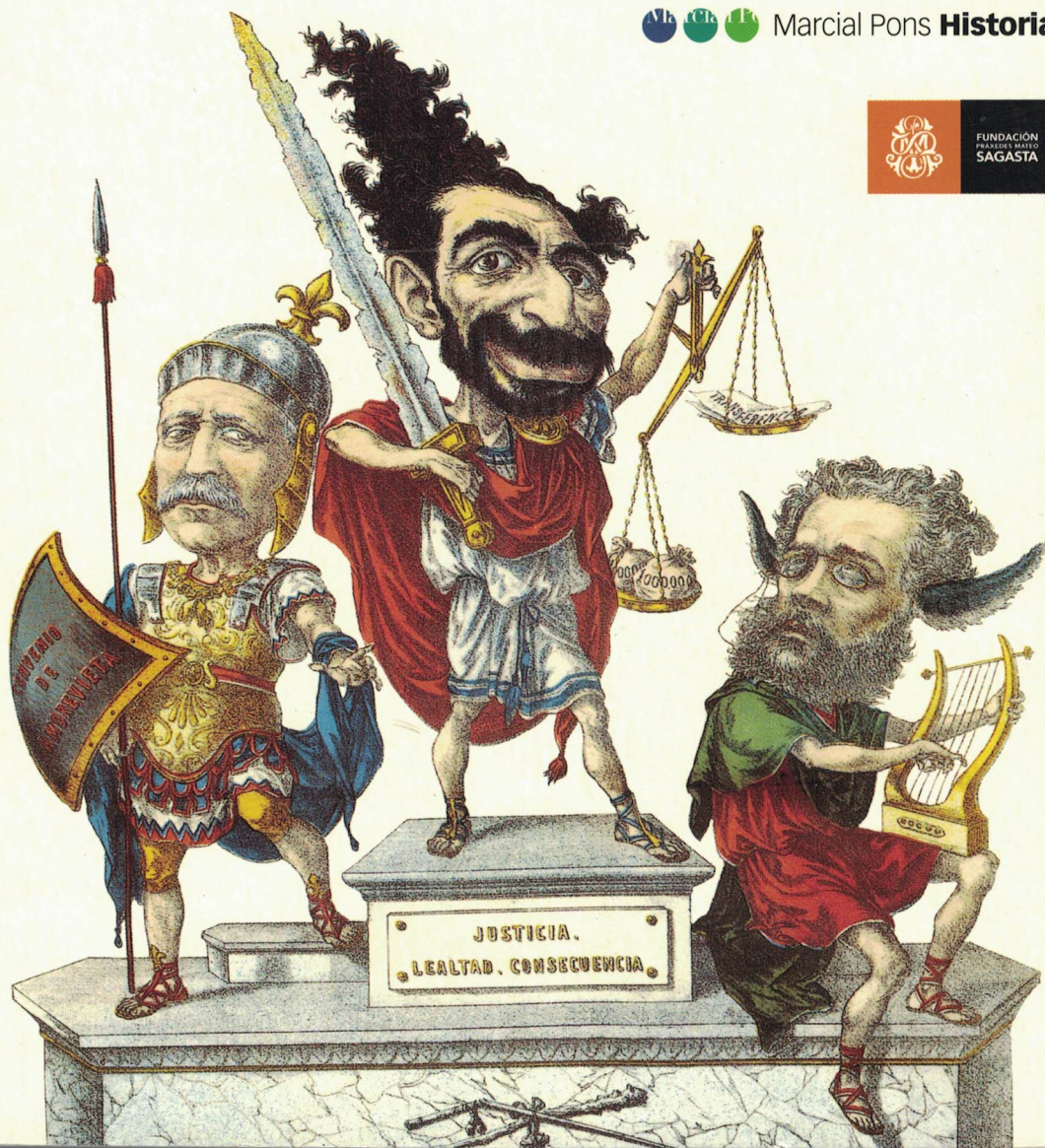


Las máscaras de la libertad

EL LIBERALISMO ESPAÑOL 1808-1950

Manuel Suárez Cortina (ed.)

 Marcial Pons **Historia**



V

EL PRIMER KRAUSISMO EN ESPAÑA: ¿MODERADO O PROGRESISTA?

Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL
Universidad del País Vasco

El krausismo español constituye uno de esos temas sobre los que los historiadores conservamos a la altura del siglo XXI una serie de ideas tópicas que fueron, en buena medida, acuñadas por los primeros trabajos realizados en los años setenta y ochenta. De un lado, las investigaciones desarrolladas desde el ámbito de la filosofía durante los últimos años —y que han supuesto una profunda revisión del krausismo— no han sido aplicadas con todas sus trascendentales consecuencias en el seno de la historiografía¹. Por otro lado, están apareciendo una serie de nuevos documentos que nos van a permitir llevar a cabo una profunda revisión del contexto en el que se reciben en España las ideas de Krause, de sus protagonistas y sus tendencias ideológicas y de las diversas circunstancias que condujeron a que finalmente fuera una de las versiones del krausismo (porque no hubo una sola) la que gozara de mayor éxito entre la juventud del liberalismo radical isabelino.

En este trabajo intentaré, utilizando esos materiales, poner de manifiesto cómo la identificación habitualmente asumida entre

¹ Ni siquiera dentro de muchos trabajos enmarcados dentro de la historia de la filosofía o del pensamiento español, como se refleja en J. M. VÁZQUEZ ROMERO, «Una revisión del panorama krausológico actual: libros sobre krausismo (1988-1998)», en *Notas*, vol. 6, núm. 1, 1999, pp. 2-13.

krausismo y progresismo es aplicable únicamente a un momento posterior a su primera recepción en la España de los años cuarenta del siglo XIX. Intentaré mostrar, además, cómo en la España liberal Krause sirvió de referente también (y sin necesidad de forzar demasiado las cosas) a una filosofía política de corte conservador, abanderada por el moderado Santiago de Tejada. Y, por último, analizaré desde el punto de vista del pensamiento político el tipo de liberalismo que el krausismo español fue construyendo a partir de 1860 y que serviría de base teórica a las distintas iniciativas desarrolladas por el grupo krausista durante el Sexenio y la Restauración.

Santiago de Tejada, primer «krausista» español

Contar la historia del origen del krausismo en España ha sido desde finales del siglo XIX prácticamente sinónimo de narrar la biografía de Julián Sanz del Río, polémico introductor de Krause en España a raíz de su viaje a Alemania en 1843. Ese controvertido episodio al que, desde Menéndez Pelayo hasta J. L. Abellán o E. Díaz, pasando por P. Jobit, tanta atención se ha dedicado (y no sin merecerlo) comenzó a dejar un pequeño espacio entre los hechos fundacionales del krausismo en España al papel desempeñado por Ruperto Navarro Zamorano y una serie de personas cercanas al propio Sanz del Río². De la consideración aislada de Sanz del Río se ha ido pasando a tener en cuenta también sus relaciones en el ámbito académico y científico con otros círculos, como el de economistas en torno a Eusebio María del Valle o el de juristas en torno a Arrazola³. Todo ello, sin duda, ha ayudado a completar el conocimiento sobre el contexto histórico y cultural de esos primeros pasos del krausismo en España y de su incuestionable padre, Sanz del Río.

² Un artículo clave en ese sentido fue el de M. ANDRINO FERNÁNDEZ, «Navarro Zamorano y los orígenes del krausismo en España», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 53, septiembre-octubre de 1986, pp. 71-100.

³ Sobre el primer caso, *vid.* J. L. MALO GUILLÉN, «EL concepto de sociedad y Estado en el pensamiento económico español, 1839-1868: la conexión entre filosofía krausista y liberalismo», *Cuadernos Aragoneses de Economía*, 2.ª época, vol. VIII, núm. 1, pp. 205-214. Para el segundo, *vid.* R. V. ORDEN JIMÉNEZ, «El proyecto de la Cátedra Extraordinaria de Filosofía del Derecho de Sanz del Río», en G. CAPELLÁN y X. AJENJO, *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, Sociedad Menéndez Pelayo-Asociación de Hispanismo Filosófico, Santander, 2000, pp. 131-146.

Con todo, falta en ese puzzle una pieza, a mi juicio, tan esencial como desconocida, Santiago de Tejada. Tanto es así que —aunque merece un estudio monográfico en sí mismo— no podemos dejar de dedicarle aquí una especial atención y ofrecer un mínimo bosquejo biográfico. Nació en Alfaro (La Rioja) en 1800 y formado como jurista, Santiago de Tejada va a ligar su carrera política al liberalismo moderado.

Concretamente va a formar parte del ala vilumista del moderantismo, teniendo siempre por norte de sus acciones en este terreno la defensa de los intereses del catolicismo. Dentro del moderantismo va a gozar de una gran influencia por diversas razones. La primordial, sin duda, su vinculación familiar con el marqués de Viluma, al casarse con una de sus hermanas, Isabel de la Pezuela, en 1843 (y por el mismo motivo cuñado también del conde de Chèste). Su otra fuente de poder procederá de la propia corona, ya que parece haber contado con un importante favor desde que en 1839 publicara la obra destinada a defender los derechos de sucesión al trono de Isabel II (*Bosquejo histórico de la sucesión a la Corona de España*, del profesor H. Zöpfl, que Tejada traduce y amplía)⁴. La propia reina gobernadora le nombró para la comisión redactora del estatuto de Navarra y Provincias Vascongadas. Ya bajo el reinado de Isabel II numerosos indicios permiten suponer la prolongación de esas buenas relaciones, siendo nombrado senador vitalicio en 1853, apoderado general de sus altezas reales los infantes duques de Montpensier en 1860 o incluso, más tarde, durante el exilio de los borbones, su asistencia en 1870 a la comunión de Alfonso XII en Roma⁵.

⁴ Esta obra inicialmente publicada en París se reedita en Madrid en 1869, tras ser expulsada Isabel II del trono y, por tanto, con una clara intención reivindicativa en su favor. En una cuartilla manuscrita de su archivo y fechada en Heidelberg a 16 de julio de 1839, Tejada escribe: «Creemos hacer un servicio a la causa de la Reina de España D.^a Isabel II publicando la traducción de la Memoria sobre la cuestión de la sucesión en España que ha dado a luz en Alemania el Dr. Heinr. Zopfel, Profesor de Derecho de la Universidad de Heidelberg. Es la primera voz alemana que se ha dejado oír en la Europa del Norte a favor del trono legítimo de España, en un tiempo muy oportuno en verdad; cuando algunos defensores de D. Carlos, y también algunos periódicos con falsas doctrinas y con hechos inexactos se han propuesto neutralizar a la menor el efecto producido en Alemania por la Memoria del Exmo. Sr. D. Juan de Zea Bermúdez, *La verdad sobre la question de la sucesión a la Corona de España*». Está acompañado de una serie de cuartillas manuscritas en francés sobre la mencionada memoria de Zea Bermúdez. Estos manuscritos no se encuentran catalogados (salvo por cajas) dentro del Archivo de la Fundación de Santiago y Santa Isabel (Alfaro), por lo cual no citaré legajo ni carpeta en adelante. Caja 9.

⁵ Estos y otros detalles biográficos en R. CEVALLOS, «Don Santiago de Tejada y Santamaría (1800-1877)», *Gracuris*, núm. 10, 2000, pp. 51-66.

Durante el Sexenio, sin pasar nunca a la militancia carlista, formó parte activa de la Asociación Católica, junto con personas como Cándido y Ramón Nocedal o Aparisi Guijarro ⁶.

Por otro lado, desde 1840 había obtenido ya un acta de diputado a Cortes por la provincia de Logroño, cosa que repetirá en 1844 y hasta otras tres veces por Zamora (1847, 1850 y 1851). De sus intervenciones parlamentarias destacaron siempre los discursos, luego publicados, en oposición a la desamortización de los bienes de la Iglesia.

Pero quizá el hecho más relevante para lo que aquí nos ocupa sea el viaje que Santiago Tejada realiza a Alemania en 1837. Su salida de España con el supuesto fin de tomar unos baños minerales se alarga desde junio de 1837 hasta 1839. Buena parte de esa estancia la realiza en la Universidad de Heidelberg. Durante este largo viaje la buena formación de Tejada se pone de manifiesto en las numerosas hojas manuscritas, a modo de diario de viaje, conservadas en su archivo y que escribe íntegramente en francés. Entre estos textos se hallan numerosas anotaciones sobre el sistema carcelario en el Gran Ducado de Baden y una serie de pliegos más significativos aún: el índice de *Ideal de la Humanidad*, de Krause, que Tejada demuestra conocer ya en esos años y del que hace una traducción francesa ⁷.

Ésta es la información crucial para entender su actuación en torno a la obra de Krause a su regreso a España. Hay varios indicios de que este conocimiento absolutamente pionero y directo de Krause no fue algo ni casual ni esporádico para Tejada. La primera muestra de ello son los numerosos manuscritos existentes en su archivo relacionados con el krausismo. Algunos corresponden a traducciones de obras sin indicar título, autor ni fecha, pero corresponden sin duda a obras de Ahrens, bien al curso de Derecho, bien al curso

⁶ *La Época*, 29 de diciembre de 1868. A finales del periodo la casa de Tejada en Madrid seguía siendo un importante lugar de reunión de destacados militantes católicos (marqueses de Viluma y Pidal, duque Medinaceli, Tomás Isern...) para tratar temas políticos (*La Época*, 9 de junio de 1874).

⁷ Se trata de cuatro cuadernillos (de 35 x 22,5) de cuatro caras cada uno, cuyo análisis concreto realizaré en otra publicación. Como todos los manuscritos de este viaje por Alemania se diferencian del resto de documentos del archivo por el tipo y tamaño de papel, siendo además estos textos de 1837-1839 los únicos que aparecen íntegramente redactados en francés.

de Psicología⁸. Otro manuscrito muy significativo lleva por título *Idea filosófica del Derecho*, con el nombre de «Krause» en la cabecera y todo parece indicar que habría sido escrito en torno a 1840⁹.

Pero dejando la labor hermenéutica que nos lleve finalmente a cotejar textos y a la de datación exacta de los manuscritos, que puede resultar de especial interés para otros aspectos de las investigaciones krausológicas, para lo que aquí me propongo basta una constatación de que no solo Tejada conocía esas teorías, sino de que podemos conocer al menos algunos de los motivos por los que le resultarían atractivas¹⁰, y de que además hizo aplicaciones esencialmente prácticas de la doctrina, más allá de debates teóricos sobre sus contenidos (entre los que los estrictamente metafísicos quedaron marginados frente a los relacionados con las ciencias morales y políticas).

⁸ La cantidad de cuadernillos manuscritos que pudieran corresponder con estas obras del krausista alemán es tal que su estudio meticoloso requiere una monografía (y mucho tiempo). Soy consciente, además, del tiempo que puede llevarme tal tarea, pues quedan por organizar todos los cuadernillos y cotejarlos con las traducciones, existentes de Ahrens y con las diversas ediciones de sus obras con el fin de establecer una relación textual precisa (ya he realizado alguna). No sé a esta fecha si Tejada traduce sistemáticamente sus obras o solamente determinados pasajes de su interés (que parece lo más probable), o si incluso estas traducciones son el resultado de su participación en la edición española del *Curso de Derecho* de 1841 (sospecha que albergué inicialmente y que ahora empiezo a descartar por tratarse de una versión diferente a la de Navarro Zamorano). Lo que aquí me interesa es la confirmación que tales manuscritos nos aportan sobre la temprana familiaridad de Tejada con la filosofía krausista.

⁹ Se trata de dos cuadernillos (de 31,5 × 21,5) de cuatro caras cada uno. Lleva el sello de pobres de ese año, pero ése no es un dato válido en sí, por cuanto utiliza pliegos similares de papel sellado en los años veinte y treinta para textos posteriores. La datación se debe más a que es en estos momentos, nada más regresar a España, cuando parece haberse dedicado Tejada a escribir ese tipo de textos. No obstante, hasta no haber completado el estudio de la biografía y obra del autor no se podrán ofrecer dataciones más fiables (que en cualquier caso no oscilarán mucho de esta primera aproximación en la mayoría de los casos).

¹⁰ Debe tenerse en cuenta a la hora de evaluar este interés por parte de un moderado como Tejada por la filosofía de Krause que el moderantismo español, al menos a través de uno de sus grandes inspiradores doctrinales como Donoso Cortés, había iniciado justamente por esas fechas un distanciamiento con respecto al eclecticismo de Cousin. Es decir, que la filosofía fundamento del doctrinarismo político y referencia clave para los moderados españoles de la época deja de ser válida en un momento dado para este autor y se abre un período de búsqueda de nuevas fuentes de inspiración ideológica. Ese giro de Donoso es perceptible a la altura de 1838, concretamente en su carta a Rossi (*Obras Completas*, t. I, BAE, Madrid, 1970, pp. 492-502).

Que la Filosofía del Derecho de Krause, por ejemplo, pudiera resultarle atractiva a un autor ideológicamente situado en la contrarrevolución y el moderantismo clerical y tradicionalista no parecerá al lector tan extraño, una vez que reproduzcamos aquí algunos de los pasajes del mencionado manuscrito traducido por Tejada ¹¹.

Desde el comienzo del texto se deja bien sentado que la vida del universo está regida por un orden divino y que todos los seres viven en comunidad, en perfecta armonía bajo las leyes que les ha dictado su hacedor. Por tanto, nada lejos de una teoría de la comunidad bien ordenada bajo el designio de Dios, donde el orden divino (y sus leyes), el natural y el jurídico se identifican. Es el cumplimiento por parte de los hombres de la voluntad divina expresada en el Derecho lo que impide que esa armonía de la comunidad degeneren en confusión. Así aparece expresada esta idea en el texto de Krause que traduce Tejada:

«El Universo aparece a la consideración del hombre *como un vasto Reino del cual Dios es el monarca y todos los seres sus súbditos*. Y en verdad que de Dios proceden todas las leyes que gobiernan el Universo y en ellas no hay ni desacuerdo ni perturbaciones; todo vive en una inefable armonía concebida y ejecutada desde el origen de las cosas. *Dios es el equilibrador del Universo, su director divino e inefable. El fundamento de todo derecho*, así de los que corresponden a cada ser como a cada comunidad de seres, procede de Dios, porque él ha dado a cada uno de éstos su propia naturaleza y porque fundada sobre ella conserva la armonía del Universo. Cada ser, pues, funda su derecho en Dios (independientemente de la unión de los demás seres) *y la justicia que se debe a cada ser es una parte de la justicia divina*» ¹².

El origen divino del Derecho es acentuado cuando se pasa a dilucidar las razones que impulsan al hombre a vivir de acuerdo con ese Derecho, ya que lo hace como criatura de Dios, bajo un

¹¹ Semejante caracterización ideológica se hace evidente en sus discursos y estudios. Remito al lector, por ejemplo, a *DSC*, Congreso, 6 y 7 de junio de 1840, pp. 2274-2277 y 2297-2302; 11 de noviembre de 1844, pp. 378-386; «Discurso sobre la herencia en el establecimiento del Senado», en *Discurso del Señor D. Santiago Tejada sobre la reforma de la Constitución*, Madrid, 1844, pp. 1-46, y «Pensamiento político-religioso de Ernesto J. Renan», en *Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, t. V, 1884, pp. 187-196 (informe leído en la sesión del 14 de octubre de 1873).

¹² Cuadernillo 1, p. 3, del manuscrito *Idea filosófica del Derecho*. Las cursivas son mías en ésta y las siguientes citas.

fundamento espiritual y religioso antes que jurídico. Según el Krause de Tejada:

«Por eso Dios ha grabado en el corazón del hombre el innato [,] el inextinguible sentimiento del derecho y de la justicia, derivado de la idea de Dios, que se presenta como el origen del derecho, como símbolo de toda justicia. *La idea de Dios, la idea del derecho son correlativas en el corazón y en la inteligencia del hombre...*

En la idea del derecho se ve unido al Universo, y al hombre con Dios. *Respetando el derecho, que es el primer precepto de Dios los hombres aparecen como otros tantos servidores de la divinidad, y ejecutando la justicia son como otros tantos operarios en la administración de la justicia divina*

(...) El sentimiento de derecho es, pues, inextinguible; eleva al hombre sobre su propia naturaleza; con una fuerza divina le fortalece contra el embate de las pasiones, y le purifica en sus acciones, y le asemeja a la misma divinidad»¹³.

Una visión unitaria del sentimiento religioso, la virtud moral y la justicia legal que se acercan más a una visión teocrática del Estado, la sociedad y el hombre de lo que una lectura secularizada de Krause pudiera dar a entender. Si las esferas de la vida del hombre, Moral, Derecho, Ciencia, etc., gozan de una autonomía propia, a la vez forman parte de un todo orgánico donde la unidad en y bajo Dios dota al conjunto de un tono espiritual y religioso evidentes. Por ello mismo, debieron de resultar muy simpáticas a un conservador como Tejada, contrario a la revolución o al individualismo y partidario del orden, del papel de la religión en los asuntos humanos... El Derecho así concebido se ofrece como una herramienta extremadamente útil para garantizar el orden y conservar una sociedad bajo las leyes de Dios (obteniendo así un fundamento seguro, algo que, por ejemplo, no podía ofrecer el eclecticismo, donde faltaba un criterio fijo de elección, de verdad).

Al margen de cualquier otra consideración ulterior, ya este texto demuestra el potencial inspirador de Krause en materia de derecho

¹³ Cuadernillo 1, pp. 3-4. Para P. LANDAU, al definir el derecho como «una esencialidad fundamental en Dios» y reconocer que «el derecho solo puede ser explicado desde su eterno fundamento en Dios», Krause se encuentra con Santo Tomás, Spinoza o Leibniz y se aleja de la tradición Kantiana («La filosofía del derecho de Karl Christian Friedrich Krause», en VVAA, *Reivindicación de Krause*, Madrid, 1983, pp. 75-76). Para un estudio exhaustivo de este punto, vid. F. QUEROL FERNÁNDEZ, *La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause: con un apéndice de su proyecto europeísta*, UPCO, Madrid, 2000.

para una filosofía política conservadora dentro del orbe liberal, así como una selección por parte de Tejada de fragmentos de la obra krausiana muchísimo más prácticos y con un mensaje más claro que los que posteriormente realizará Sanz del Río¹⁴. No obstante, habría que señalar que esa peculiar visión krausiana del Derecho no dejó de suscitar un especial interés en la España del siglo XIX, a juzgar por lo que Clarín escribe a Menéndez Pelayo a la altura de 1888:

«Del Krause que yo me atrevo a responder es del Krause filósofo del Derecho (...) y en cuanto a mí creo firmemente que si hay, como no dudo, Dios y orden divino, etc., etc., el Derecho es lo que dice Krause. Si no hay Dios, será lo que Dios quiera, pero poco importa»¹⁵.

Un segundo grado de análisis nos exige ir más allá de la constatación del conocimiento de la obra de Krause o de mostrar la relativamente fácil apropiación de algunas de sus ideas por parte de un moderado de la España liberal, para ver en qué modo emplea en el terreno concreto de la política algunas de esas teorías. Un paso que podría no haberse dado y que de hacerlo no es sencillo delimitar o mostrar. Sin embargo, creo que hay cuando menos un ejemplo muy concreto donde se puede percibir claramente uno de los puntos que Tejada consideró valiosos de la filosofía de Krause a la hora de aplicarlos a los debates políticos de la España del momento.

La fecha temprana en que podemos constatar este hecho nos habla por sí misma, además, de la asimilación que Tejada había llevado a cabo ya de algunas ideas krausianas: era ya un krausista

¹⁴ Un ejemplo evidente está en el texto publicado póstumamente bajo el título «El derecho y el Estado según Krause» (*BILE*, VI, 1882, pp. 197-198; 9-11 y 269-270). Aunque la idea es la misma, «el derecho mismo es una esencia fundamental de Dios», la exposición de Sanz del Río, a pesar de tratarse de notas inéditas, resulta ininteligible. Más clara resulta la idea del derecho que Sanz del Río tenía a la altura de 1841, tal y como la plantea en su proyecto para instaurar una Cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid. Por entonces ya conocía el pensamiento jurídico krausista, pero más bien a través de la versión de Ahrens, donde las alusiones a Dios o al carácter divino de la justicia aparecen más diluidas que en Krause. Con todo, lo que parece evidente es que en estos compases iniciales del krausismo en España la Filosofía del Derecho fue el campo más atractivo de la doctrina krausiana (R. V. ORDEN JIMÉNEZ, «La Filosofía del Derecho en el joven Sanz del Río», *Pensamiento*, núm. 56, 2000, pp. 237-264).

¹⁵ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Epistolario*, t. IX, carta 163, Fundación Universitaria Española, Madrid, p. 137.

que había interiorizado y asumido algunos principios claves de la Filosofía de la Historia krausiana, la cual utiliza sin citar el origen de tales teorías.

Se trata de un «Discurso sobre la propiedad de los bienes de la Iglesia» que Tejada tenía previsto pronunciar en el Congreso de los Diputados durante los debates sobre el Proyecto de Culto y Clero, de cuya Comisión fue además presidente, y que le granjeó una fama entre las filas del moderantismo más comprometido con la causa de la Iglesia católica, hasta el punto de que muchos años después Menéndez Pelayo remitirá a Castelar, en pleno debate parlamentario, a los elocuentes discursos de los señores Tejada y Viluma sobre la legitimidad de la propiedad de la Iglesia y la condena de la desamortización¹⁶. Junto a la edición que del discurso pronunciado en junio de 1840 se hizo ese mismo año, Tejada incluyó el texto de una intervención previa para la que tenía pedido un turno de palabra que finalmente no le llegó. Es en un pasaje de este texto donde la creencia de Tejada en una Filosofía de la Historia de corte netamente krausista se hace patente; pero también donde el autor instrumentaliza esa concepción para defender la propiedad de la Iglesia como algo inviolable y, por lo tanto, deslegitimando el proceso desamortizador. Con Krause sostiene que la Iglesia y el Estado son las dos únicas asociaciones del hombre para cumplir sus fines de la vida que históricamente se han constituido plenamente y que en etapas de la humanidad previas a su madurez han tutelado incluso los demás fines de la vida del hombre. Pero incluso cuando las demás asociaciones se vayan constituyendo lo incuestionable es que ni la Iglesia ni el Estado desaparecerán, por ser esenciales a la propia humanidad y, por tanto, no se pueden vulnerar sus derechos¹⁷. Creo

¹⁶ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Varia*, t. III, p. 307. El discurso de Menéndez Pelayo tuvo lugar en la legislatura 1884-1885.

¹⁷ Una utilización de la filosofía krausiana que tampoco resulta demasiado descabellada si tenemos en cuenta, por ejemplo, la interpretación que realizó A. Chauffard del pensamiento de un difusor clave del krausismo alemán por Europa, Ahrens. Escribe el autor francés que el sistema de Ahrens dota de una suprema legitimidad a la Iglesia, simplemente por la superioridad del fin que persigue, el religioso, que es el de mayor importancia dentro de los fines racionales de la vida del hombre que distingue Krause. Hasta tal punto es así que todos los otros órdenes temporales de la vida le están subordinados y que incluso el Estado que representa la función ética y jurídica resulta inferior al orden moral y religioso que representa la Iglesia dentro del organicismo krausista. Para CHAUFFARD, de hecho, es ese marcado fondo religioso y cristiano de la filosofía krausista, lo que explica el éxito adquirido por el sistema de Ahrens (*vid. Essai Critique sur les Doctrines Religieuses*

que, para cualquier persona mínimamente familiarizada con el krausismo español, no hay mejor profesión de fe krausista que las palabras de Tejada:

«(...) *la humanidad* no ha constituido aún más que dos grandes *asociaciones*, sin haber llegado aún a establecer las otras, que en la *edad adulta de los pueblos*, se formarán necesariamente, para *realizar con perfección los grandes fines del hombre y de la sociedad*.

Estas dos grandes y permanentes asociaciones son el Estado y la Iglesia. Cada una de ellas tiene diferente, y muy separado, objeto; cada una satisface una gran necesidad común a todos los hombres. El Estado es el símbolo de la justicia o lo que es lo mismo, del derecho, aplicado en todas las regiones de la sociedad. *La Iglesia es el símbolo de la religión, sentimiento divino e innato en el hombre. ¿Y por qué estas dos grandes asociaciones han sido las primeras, y son hasta hoy las únicas constituidas en el seno de la sociedad en general? Han sido las primeras porque la religión y la justicia han sido, y son en todas las edades, las dos necesidades primeras del hombre, permanentes, sin interrupción, inevitables: sin la justicia, sin la religión, es casi inconcebible la vida material y moral del hombre. Son hasta hoy las únicas porque la humanidad, aún en la parte más civilizada de Europa, está como en los primeros días de su adolescencia, y tiene delante de sí un largo porvenir de perfección material, moral e intelectual: porque es una verdad ya demostrada por la filosofía, que el cuerpo moral de la humanidad ha seguido hasta hoy, y seguirá en su desarrollo los pasos lentos, pero constantemente progresivos que sigue el hombre en todas las partes que le constituyen; cada edad trae nuevas necesidades, nuevos órganos, nuevas facultades hasta que llegando al periodo de completo desarrollo y madurez, resulta la armonía entre todos los elementos de la vida*¹⁸.

Ni Sanz del Río mismo hubiera expresado de forma tan ortodoxamente krausista sus ideas. Unas ideas que, por otro lado, no conocía de forma ni remotamente parecida a la altura de 1840. Es sobre este particular donde la importancia de Tejada en la recepción y difusión inicial de la filosofía krausista en España va a escalar otro peldaño más. Y es que su relación personal con Sanz del Río, en buena medida establecida en torno a esta simpatía por la obra

de Henri Ahrens *Envisagées Principalement dans leur Rapport avec le Dogme Chrétien*, Ernest Thorin Editeur, París, 1879, pp. 102 y 107).

¹⁸ *Voto particular y Discurso pronunciado por el Señor Tejada en la Sesión del Congreso de los Diputados el 7 de junio actual [1840], en defensa del voto particular que precede*, Madrid, s. a. (1840).

de Krause, va a llegar a convertirse en una íntima y asiduamente cultivada amistad.

El krausismo en la encrucijada: Sanz del Río y... sus «amigos políticos»

Una relación que al menos de forma más o menos superficial debió de empezar bastante pronto, ya que en 1843 disponemos de un dato que no solo habla de ese conocimiento mutuo, sino además de la participación directa de Tejada en animar a Sanz del Río a estudiar la filosofía krausiana. El testimonio de Tejada deja claro sus profundas convicciones krausistas, así como su conocimiento personal de los más destacados discípulos de Krause, como Ahrens¹⁹. Es justamente cuando Sanz del Río se encuentra en Bruselas visitando a este último cuando Tejada le escribe:

«Veo con gusto sus relaciones con Mr. Ahrens; es joven completo y cuyo trato inspira cariño y verdadero interés; su modestia, su dulzura, su sinceridad, su saber, todo es digno de admirar en él. *Siga V. en sus relaciones con él, que pocos encontrará mejores ni más útiles.* Adjunta va ésa para él, sírvase entregársela recordándole mi cariñosa memoria».

Y más adelante en la misma carta prosigue:

«Por la incompleta idea que yo tengo de la filosofía alemana, desde luego *le aconsejo a V. que se dedique exclusivamente a estudiar el sistema y la filosofía de Krause* y que después de haberse instruido en su doctrina, recorra V. sin profundizar mucho los demás sistemas que forman un cuerpo de conocimientos completos.

En ninguna doctrina filosófica he encontrado más verdad, más profundidad, más conexión, que en las obras de Krause...»²⁰.

¹⁹ En las *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869)* publicadas por E. M. UREÑA (Madrid, UPCO, 1993) queda patente esa relación que con toda probabilidad tendría su origen en el viaje de Tejada a Alemania en los años treinta. Tanto Leonhardi como Röder mencionan a Tejada en sus cartas a Sanz (le envían recuerdos, algún escrito, le piden noticias, etc.). La familiaridad entre Tejada y los krausistas alemanes no parece haberse perdido en ningún momento (en 1856 todavía Röder le esperaba a pasar el verano en Heidelberg acompañado de su mujer, p. 109).

²⁰ Tomada de F. MARTÍN BUEZAS, *El krausismo español desde dentro. Sanz del Río. Autobiografía de intimidad*, Tecnos, Madrid, 1978, pp. 40-41 (el autor reproduce numerosos materiales manuscritos de los Diarios de Sanz, que resultan especial-

A su vez, Tejada era perfectamente consciente de que semejante filosofía era susceptible, en manos de alguien menos conservador que él mismo, de dar lugar a interpretaciones no solo diversas, sino divergentes de las que él le estaba dando en esos momentos. De ahí que advierta en esa misma carta a Sanz del Río:

«Pero al mismo tiempo le digo a Ud. que para transportarla a este país, se necesita mucho tino, mucha prudencia, mucha moderación para que no sea aquí una doctrina perniciosa, y aún peligrosa para la política, para la ciencia y aún para la moral»²¹.

Que Tejada pensaba en clave principalmente política es claro y que él había hecho una apropiación parcial de Krause, del Krause de la edad adolescente de la humanidad, no de la edad madura de independencia de las esferas de la vida ajenas a la Iglesia y al Estado que Tejada quería refrenar, congelar y sólo como futuro reconocía (ése es el potencial que encerraba el *Ideal* de Krause y lo que ya pone de manifiesto el *Discurso* de Sanz de 1857). Los krausistas posteriores verán en el siglo XIX la hora ya de emancipar las demás disciplinas, antes que conservar las dos principales.

Pero más importante aún es la constatación del papel medular de Tejada en esta primera y crucial etapa del krausismo español que surge precisamente del viaje de Sanz a Alemania. Un aspecto que fue claramente percibido por Fernando Martín Buezas en los años setenta, aunque sin solución de continuidad en la historiografía posterior. Ya entonces señaló este autor:

«Desde su salida de España [Sanz del Río] mantiene correspondencia epistolar con Santiago de Tejada, *consejero, animador y enlace para las relaciones con los más significados discípulos de Krause*. Tejada y su influencia sobre Sanz del Río es un punto clave en la cuestión debatida sobre la elección del krausismo»²².

mente interesantes para esta primera etapa, cuando viaja a Alemania). A juzgar por lo que luego hizo Sanz durante su estancia en Alemania parece que siguió al pie de la letra —incluso demasiado— el consejo de Tejada.

²¹ Ese temor por parte de Tejada no desapareció tras el regreso de Sanz del Río a España. Así, cuando se hallaba en Illescas profundizando en la filosofía de Krause, Tejada le advierte: «mucho cuidado con materias tan metafísicas y difíciles» [carta sin fecha, A(rchivo) de la R(eal) A(cademia) de la H(istoria), Fondo Sanz del Río, caja 109, carpeta 1646, carta 24, en adelante citado como ARAH]. Este testimonio refuerza además la idea de que Tejada seguía prefiriendo la parte del Derecho de la filosofía de Krause, que, como ya le había señalado en cartas anteriores, era la más útil para nuestro país.

²² *Op. cit.*, p. 40.

A esta altura creo que sobre este punto no hay lugar para la duda, pero de lo que se trata es de profundizar más en esa relación, así como de constatar mediante nueva documentación otros aspectos de la misma. Sin duda, uno que no podemos perder de vista es el relacionado con el apoyo que desde su cercanía al poder político Tejada va a prestar a Sanz del Río y que éste va a buscar conscientemente en algunos momentos clave.

Esta dimensión de sus relaciones se pone de manifiesto ya durante la propia estancia en Alemania, cuando Sanz del Río alberga el deseo de prolongar su estancia más allá de lo que inicialmente le había concedido el Ministerio. Entonces, a la altura de 1844, le escribe desde Heidelberg a Revilla y le comenta la posibilidad de que fuera Tejada quien, por su proximidad al gobierno, pudiera ayudarle en esa empresa ²³.

Pero es aún más que en su viaje a Alemania a su regreso cuando Tejada va a seguir estrechando su amistad con Sanz del Río, a intentar encauzar su interpretación de Krause hacia una línea ortodoxa y sobre todo a prestarle el apoyo político suficiente para lograr sus pretensiones en el mundo académico. De entre las numerosas manos invisibles que auparon a Sanz del Río a su cátedra y que Rafael Orden ha sacado a la luz recientemente, la de Tejada no debió de ser una de las menores ²⁴. Desde luego su trato personal siguió siendo frecuente una vez que Sanz del Río se instaló en España. Incluso decisiones de cierta trascendencia, como su retiro a Illescas, fueron consultadas o al menos informadas a Tejada, a quien visitaba cada vez que se acercaba hasta Madrid ²⁵.

La clave a partir de ahí reside en averiguar en qué momento se enturbiaron las relaciones entre Tejada y Sanz, algo que no se produce de forma independiente a la evolución del primer krau-

²³ Vid. R. V. ORDEN, *Sanz del Río en la Universidad Central. Los años de formación, 1837-1850*, Madrid, 2001, p. 62.

²⁴ R. V. ORDEN señala la posibilidad (perfectamente avalada por la información que aporta sobre todo el proceso) de que Tejada hubiera sido uno de quienes le ayudasen a lograr su cátedra en 1854 (*op. cit.*, p. 119).

²⁵ La idea de retirarse a Illescas además parece ser que, entre su círculo de amigos, solamente contó con el beneplácito de Tejada (Carta de Sanz del Río a Röder, 29 de junio de 1846, en Ureña, 1993, p. 42). Más tarde, Tejada le reprenderá amistosamente para que no se entregué al estudio con tanto exceso (ARAH, caja 109, carpeta 1646, carta 24). Sus encuentros en Madrid quedaron anotados en los Diarios de Sanz del Río (vid. P. DE AZCÁRATE, *Sanz del Río (1814-1869). Documentos, Diarios y Epistolarios*, Tecnos, Madrid, 1969, por ejemplo, pp. 176, 184, 190...).

sismo español hacia otros derroteros ideológicos más cercanos a la vertiente más progresista del liberalismo. Lo que sí se puede afirmar con certeza es que 1854, o lo que es lo mismo, el acceso al poder de los progresistas, no marca ese momento de ruptura. Sí es entonces cuando Sanz obtiene una cátedra en la Universidad de Madrid; este hecho tendrá lugar al iniciarse el año y bajo un gobierno moderado. No existe ningún testimonio de que la estrecha relación entre Sanz del Río y elementos del moderantismo se debilitaran lo más mínimo en este periodo.

Al contrario. De un lado, la amistad de Sanz con un círculo en el que hay presencia de destacados moderados, como Arrazola (que llegó a ser ministro) o Tejada, sigue con normalidad²⁶. De otro, Sanz va a contar con el respaldo directo de estos señalados moderados para sacar adelante su más importante empresa científica del periodo: la traducción (anotada y completada) del *Compendio de Historia Universal de Weber*. Los dos primeros tomos de esta obra aparecieron en 1853 y el cuarto y último en 1856. El apoyo directo por parte de destacados prohombres del moderantismo a esta obra queda claro cuando leemos al final del primer tomo que la publicación ha sido realizada «bajo la protección» de, entre otros señores, Don Santiago de Tejada²⁷. Y a esa altura parece que el

²⁶ No hay que ser especialmente maniqueos tampoco ni caer en la tentación de equiparar de forma rigurosa las divisiones políticas con las relaciones en el mundo de la cultura, donde moderados y progresistas colaboraban en diversos proyectos e instituciones. Tómese como ejemplo la creación de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en estos momentos y en cuya nómina de fundadores encontramos revueltos todos los colores del liberalismo, incluso con quienes se sitúan ya en contra del credo liberal.

²⁷ En esa nómina se incluyen también Arrazola y algunos de sus primeros amigos vinculados a la introducción del krausismo en España, como Navarro Zamorano y Zafrá, o algunos de quienes se adscribirán a sus ideas más tarde, como Manuel Ruíz de Quevedo o Chao. En el segundo de los volúmenes (en el tercero no se consigna ya el mecenazgo de la publicación) se añaden como protectores de la obra, N. N., José Salamanca y el conde de San Luis, uno de los más influyentes moderados que llegará a presidir el gobierno en el periodo de reacción conservadora posterior al Bienio progresista (54-56). Cfr. *Compendio de la Historia Universal escrito en alemán por el Dr. Gr. Weber catedrático de Historia en la Universidad de Heidelberg, traducido de la quinta edición en correspondencia con el autor, y aumentado con varias consideraciones generales y notas, por D. Julián Sanz del Río*, t. I, Imprenta de Díaz y Compañía, Madrid, página sin numeración junto al índice de materias, al final del tomo —folio 450—, y t. II, *Historia de la Edad Media*, p. 432. En este volumen se indica en la portada: «Obra señalada de texto para los estudios

especial mecenazgo por parte de Tejada es algo ya más que claro para todo el mundo, hasta el punto de que años más tarde Gumer-sindo Laverde afirmara que Sanz del Río solamente consiguió publicar la obra merced al «apoyo de Tejada y otros personajes conservadores»²⁸. Por lo tanto, es con esos apoyos, que no provienen del liberalismo progresista ni en único ni en primer término, como el krausismo va tomando carta de naturaleza en el panorama cultural y académico español del siglo XIX: desde unas obras que financian los moderados y desde una cátedra (tan habitualmente identificada con el inicio del bienio en 1854) que se la dan (porque se la dan más que la gana) los moderados, que aún no veían ni en el krausismo ni en Sanz del Río un enemigo a combatir.

Un breve examen de los contenidos, tanto de las anotaciones como, sobre todo, de las introducciones que Sanz del Río incorpora a cada tomo de la obra nos permite comprobar cómo este primer krausismo, ya no en la versión de Tejada, sino en la del propio Sanz es todavía una doctrina más bien neutral desde un punto de vista ideológico, sin que desde luego pueda parecer peligrosa a los ojos del liberalismo moderado en el poder (que, también hay que recordarlo, no es aún el moderantismo intransigente de los últimos cincuenta y la década de los sesenta). De hecho, en la «Advertencia preliminar» al segundo tomo señala abiertamente Sanz que «para los complementos históricos» a esta obra se ha guiado (ya que él no es historiador) en la Historia General de España de un autor tan poco sospechoso en los círculos conservadores como Modesto Lafuente. Y desde un punto de vista filosófico considera que el desenvolvimiento de la Historia, además de ajustarse a las leyes de unidad, oposición (variedad) y composición (armonía) de pura inspiración krausiana, responde a un plan divino e incluso se refiere a cómo «Aquí se agarra el historiador religioso (...) para descifrar el sentido de Dios en ella»²⁹.

En el primer tomo encontramos una similar mezcla de filosofía puramente krausiana con un tono marcadamente religioso de su análisis histórico. Así, escribe Sanz que la Historia Universal, «com-

de Ampliación de la facultad de Filosofía» (lo que ratifica la existencia de un claro apoyo a Sanz y sus trabajos en este periodo de dominio moderado).

²⁸ Cit. en VÁZQUEZ ROMERO, *Tradicionales y conservadores en la difusión de la filosofía krausista en España*, UPCO, Madrid, 1997, p. 529. R. ORDEN indica, además, que el propio Sanz reconoce esa circunstancia en su carta privada y su instancia al Ministerio (*op. cit.*, p. 96).

²⁹ *Compendio...*, t. II, pp. I y II.

puesta de la de la Humanidad y la Naturaleza», ha de llevarnos «al conocimiento de Dios como el Fundador y Gobernador del Mundo todo y del nuestro en la Tierra». Es decir, que el profundo carácter religioso de la Filosofía de la Historia krausista todavía aparece formulado en un lenguaje lo suficientemente ambiguo como para ser del gusto del catolicismo español de la época, de hombres como Tejada. Y eso por más que en algunos pasajes se pueda intuir al mismo tiempo una concepción de la religión propia del krausismo posterior y que tanto rechazo va a despertar en España. Por ejemplo, cuando al examinar la Historia del Mundo antiguo afirma que «su Dios no era más que la imagen débil de la fantasía, no todavía el Dios del corazón ni de *la fe racional del espíritu*»³⁰. Y en el último tomo, aparecido ya en el Bienio, al tratarse ya los pasajes más recientes de nuestra Historia, también se pueden hallar de vez en cuando juicios un tanto heterodoxos, como que la Inquisición lleva a cabo la obra de esclavizar el pensamiento, aunque en la visión global sigue dominando la idea de que la historia está guiada por la providencia de Dios (aunque sepamos que los krausistas la entienden de forma diferente al catolicismo, tal y como se formula en estos pasajes no existe diferencia alguna a los ojos del lector) en la que se «armonizan la fe y la ciencia»³¹.

Si hasta aquí domina ese tono absolutamente «ortodoxo», que es completamente válido al menos para los años de la década moderada, parece vislumbrarse ya con claridad una inflexión en el cuarto tomo, escrito bajo coyuntura progresista. En él Sanz describe la evolución de la historia como una marcha progresiva, ya en términos más políticos que filosófico-espirituales, desde la monarquía y la aristocracia hacia la democracia o, como él entiende ese proceso, desde el derecho de unos pocos al derecho de todos. Marca además por lo que a la evolución científica de los pueblos se refiere una diferencia entre el norte protestante, donde el libre pensamiento ha conducido a un rápido desarrollo, y un mediodía católico en el que ha sucedido todo lo contrario, debido a la tutela clerical y nobiliaria (p. XIV). En ese sentido considera positivas las revoluciones americana y francesa por cuanto supusieron «la libertad política», cuya expansión rastrea Sanz en España desde Cádiz. Su juicio sobre la guerra de independencia, que tilda de popular, es altamente positivo porque señaló «el renacimiento de los pueblos a la conciencia política y al sentimiento de su poder y su derecho» (p. XXV).

³⁰ *Ibid.*, p. 18 (cursivas mías). La cita precedente en p. 10.

³¹ *Ibid.*, t. III, p. XLII. El juicio sobre la Inquisición en p. IX.

Es más, ve la historia moderna como un ascenso del «cuarto estado», fruto de la tendencia universal a «la nivelación de la sociedad». Rechaza, eso sí, las vías violentas que deben sustituirse por la propaganda democrática y la acción de la opinión pública, evitando así los extremos a que conducen socialismo y comunismo (pp. XXXV-XXXVI). De que la historia se encamine hacia esa nueva etapa democrática por un camino de progreso o por un precipicio (revolución), Sanz responsabiliza exclusivamente a «Los jefes y clases directoras». Finalmente, y aunque acomete de forma bastante aséptica la narración de los sucesos relativos a los últimos años de historia española, se puede espigar un párrafo en el que emite su opinión sobre el periodo liberal que él mismo ha vivido. Escribe Sanz del Río:

«(...) desde 1833 hasta 1843 se precipitó nuestra vida política del absolutismo ilustrado a la anarquía y el régimen militar. Desde 1843 a 1853 se precipitó, por pasos semejantes, aunque retrógrados, desde el régimen militar hasta el absolutismo palaciego. Ante ambos extremos ha retrocedido el instinto del país, y en la agitación de la lucha misma han nacido muchos intereses neutros y mediadores que alejan a España lentamente de descaminos semejantes»³².

A pesar de este primer asomo de una posible desviación del krausismo de Sanz hacia un horizonte liberal democrático (tampoco expone ideas tan críticas ni exaltadas), no parece que ese hecho supusiese un enfrentamiento con los sectores moderados del liberalismo, ya que es en 1857 cuando pronuncia su celebre discurso en la Central, cosa que solía hacer alguien cercano al poder desde un punto de vista ideológico.

Si bien desde la perspectiva doctrinal el discurso de 1857 va a sentar la primera piedra para una nueva interpretación del krausismo en España, desde la estrictamente política no va a invertir la situación precedente. No, al menos, por lo que a la actitud que desde el liberalismo español se adopte hacia la filosofía krausista. Quienes van a reaccionar en este primer momento van a ser sectores que para entonces ya han roto con el propio credo liberal, como son los neo-católicos situados en el extremo de la reacción. Y va a ser debido, principalmente, en defensa de unos intereses de la Iglesia católica que ven gravemente amenazados por la idea krausista de que la ciencia es libre y que debe constituir una esfera autó-

³² *Ibid.*, t. IV, p. 512 (cursivas mías).

noma de la vida del hombre, al margen de la tutela que Iglesia y Estado le han podido prestar históricamente. Es decir, que se trata de una reacción contextualizada en el proceso global de secularización emprendida desde el liberalismo en el siglo XIX y de una Iglesia que no cesará en su esfuerzo por conservar espacios de influencia, de entre los cuales el representado por la enseñanza ocupa un lugar obviamente central.

Peró en el momento mismo de los sucesos los liberales moderados más representativos no solo no dieron signos de especial preocupación por la ideas vertidas por Sanz en su discurso, sino que manifestaron explícitamente su apoyo al profesor krausista. Así se desprende de los parabienes que Sanz del Río recibe tras su discurso y entre los que encontramos los de Narváez, Nocedal, Arrazola, Posada Herrera, Armero, Moyano, Gil de Zárate o Catalina (los tres últimos, ministros de Fomento de diferentes gobiernos moderados entre 1857 y 1868) ³³.

Lo que quizá sí es preciso señalar son las consecuencias de esa primera confrontación entre neos y filosofía krausista. La más evidente es la actitud de un grupo de autores de talante reaccionario que van a gozar de un gran predicamento en el terreno de la cultura y la educación en las décadas siguientes y que desde ahora se van a convertir en irreconciliables enemigos del krausismo español. Se trata de personas tan destacadas como Ortí y Lara, Navarro Villoslada, Aparisi y Guijarro, Gabino Tejado, etc. Pero también su mayor enconamiento estaría por llegar (hay que esperar a los años sesenta). Sobre todo hay que tener en cuenta la capacidad que en la coyuntura política posterior van a tener estos hombres para ejercer una gran presión ideológica sobre la corona y sobre el liberalismo moderado, hasta el punto de reactivar su progresiva derivación hacia una derecha intolerante. En otras palabras, que van a ser capaces de trasladar hasta los gobiernos moderados su obsesiva persecución al krausismo (siendo las cuestiones universitarias una de las más palpables manifestaciones de esa realidad).

Junto a ello (y no sin relación alguna), se puede apreciar cómo paralelamente —y a partir de esa irrupción oficial del krausismo en la universidad española— Sanz del Río va a ir estableciendo amistad y contacto cotidiano con una serie de jóvenes que ideológicamente se van a situar más allá incluso del liberalismo progresista (de hecho acabarán militando en las filas de la democracia o del

³³ Cfr. P. DE AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 239.

republicanismo, en general). Ahora en sus Diarios las visitas, los paseos, las cartas y los proyectos de Sanz tienen como protagonistas cada vez en mayor medida a Fernando de Paula Canalejas, Castelar, Fernández González, Ruiz de Quevedo, Morayta o Salmerón.

Creo que ésa es la coyuntura histórica en la que fermenta el momento de ruptura definitiva, de orientación de la filosofía krausista por otros derroteros ideológicos, tanto desde el punto de vista de las ideas como de las personas. En ese sentido podemos aceptar con Vicente Cacho que 1860 supone una especie de «hora cero» del krausismo español, pero solamente en la medida en que significa un cambio de rumbo, una inflexión determinante; sin que eso nos pueda hacer olvidar las casi dos décadas de formación del krausismo y su naturaleza precedente. Si desde el punto de vista doctrinal es lógicamente la publicación de *Ideal de la Humanidad* de Krause por parte de Sanz del Río, desde un punto de vista histórico-político la partida de bautismo de este nuevo rumbo del krausismo hay que buscarla en la aparición de la revista *La Razón* que bajo la tutela intelectual de Canalejas y con la participación de Castelar y otros jóvenes del momento van a ser el primer intento fundamentado de llevar a la práctica la filosofía krausista.

Pero antes de pasar al análisis de la naturaleza de ese nuevo krausismo, del que nos es más familiar, por otro lado, se hace necesario ver qué sucedió con esa otra vía, finalmente frustrada, del krausismo español. No parece muy casual que la última visita de Sanz a Tejada de que tenemos noticia, así como las últimas y muy familiares cartas que se cruzan ambos, daten de los últimos años cincuenta. Que en los sesenta esta larga relación se debió de deteriorar considerablemente parece claro y hasta habitual en el contexto apuntado: un Tejada situado en la derecha misma de un moderantismo ya ultraconservador en los años sesenta resultaba incompatible con una filosofía en la que la juventud protagonista había encontrado una bandera para su causa política revolucionaria. Entre el vacío documental existente para estos periodos claves encontramos unas cartas entre Sanz y Tejada, cruzadas probablemente en el momento más dramático de la relación entre krausismo y moderados, cuando ya el krausismo había dado los frutos ideológicos que Tejada tanto había temido y se había esforzado por encauzar. Me refiero al de sobra conocido episodio de la cuestión universitaria de 1867, que acabó con el expediente a Sanz del Río y su expulsión de la cátedra. A través de una de esas cartas podemos reconstruir

en lo fundamental lo acaecido en los años previos en sus relaciones personales:

«Estuve a ver a Usted en la calle del Norte y fui a la calle Ancha 6 y no me dieron razón de Usted. Iba a decir a Usted que después de todo lo ocurrido, en toda ocasión, subsisten por mi parte las antiguas relaciones que siempre he tenido con Usted»³⁴.

A lo que Sanz respondió en el mismo tono entre afectivo y distante: «Espero no perder la relación a pesar de ver diferentes las cosas en otras esferas (...) Dios ve todo».

Un nuevo horizonte para el krausismo español: Canalejas y *La Razón* (1860)

La nueva generación de jóvenes que va a irrumpir en la historia del krausismo español va a dar a esta corriente un giro definitivo y radical. La etapa inicial caracterizada por el coqueteo intelectual entre Sanz del Río y el liberalismo moderado (basado en la posibilidad que se ofrecía al moderantismo de una fundamentación filosófica renovada a su ideario, de una parte, y en el apoyo material y humano que Sanz del Río encontró en la figura de Tejada y, a través de él, en ciertas instancias oficiales de los años cuarenta para granjearse una carrera profesional) parecía definitivamente avocado al fracaso tras los acontecimientos de 1857 y la puesta en cuarentena de la filosofía krausista por parte de los neocatólicos, que pronto se va a convertir en persecución directa y obsesiva. Si, por otro lado, la definitiva irrupción de Sanz del Río en el mundo académico español había supuesto una breve etapa de transición donde el krausismo se presenta desde un punto de vista ideológico como una doctrina más o menos neutra volcada sobre todo en su desarrollo puramente filosófico, ahora los jóvenes discípulos madrileños de Sanz abren una nueva etapa donde van a sustentar en las teorías krausistas una filosofía política de declarado carácter progresista. Al margen de que otros autores como Giner o sobre todo Azcárate profundicen el sentido último de la teoría política del krausismo y la desarrollen tanto en el terreno especulativo como práctico desde los años setenta (vertiente que nos es mejor conocida, por otro lado), es sin duda en la propaganda desarrollada desde el periódico *La Razón* en 1860 y en la actividad publicística de Fernando de Paula Canalejas, donde

³⁴ Tejada a Sanz del Río, 2 de febrero de 1868 (ARAH, caja 56, carpeta 1556).

las ideas krausistas van a encontrar una nueva y definitiva orientación en España³⁵. Tomaré como referencia básica ese momento no solo por situarse cronológicamente antes de otras iniciativas en la misma línea, sino también por el carácter paradigmático que el texto fundacional de *La Razón* tiene para lo que va a ser el giro del krausismo y su futura línea ideológica, especialmente en el plano sociopolítico y en el contexto de la España liberal³⁶.

Como punto de partida hay que tener en cuenta el contexto histórico-ideológico en el que este cambio va a llevarse a cabo. Se puede decir que en la filosofía de Krause tal y como Sanz del Río estaba difundiendo en la España de mediados del siglo XIX y fundamentalmente en la traducción de algunos de sus textos bajo el título de *Ideal de la Humanidad* estos jóvenes encontraron la fuente idónea para desarrollar una teoría que se alejara al mismo tiempo de las viejas banderas liberales, tanto de la moderada de inspiración doctrinaria como de la progresista, y de los extremos radicales que a sus ojos representaban el tradicionalismo y el socialismo (bajo sus diferentes vertientes, utópica, comunista o cualquier otro apellido con el que por entonces se le nominara).

Esa nueva posición que quieren ocupar dentro del espectro ideológico que ofrecía el escenario de la filosofía política del momento es lo que voy a caracterizar como «liberalismo armónico» y que aparece ya manifiesto desde la introducción a la revista *La Razón* que en 1860 escribió Francisco de Paula Canalejas (sin duda el gran artífice de esta primera elaboración ideológica a partir de la filosofía

³⁵ En el temprano análisis que L. VIDART SCHUCH realiza del krausismo en España (*La filosofía española, indicaciones bibliográficas*, Imprenta Europea, Madrid, 1866, pp. 174-184) destaca como miembros más representativos de este movimiento a Sanz del Río, Eduardo Rute, Nicolás Salmerón, Facundo de los Ríos y a Paula Canalejas, de quien destaca los numerosos artículos que ya para esa fecha ha publicado en periódicos y revistas, así como sus exitosos discursos en el Ateneo de Madrid.

³⁶ *La Razón* dejó de publicarse en 1861 por desavenencias entre miembros del grupo fundador que llevaron a Canalejas a fundar otra publicación periódica, *Revista Ibérica de Ciencias, Política, Literatura, Artes e Instrucción*. En la «Advertencia» al núm. 1 Canalejas inscribe esta iniciativa en el liberalismo, el reformismo, la tolerancia (contra el exclusivismo), etc., todo ello con el fin de «armonizar» el «organismo de la vida política». Sintomáticamente el artículo con el que esta revista inició su vida fue la «Exposición de los sistemas filosóficos» por parte de Sanz del Río. Por todo ello A. JIMÉNEZ LANDI la calificó en su día como la primera «quijotesca salida del krausismo al ágora para dirigir la vida política» (*La Institución Libre de Enseñanza y su Ambiente*, t. I, *Los orígenes de la Institución*, Madrid, 1996, p. 65).

krausista). No en vano el propio Canalejas cuando en 1871 (y tras advertir que seguía pensando lo mismo que entonces) reedite, ya como propio, ese texto que en su momento aparecía firmado por «la redacción» lo va a titular «Programa político». Allí declara ya el líder de la juventud krausista que la revista huye «tanto de los que tienen aún en el corazón las doctrinas de las escuelas francesas del pasado» como de aquellos otros que «blasfeman de la razón»³⁷. Su abierta hostilidad a moderados y tradicionalistas católicos se hace explícita en otros pasajes del texto, pero quizá se realiza una oposición más ácida aún al socialismo en sus diferentes versiones y así se ataca duramente a los «ateos colectivistas», a los «sectarios de la Internacional» o a «la brutalidad del comunismo ateo y materialista» que aspira al dominio exclusivo de una clase³⁸.

Al margen de las diferencias con todas esas corrientes desde un punto de vista teórico, en el orden de los hechos lo que queda claro es que defiende un proyecto político que levanta la «bandera de la Razón» frente a los viejos partidos. Para Canalejas, Cádiz queda tan lejos a esa altura del siglo que no duda en afirmar que «los dictados de progresista y moderado y republicano son voces históricas», para sentenciar poco más adelante: «hemos roto el ciclo de los viejos partidos»³⁹. Se opone también al liberalismo empirista e individualista.

Por tanto, en el ambiente de la época se respira aún las consecuencias de 1848 y la aparición del fantasma del comunismo, que había conmovido los cimientos de las ideas políticas de autores como Tocqueville (quien ante la posibilidad de una revolución socialista renuncia a los postulados más democráticos de su liberalismo para garantizar el orden social) o Mill, que trata de rescatar las libertades individuales del peligro homogeneizador de las personas que resultaría de una igualdad extrema. Se respira también el rechazo frontal del cariz que estaba tomando en España el joven Estado liberal a través de sus dos partidos más emblemáticos. La oposición al liberalismo moderado resulta completamente lógica, dados los postulados ideológicos de este nuevo krausismo.

³⁷ *La Razón*, núm. 1, 1860, p. 9.

³⁸ *Estudios críticos de Filosofía, Política y Literatura*, Carlos Bailly-Baillière, Madrid, 1872, p. IX. (La advertencia «Al lector» está escrita en 1871). Es en esta obra en la que se lleva a cabo la citada reedición de la «Introducción» a *La Razón* (cfr. pp. 45-65).

³⁹ «Introducción», *La Razón*, p. 7.

Menos obvio resulta el rechazo al liberalismo progresista, pero también tiene su explicación, tanto desde un punto de vista teórico como histórico. El partido progresista ya había comenzado a resquebrajarse a finales de los cuarenta y —al margen de otras disidencias— al menos ciertas fracciones de su ala izquierda van a escindirse para desarrollar un nuevo proyecto político de corte democrático. En ese contexto algunos de los krausistas que van a formarse ideológicamente entre finales de los cincuenta y los primeros sesenta, van a seguir ese último camino desde su proximidad al progresismo hasta su militancia en la democracia. Es el caso de Azcárate, quien en su *Minuta de un testamento* (escrito de carácter autobiográfico en algunos de sus pasajes) explica las razones teóricas de esa evolución: el progresismo, cuya familia olazaguista admira sobremanera, sostuvo que la soberanía nacional era fuente de poder y de derecho. Lo segundo era incorrecto y fueron los demócratas quienes limitaron la soberanía nacional a una fuente de poder únicamente. Además, como Canalejas, también Azcárate consideraba que el liberalismo progresista español se quedó un tanto anticuado en el orden de las ideas políticas, ya que sus principios estaban «lentos de las preocupaciones del final del siglo XVIII»⁴⁰.

La propia revista *La Razón* sirvió de foro de debate de la idea misma de democracia (y de varias cuestiones relativas al credo democrático en el orden político), teniendo entre sus publicistas a Castelar, quien poco tiempo antes había mostrado su entusiasmo por la filosofía espiritualista de Krause en el Ateneo⁴¹. No debe extrañarnos, pues, leer de la pluma de Canalejas que «la edad que corre es esencialmente democrática» y que, en consecuencia, «hay que seguir la inspiración democrática de los tiempos»⁴². (Si bien es cierto que se entiende ésta como la universalidad del Derecho). Para hacerlo, Canalejas ve en la filosofía krausista, cuyos principios centrales sigue con notable ortodoxia, el vehículo más adecuado. Y está convencido de ello porque la «escuela racionalista» (como indirectamente se refiere al krausismo, nombre maldito que por sus connotaciones peyorativas va a ser envuelto siempre en sintagmas menos sospechosos, como «racionalismo armónico») es «comprehensiva y sistemática». Es decir, que es capaz de sintetizar o armonizar (como a los krausistas les gustaba expresarlo) elementos diversos

⁴⁰ *Minuta de un testamento, publicada y anotada por W...*, Madrid, 1876. Cito por la edición de Ediciones de Cultura Popular, 1967, pp. 158-159 y notas 101-102).

⁴¹ *Discursos Académicos*, Madrid, 1860, p. 19.

⁴² *Estudios críticos...*, op. cit., pp. IX y XI.

que a veces se presentaban como opuestos o antagónicos (no mero eclecticismo). Frente a la dialéctica de lucha hegeliana Krause ofrece una dialéctica integradora y pacífica, reconciliadora de los principios a veces más dispares, hecho por el cual el krausismo va a suponer un auténtico ejercicio de fonambulismo teórico. Si Bastiat había proclamado la armonía innata entre todos los intereses económicos (a su vez presentados como contradictorios por el socialismo), entre el capital y el trabajo, entre el proletario y el propietario, entre la agricultura y la fábrica..., la filosofía política del krausismo va a sostener la armonía entre unidad y variedad, hechos e ideas, libertad y tradición, individuo y Estado, monarquía y democracia⁴³.

Por eso su liberalismo puede ser calificado de forma apropiada como organicista o armónico, porque todos sus esfuerzos teóricos se enmarcan en el deseo de presentar como natural y felizmente compatibles (sin anular ni excluir ninguno de los extremos en juego) elementos que presentaban unas tensas relaciones en la realidad histórica. De ahí la naturaleza intrínsecamente moderada del pensamiento krausista, acorde con el talante de sus seguidores españoles, preocupados como estaban de ofrecer soluciones conciliadoras a los conflictos sociopolíticos (por eso, también, su enorme potencial a ojos de personas moderadas y tolerantes en el contexto del convulso XIX español, en esa dicotómica España que los krausistas se esforzaron por hacer armónica). Canalejas ejemplifica muy bien esta actitud cuando afirma que tradición y libertad son dos fuerzas sociales que han enfrentado en dos bandos a generaciones, mientras que el destino las condena a «vivir como hermanas». Ésa es, en su opinión, la fórmula para la paz y el progreso, dos ideales del proyecto político del krausismo⁴⁴.

Junto a las ideas de razón, democracia y armonía, otro de los pilares del programa político presentado por el krausismo español

⁴³ Armonías que tuvieron un gran calado en la práctica política de los krausistas. Así, por ejemplo, al sostener la armonía del par monarquía-democracia (que la mayoría de sus coetáneos consideraron, por unos u otros motivos, incompatible en el contexto histórico español; M. PEDREGAL, *Concepto de democracia*, Madrid, 1882, p. 9) estaban poniendo los cimientos a la accidentalidad de las formas de gobierno que sostendrán en el terreno político los krausistas españoles durante décadas (y que ya aparece, como lema en la cabecera, inspirando una temprana publicación krausista como fue la revista *Derecho*, en cuya creación en 1868 sabemos que toman parte, cuando menos, dos hombres tan significados como Giner y Azcárate).

⁴⁴ *Estudios*, p. V, y *La Razón*, p. 4.

a la altura de 1860 es la ciencia. Todos los krausistas desde Sanz del Río van a mostrarse convencidos de haber encontrado en la filosofía de Krause un modelo de ciencia⁴⁵. Una ciencia muy peculiar en la que, como de forma ortodoxa expone Canalejas, cada individuo a través del análisis (parte primera del sistema de la Filosofía krausiana) asciende desde el Yo hasta Dios, que operará como fundamento primero de toda verdad, de toda ciencia⁴⁶. Es a partir de ese fundamento cierto, (el) Ser (Wesen) como el hombre puede racionalmente llevar a cabo una reconstrucción científica del mundo. Pero esto que puede parecer tan abstracto o puramente filosófico (y desde luego en Sanz del Río difícilmente sobrepasa ese estadio) es aplicado con total normalidad por Canalejas al terreno de la política⁴⁷. La política también es una Ciencia, con principios fijos e inmutables. No es un cúmulo de experiencias, no es la historia, sino la razón y la ciencia en que se basan las instituciones políticas. Para Canalejas, únicamente cuando la razón alcanza la verdad inspira la política con ideas, tales como derecho, sociedad, libertad, individuo, Estado⁴⁸.

A partir de ahí se lleva a cabo toda una redefinición de la política en clave krausista en torno a los conceptos de Moral y Derecho.

⁴⁵ Esta creencia no fue exclusiva de los krausistas españoles. Así, uno de los máximos exponentes de esta filosofía en Francia, Alfred Darimon señala como uno de los grandes logros del krausismo el haber sustituido «la novela de la vida social» de los reformadores franceses (en alusión fundamentalmente a los denominados por Engels —y en oposición al socialismo científico que él y Marx representaban, «socialistas utópicos») por «la ciencia y el sistema» (que representa la filosofía de Krause). Así, antes que Saint Simón o Fourier ha habido un filósofo alemán que ha señalado una nueva organización social basada no en la poesía ni en la imaginación, sino en «un estudio profundo de la naturaleza humana, una Metafísica rigurosa y un método verdaderamente racional» (vid. *Exposition Méthodique des principes de l'organisation sociale, théorie de Krause, precedes d'un examen historique et critique du socialisme*, Franck Editeur, París, 1848, pp. XIV-XV).

⁴⁶ En el mismo año de 1860 había visto la luz otra obra clave en la difusión de la filosofía de Krause en España, *Sistema de filosofía. Metafísica*, Primera parte, *Análisis*. En la revista que Canalejas hace de este trabajo, y de *Ideal*, en diciembre de 1860 («La escuela krausista en España») asegura que «son libros de ciencia», pero no de cualquier tipo de ciencia, sino «frutos verdaderos, hijos legítimos del espíritu científico, de la indagación pura de la verdad» (cfr. *Estudios críticos...*, op. cit., p. 135). Y cuando más adelante analiza el contenido de *Ideal* escribe: «No se pregunte a qué partido pertenece el autor [Sanz del Río], ni qué ideas políticas refleja el libro que tratamos. El autor no pertenece a ningún partido militante; está afiliado al partido de la ciencia demostrada por la razón» (subrayados míos; *ibid.*, p. 149).

⁴⁷ *La Razón*, pp. 10-11.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 7.

Para entender la idea que de la política forja el krausismo español hay que partir de su Filosofía de la Historia puramente krausiana. Muy en la órbita del idealismo filosófico alemán (que en este sentido puede extenderse cuando menos desde Hegel a Marx) se postula la existencia de una serie de leyes invariables (eternas) que rigen el destino humano y que el hombre puede indagar y conocer por medio de la razón. Fruto de esa indagación científica se desprende para los krausistas que la vida del hombre y de la sociedad tienen como meta el cumplimiento del fin moral que Dios les enseña (y que cada individuo encuentra en su conciencia si busca en ella adecuadamente —analíticamente—). Y ese fin moral, el «fin racional del hombre» no es otro que hacer el bien. Algo, por otro lado, que no hay que hacer de manera interesada o egoísta, sino, como se cansará de repetir Sanz del Río, por su propia bondad intrínseca, por convicción racional del hombre: hacer el bien por el bien mismo.⁴⁹ Esta concepción del hombre como un ser de fines, como un ser ético, se va a convertir —a mi juicio— en la verdadera clave de bóveda del pensamiento krausista y de su aplicación práctica. El hombre, como la humanidad en su conjunto, como en toda visión teleológica del mundo, tiene un destino en la tierra que es unirse con Dios (fin religioso, por tanto), asemejándose cada vez más a él mediante su conducta buena en todos los órdenes de la vida. Porque la Ética como Ciencia global del Bien implica que el hombre cumpla sus fines, que haga el bien, en cada una de las esferas de su vida: en el Derecho (justicia), en la Ciencia (verdad), en el Arte (belleza).

En ese sentido la política se convertirá en una auténtica función moral que la distancia de las teorías surgidas al calor de la ilustración anglosajona, de la Economía política tan en boga en las primeras décadas del siglo XIX. Para Canalejas la política es la encargada de conducir no solo a la «prosperidad nacional» (a la Smithiana riqueza

⁴⁹ Krause recogía en el 13.º de sus Mandamientos de la Humanidad: «Debes hacer el bien no por la esperanza, ni por el temor, ni por el goce, sino por su propia bondad» (Sanz los incluyó en su traducción de *Ideal de la Humanidad para la vida*, p. 100; citaré esta obra por la 2.ª ed. de 1870. Hubo otras dos ediciones independientes de los Mandamientos a partir de la versión en francés publicada por Tiberghien, una de Alejo Moreno, Madrid 1875, y la otra editada en Barcelona). Con semejante postura el krausismo se distancia tanto de la moral religiosa de corte cristiano, en la que el bien se hace para obtener un premio, «en vista del cielo» (cfr. G. TIBERGHIEU, *Estudios sobre religión*, Madrid, 1873), como de la ética utilitaria del «interés bien entendido» que encubre un fondo puramente egoísta en el obrar del hombre (cfr. Nota de Sanz a *Ideal...*, *op. cit.*, p. 203).

de las naciones), sino también a «la grandeza moral», al «aumento espiritual de los pueblos». La política se alimenta de los deberes morales hasta tal punto que gobernar es «educar e instruir indirectamente a los pueblos para el mejor cumplimiento de sus deberes morales y sociales» (VIII-X). No puede resultarnos sorprendente, por tanto, que tras realizar semejante exposición el propio Canalejas confiese que un amigo suyo (que en nota a pie señala que es Castelar) le llama «Pietista Político» (XV).

Un carácter moral que va a extenderse hasta la concepción del Derecho y del Estado. Si el hombre es un ser de fines, y de fines moralmente connotados, buenos, lo que va a necesitar para cumplirlos y, por tanto, para realizarse es un marco adecuado. Es decir, un marco jurídico-político que le dé la posibilidad de perseguir y alcanzar sus fines, que le preste las condiciones, ya que el ser humano tiene para el krausismo una naturaleza condicional (base de toda su teoría jurídica). Y es en este estadio cuando hace acto de presencia el Derecho, entendido como conjunto de condiciones necesarias para el cumplimiento de los fines racionales del hombre (definición canónica desde Krause a Giner de los Ríos, pasando por Ahrens). Y para velar por su existencia y suministrar esas condiciones está justamente el Estado como institución para el Derecho. El Estado, escribe Canalejas, debe cuidar y auxiliar la consecución de los fines morales del hombre. Y, llegados a este punto clave, es preciso efectuar una serie de aclaraciones. La primera tendría que ver con las funciones atribuidas al Estado, ya que de este aserto general podría deducirse que el krausismo le otorga un papel interventor de cierta magnitud. No voy a entrar aquí en hipotéticos cambios posteriores de actitud (cuestión que habría que analizar detalladamente) en el sentido de admitir una cada vez mayor intervención del Estado, sobre todo en materia social desde los años finales de siglo. Al margen de ello y en la práctica los krausistas relegan al Estado a un lugar subsidiario que le limita a prestar condiciones para que todos los individuos puedan perseguir sus fines libremente. La doble misión que Ahrens atribuye al Estado y que fue objeto de polémica en su momento es la de cumplir el fin jurídico del hombre (ya que es su esfera propia de acción) entendido como la justicia o como la igualdad en términos jurídicos.

Algo muy similar a lo que entendemos por Estado de Derecho, que en los primeros krausistas era una meta fundamental y suponía un cambio de enorme importancia frente al privilegio del régimen precedente y a la arbitrariedad en materia política. Esta concepción

reduccionista y formalista (al menos para parámetros actuales), estrictamente jurídica; de la democracia situaba a todos los individuos en un escenario donde se cumple la igualdad de partida, la igualdad de condiciones para todos. Con ello preservaban, tal y como Giner o Azcárate lo veían, la dimensión individual del hombre, la posibilidad del mérito, de que actuando con diferente esfuerzo se llega a un resultado acorde con la valía de cada individuo. Eso es todo lo que el Estado puede y debe garantizar, ya que pretender una igualdad al final de ese recorrido sería una actitud injusta (el hombre es desigual por naturaleza) porque distintos esfuerzos o aptitudes obtendrían los mismos resultados (aunque en el liberalismo clásico de origen anglosajón se argumenta en contra de la igualdad absoluta sobre todo en términos utilitarios del desincentivo que supone para la iniciativa individual y, en consecuencia, para el progreso colectivo, los krausistas aducirán razones de orden más filosófico, del necesario desarrollo de la faceta individual del hombre)⁵⁰. La segunda función que Ahrens (y con él los krausistas españoles) atribuyen al Estado es la de prestar condiciones a las otras esferas. Pero esta acción fuera de su esfera propia, jurídica, no le faculta para intervenir en las restantes (económica, científica, artística, etc.), salvo para salvaguardar ese marco idóneo, para prestar medios para que el hombre concorra en cada una de ellas a sus fines. Canalejas lo deja muy claro: no hay nada más contrario a la naturaleza del Estado que la violenta gestión que algunos le atribuyen en otras esferas, lo cual es realmente una usurpación de funciones. Si tomamos por ejemplo la esfera económica, queda claro que debe darse «la libre comunicación de los productos del trabajo». La misma idea encontramos en el Programa de 1857 de Sanz del Río, donde entre otros principios eminentemente liberales se establece la libertad de industria y de comercio, punto que en 1868 Azcárate incluye entre las principales ideas de su credo político tal y como lo expone en *La Voz del siglo*. O lo mismo podemos constatar en lo referente a la libertad de la ciencia (recuérdese la enconada oposición de los krausistas a la intervención del Estado isabelino en las «cuestiones universitarias») o la libertad religiosa, otro foco de enfrentamiento del krausismo con el régimen de la Restauración. Por eso al analizar desde una perspectiva politológica la filosofía krausista debemos situarnos necesariamente, y al margen de cali-

⁵⁰ Vid. el artículo de P. DE AZCÁRATE «Las gerarquías (*sic*) y la sociedad moderna», *Revista de Asturias*, núm. XIX, 5 de mayo de 1878, pp. 195-198 (texto reeditado en 1881 como apéndice a su *Resumen de un debate sobre el problema social*).

ficativos o matices ulteriores, en el liberalismo. Y es que para Canalejas, la negación de la libertad es «la mayor aberración de la ciencia política» (17). Y piensa que es precisamente a través del Estado como las escuelas socialista, tradicionalista y doctrinaria limitan la libertad al atribuirle ciertas funciones ilegítimas (de acuerdo con la concepción que acabamos de ver).

Y entramos con ello en una segunda consideración fundamental en mi opinión. Se trata de la radical separación que entre Estado y sociedad establece el krausismo. Un aspecto que podemos considerar como quizá la más importante aportación a la teoría política que ya Hegel había realizado en su Filosofía del Derecho: la concepción de la sociedad (entendida como *Bürgerliche Gesellschaft*) separada del Estado. Idea que en el krausismo español posterior se reforzará merced a la influencia de la Sociología (con lo que autores como Azcárate o Posada reafirmarán su concepción de la sociedad como esfera autónoma y fundamental en el desarrollo del hombre). De este modo lo que van a llevar a cabo es una inversión del orden establecido por Hegel en el que el Estado representaba un grado superior de vida ética del hombre con respecto a la familia y la sociedad civil⁵¹. Para los krausistas es la Sociedad la esfera fundamental donde debe desenvolverse la vida del hombre, la esfera intermedia y armónica donde se sintetizan las antítesis del individuo y del Estado. Amortiguan así el conflicto que una parte de la tradición liberal anglosajona planteaba entre ambas instancias (el hombre contra el Estado de H. Spencer) y que se resolvía a favor del individuo (obligando a una retirada del Estado). Y, de otro lado, les sirve para distanciarse de lo que denominan «el error socialista» de identificar al Estado con toda la sociedad o como superior a otras instituciones de la sociedad. No. Para Canalejas, el Estado no es más que la institución de uno de los múltiples fines de la vida, del Derecho sin superioridad jerárquica con respecto a, por ejemplo, la universidad como institución en la esfera de la ciencia, y sin capacidad de actuación en otras parcelas de la sociedad que no sean la suya propia. Por la misma razón, ni el Estado es la corona del orden social ni el fin político funda ni rige los demás fines del hombre.

⁵¹ Los krausistas españoles fueron conscientes desde un primer momento de los inconvenientes que para su horizonte político planteaba la versión estatalista que de la filosofía de Hegel circulaba por Europa y a la que se refieren siempre en tono peyorativo. El propio Sanz del Río aduce ésa como una de sus razones para preferir a Krause frente a Hegel en la introducción a la *Analtica* ya en 1860. Hay edición moderna a cargo de Elías Tejada (Barcelona, 1967).

De este modo llegamos a otra de las grandes categorías del pensamiento político al que alude *La Razón* en 1860: la sociedad. La publicación de *Ideal* ese mismo año sirvió (y de forma harto influyente, por cierto) para fijar la teoría social del krausismo español. Lo primero que hay que señalar es que se entiende la sociedad de manera organicista, es decir, no como mero aglomerado de individuos (al estilo atomista o inorgánico), sino como un todo, como un ser esencial en sí mismo. Los órganos que comprenderían ese todo social son justamente cada una de las esferas de la vida del hombre (religión, moral, derecho, economía, ciencia, arte...). En segundo lugar, los krausistas se oponen a las teorías contractuales que desde Hobbes hasta Rousseau explican el origen de la sociedad como fruto de un pacto, del voluntarismo consciente (e interesado) de los individuos⁵². Para ellos el hombre es social por naturaleza. Y tampoco creen, como Rousseau o como algunos socialistas, que, una vez constituida, la sociedad corrompa la natural bondad del hombre.

Además, afirma el krausismo que el hombre posee entre sus cualidades innatas la de la sociabilidad. El hombre se asocia con sus semejantes (crean asociaciones o alianzas en términos de Krause) porque es la única forma de que pueda cumplir sus fines individuales y sociales. Por este motivo Canalejas proclama como principio fundamental el de la libre asociación de los individuos. Y en realidad van a ser esos cuerpos, órganos, sociedades fundamentales humanas (o como queramos denominarlas) el eje y motor de la vida del hombre. Toda actividad se va a canalizar por esa vía asociativa que surge como fórmula intermedia entre un individuo que, aislado, es incapaz de cumplir su destino y un Estado que no está concebido para desempeñar esas funciones. Con esta postura el liberalismo krausista no se aleja demasiado en el plano teórico de la «comunidad bien ordenada» de origen escolástico, e inevitablemente desemboca en una teoría sociopolítica bastante conservadora⁵³.

⁵² «Introducción», *La Razón*, p. 15.

⁵³ Varios análisis posteriores desde los de F. González de la Mora (que relaciona al krausismo con el organicismo de los tradicionalistas) hasta los de Mariano García Canales (que lo estudia en referencia al corporativismo que se impone tras la crisis de la Restauración) han percibido esas afinidades (aunque en sentido diferente al aquí apuntado), como debieron de percibirlo los propios krausistas, hasta el punto de preguntarse POSADA pasados los años veinte si acaso «¿habremos hecho fascismo, sin saberlo, los llamados krausistas?» (*Hacia un nuevo derecho político*, Madrid, 1931, p. 109).

Ahora bien, no se llega a los extremos del liberalismo conservador e inmovilista (a la teoría de la comunidad de Burke, por ejemplo), ya que se abre un importante resquicio para el cambio a través de la reforma, otra idea capital de la filosofía política de este joven krausismo español. También en este apartado es preciso llevar a cabo una serie de precisiones trascendentales. La orientación reformista del credo político krausista queda clara desde estos instantes iniciales, pero lo que a la vez se pone de manifiesto es un rechazo frontal a los mecanismos violentos de transformación social. Frente a los medios violentos, frente a la revolución, tanto Canalejas en 1860 como antes Sanz del Río (1857) se decantan por las vías pacíficas, por lo que denominan «medios legítimos de progreso», al tiempo que dejan clara su defensa del orden vigente, su respeto por la constitución. Trasladados estos planteamientos al contexto histórico en que tienen lugar hay que entenderlo como una declaración pública de moderación dentro de la órbita democrática en la que ya las alternativas revolucionarias al trono de Isabel II, parapetado en un liberalismo cada vez más escorado a la derecha y más exclusivista, van a ser cada vez más frecuentes. Hasta tal punto que por la propia dinámica de la evolución histórica de la política española estos jóvenes krausistas van a terminar por apoyar la vía revolucionaria del cambio, opción por la que optan en 1868. La preocupación por este tema se muestra desde el artículo de Canalejas sobre «La reacción y la revolución», hasta los múltiples escritos de Azcárate al respecto. El más temprano de ellos, publicado en *La Voz del siglo* en 1868, «¿Por qué la revolución tiene derecho al orden?», justifica el recurso a la revolución como algo circunstancial a lo que una sociedad puede verse forzada ante una coyuntura política concreta. Allí donde no impera el *self-government*, entendido como el gobierno de las sociedad por sí misma, que a su vez precisa el respeto a las libertades, de imprenta, de reunión y asociación, de conciencia, de enseñanza, de comercio..., la revolución se hace legítima. Pero simultáneamente plantea que, una vez restablecidas esas condiciones básicas para el libre desarrollo de las sociedades, hay que volver al orden y olvidarse de la revolución, que nunca puede ser considerada como un fin en sí mismo, sino exclusivamente como un medio al que recurrir en las circunstancias apuntadas. Y en España para septiembre de 1868 se había dado —a ojos de los krausistas— esa situación. Pero hasta tal punto la experiencia del

Sexenio les distanció de esa posibilidad⁵⁴, aunque fuera en caso extremo, de admitir el cambio político por vías revolucionarias, que con la Restauración canovista a pesar de denunciar en sus primeros años la ausencia de todas esas libertades básicas el krausismo se alejó de las opciones políticas favorables a la revolución (la zorrillista especialmente, frente a la que los krausistas encabezados por Salmerón defendieron la vía «legalista»)⁵⁵. Con todo, y siempre en el plano teórico Azcárate seguirá manteniendo esa viabilidad circunstancial de las revoluciones hasta el final de sus días (así en el discurso pronunciado en el banquete republicano de 1912).

No podía ser de otra forma en un liberalismo armónico que pretendió en todo momento mirar hacia el futuro (libertades), pero sin rupturas bruscas con el pasado (tradicción). El carácter progresista de ese liberalismo le venía de dos instancias principalmente. De un lado, de la naturaleza de la Filosofía de la Historia krausiana que explicaba el desenvolvimiento histórico progresivo de la humanidad (de acuerdo con un esquema triádico clásico, edad de la infancia, de la adolescencia y de la madurez) como un camino ininterrumpido hacia la plenitud de la vida del hombre y de la sociedad. Es decir, que el progreso (basado en un optimismo antropológico que confía ciegamente en la infinita perfectibilidad del ser humano) es algo inmanente en la Historia. Y, de otro lado, la convicción de que el hombre puede conocer mediante la razón las leyes de ese desarrollo histórico, el fin último de la Historia y así acelerar su llegada actuando en esa dirección. Si para Hegel la Historia culminaba en el autodesenvolvimiento pleno del espíritu, en el Absoluto o para Marx en el Comunismo, para Krause lo hace en la Alianza de toda la humanidad que se une con Dios, en la armonía universal.

En el plano práctico esto significa que la Razón ofrece al hombre una serie de Ideas con mayúsculas, un Ideal (*Urbild*, en términos de Krause) global y una serie de Ideales en cada esfera de la vida que marcan el fin del hombre y determinan, por tanto, su acción.

⁵⁴ Ya en sus primeros compases, Giner, que publica junto a Azcárate y otros krausistas la revista *Derecho*, denuncia los desmanes violentos de los revolucionarios y muestran su talante moderado rechazando, por ejemplo, las actitudes anticlericales de ciertos sectores del liberalismo radical («El viejo liberalismo», reproducido en *La Época*, 2 de noviembre de 1868, pp. 2 y 3).

⁵⁵ M. SUÁREZ CORTINA, «Krausoinstitucionismo, democracia y republicanismismo de Cátedra», en *El gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismismo en la Restauración*, Madrid/Santander, Biblioteca Nueva/Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 91-125.

El mundo de las Ideas de Platón, donde el Sol de la Razón nos permite contemplar el Bien, la Verdad, la Belleza se convierten en Ideal para los krausistas y el objetivo no será otro que guiar el mundo real, el de los hechos (el de la Doxa platónica) hacia el Ideal. La Historia, como pensaba Hegel, no era otra cosa, pues, que ese camino donde lo real se hace racional y lo racional se hace real. En Krause también lo real se encuentra con lo racional al fin de la historia y se funden en armónico abrazo. El final de la política y de los hombres es ajustar la Historia a la Filosofía, los hechos a las ideas, el ser al deber ser. Y ahí radica la potencia transformadora de toda dialéctica histórica así concebida. Por eso los krausistas distinguieron entre una política real (empírica y por naturaleza conservadora) y una política racional, la que propugnan en 1860, la que, una vez conocido científicamente el ideal, conducirá a la sociedad por la senda del progreso hasta lograr su ideal. Como escribiría Canalejas, el «santo manjar de lo bueno, lo verdadero y lo bello» es el «ideal que se presenta a los ojos de las generaciones modernas»⁵⁶.

⁵⁶ «Introducción», *La Razón*, p. 9.

MANUEL SUÁREZ CORTINA (ed.)

**LAS MÁSCARAS
DE LA LIBERTAD.
EL LIBERALISMO ESPAÑOL,
1808-1950**

**Marcial Pons Historia
Fundación Práxedes Mateo Sagasta**

2003

Motivo de la cubierta: «A los grandes hombres la patria agradecida», *La Flaca*, 18 de julio de 1872.

PARADISIA
GATEWAY AL E
COPIA DE CORTINA SUÍZ ET
0791 0081

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © Manuel Suárez Cortina y los autores
- © MARCIAL PONS, EDICIONES DE HISTORIA, S. A.
- © Fundación Práxedes Mateo Sagasta
San Sotero, 6 - 28037 MADRID
☎ 91 304 33 03
ISBN: 84-95379-63-5
Depósito legal: M. 43.845-2003
Diseño de la cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico
Fotocomposición: INFORTEX, S. L.
Impresión: CLOSAS-ORCOYEN, S. L.
Polígono Igarza. Paracuellos de Jarama (Madrid)
MADRID, 2003