

GONZALO CAPELLÁN DE MIGUEL

EL KRAUSISMO ESPAÑOL. ALGUNAS
REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE
“KRAUSOPOSITIVISMO”

BOLETÍN DE LA BIBLIOTECA DE MENÉNDEZ PELAYO

p. 435-459

Año LXXIV

SANTANDER

Enero-Diciembre 1998

EL KRAUSISMO ESPAÑOL: ENTRE IDEALISMO Y POSITIVISMO. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE "KRAUSOPOSITIVISMO"*

Desde que el tremendo influjo que la filosofía del krausismo ejerciera en nuestro país en las diferentes manifestaciones de la vida (política, jurídica, social etc.) durante los años sesenta y primeros setenta del pasado siglo se viera diluido por la irrupción de otras corrientes de pensamiento en el escenario cultural español se ha venido empleando en la historiografía sobre la cuestión el concepto de "krausopositivismo"¹, con el que se quería dar a entender que el principal cambio experimentado por los círculos krausistas durante el último tercio del siglo se produjo en la dirección de una progresiva positivación de su pensamiento fruto del auge que el positivismo había conocido por entonces en muchos otros países.²

* Quiero agradecer a la profesora Frances Lannon (Lady Margaret Hall), su amabilidad y ayuda mientras redactábamos este artículo en la Universidad de Oxford (Junio-Septiembre 1997). A las facilidades que allí se nos prestaron debemos buena parte de los materiales que incluimos en este texto.

¹ Para una referencia detallada de las obras y las páginas en que se ha hablado de una u otra forma acerca del "krausopositivismo" en la historiografía reciente remito al lector a la obra de Jiménez, A. *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Badajoz : Diputación, 1996, nota 12 al capítulo III p. 136.

² W. M. Simons sitúa en los años 80 y 90 el punto de mayor apogeo del positivismo en Europa Ver *European Positivism in the Nineteenth Century*, Kennikat Press, 1963, p. 264.

Ahora bien, creemos que el término “krausopositivismo” no sólo carece de la capacidad explicativa que puede justificar su utilización desde una perspectiva eminentemente historiográfica, sino que además su propia naturaleza resulta incorrecta, tanto en sí misma como con respecto a las dos manifestaciones filosóficas a que hace referencia.

Por lo tanto, el objetivo último de este artículo es analizar el concepto en relación al krausismo primero, con respecto al positivismo después y en la conexión krausismo-positivismo finalmente. Al acometer tal labor no se pretende proporcionar una revisión del concepto en todos y cada uno de los múltiples casos particulares a los que el “krausopositivismo” es aplicado y que pueden mostrar sus deficiencias, sino un marco interpretativo global de acuerdo con el cual dichos casos concretos puedan abordarse más satisfactoriamente.

1. KRAUSISMO

Una de las principales implicaciones que parecen estar presentes en el concepto de “krausopositivismo” es la de que el primer término del vocablo, krausismo, fuera equiparable con idealismo sin más. De ahí se explica que la actitud de los autores a quienes se designa como krausopositivistas consista precisamente en un desplazamiento desde posiciones inicialmente idealistas hacia otras más empíricas o empiricistas, especialmente por lo que a la teoría del conocimiento y el método científico se refiere. Pero que tal asunción es errónea se prueba cuando analizamos con mayor detenimiento la propia naturaleza de la filosofía krausista.

No vamos a negar aquí, en absoluto, que el pensamiento de Krause así como de sus discípulos y seguidores españoles se caracterizara por una notable impronta espiritualista y racionalista. Pero no podemos olvidar en ningún caso que la

filosofía krausiana surge y se desarrolla en un contexto histórico muy preciso: la del idealismo absoluto alemán. Teniendo a Fichte, Schelling y Hegel como contemporáneos (y a los dos primeros incluso como maestros)³, Krause no pudo escapar al influjo del pensamiento idealista, pero al mismo tiempo una reacción personal contra semejante concepción del mundo fue una de las notas más características de su sistema. Krause iba a rechazar desde un primer momento todo tipo de radicalismo en cualquiera de las dimensiones de la vida. De hecho la suya es una filosofía de la armonía que tiene como principal objetivo superar los exclusivismos doctrinales pasados y presentes. La dialéctica de Krause (y aquí podemos ver uno de los principales motivos de su éxito entre los sectores liberales progresistas y moderados de nuestro país), a diferencia de la de Hegel (que es de "lucha"), es de conciliación, de armonización de la realidad: los opuestos no son sino la variedad, que deberá finalmente unificarse en una unidad integradora que, antes que eliminarlas, conserva las diferencias.

Es en este contexto preciso como podemos entender que la epistemología krausiana lejos de rechazar cualquier papel de la experiencia en la formación del conocimiento y la configuración de la ciencia, reclame para la observación y para los hechos un papel que le había sido negado por el idealismo absoluto.⁴ Para Krause, pese a su innegable predilección

³ Para este como para cualquier otro dato relacionado con la vida y obra de Krause es de obligada consulta la espléndida obra de **Ureña, E. M.** *Krause educador de la Humanidad. Una biografía*. Madrid : Unión Editorial, 1991.

⁴ En el seminario sobre "La actualidad del krausismo en su contexto europeo" recientemente organizado por la Fundación Duques de Soria, el profesor Enrique Menéndez Ureña, gran especialista del krausismo en general y del alemán en particular, ha señalado cómo para Leonhardi, portaestandarte del krausismo alemán a la muerte de Krause, los estudios de ciencias naturales fueron siempre de gran importancia y les dedicó mucho tiempo. La próxima aparición de su obra sobre el krausis-

por lo espiritual, lo material, lo físico, es imprescindible y debe valorarse adecuadamente. Eso es lo que debemos entender en sus palabras de que “no es posible, por sí sola, una ciencia puramente sensible de la Naturaleza”.⁵ Para él tan rechazable es el extremo que niega la realidad empírica, los hechos, como el que niega a las ideas, al espíritu, cualquier papel en el conocimiento humano. La valoración de la Naturaleza es por ello un punto fundamental de la filosofía de Krause.

Su concepción de las ciencias responde al mismo esquema armónico. Cada ciencia consta para el filósofo alemán de una parte teórica (filosófica) y de una realista (histórica). Sólo con la conjunción de ideas y hechos (parte filosófico-histórica) se llega al “Ideal”⁶, que no debe entenderse en Krause como Idea simplemente sino como composición de la idea y del hecho, de lo que debe ser y del ser. Por lo tanto, podemos concluir que antes que un idealismo puro y duro, nos encontramos, en el caso de la filosofía krausiana, ante un “idealismo-realismo” que pretende ocupar una posición intermedia entre idealismo o espiritualismo extremo y empirismo radical.

Esa posición intermedia, conciliadora, se puede seguir percibiendo en sus principales discípulos. Así H. Ahrens en su *Curso de Psicología* hacía extensible, en la línea del maestro, su enconada crítica del materialismo y el sensualismo a

mo alemán, aún el gran desconocido de nuestra historiografía sobre el krausismo, aclarará algunos puntos en este sentido.

⁵ *Ciencia Universal Pura de la Razón o iniciación a la parte principal analítica de la estructura orgánica de la ciencia*. Madrid : CSIC, 1989. p. 86. A la cursiva de Krause hemos añadido en esta cita un subrayado nuestro para enfatizar más aún si cabe que es sólo esa faceta extremista y excluyente la que Krause rechaza del empirismo de manera que sus palabras no sean interpretadas en una dirección no acorde con la prístina intención del autor.

⁶ Una aplicación concreta de este esquema tripartito de la ciencia puede verse en su *Compendio de Estética*. Segunda edición, Madrid : 1883. Aumentada con fragmentos de su *Teoría de la Música* / Traducida y anotada por F. Giner de los Ríos, p. 4.

la versión más radical del idealismo.⁷ Lo mismo hará a la hora de abordar su materia predilecta, el Derecho —en su concepción más amplia—, cuya parte filosófico-histórica de acuerdo con el esquema krausiano viene representada por la Política. Ahrens se desmarca del idealismo abstracto porque no tiene en cuenta el estado presente de las naciones y que es siempre la guía de lo que en un determinado momento puede hacerse. Sin renunciar al idealismo —pues, como en Krause, la idea, la teoría asume el papel de guía de la experiencia, de la praxis— Ahrens corrige sus excesos mediante un cierto historicismo que le impide perder las riendas y situarse en el “justo medio” que busca el armonicismo krausista.⁸

Es la misma postura que encontramos en el principal representante del krausismo belga, G. Tiberghien, para quien la “política racional” que expresa el ideal “sin historia, carece de terreno sólido, pierde el sentido de la realidad, no sabe dónde está, crea fantasmas y se extravía en aventuras”, es decir, cae en el crudo utopismo.⁹ Pero recuerda al mismo tiempo el autor que no debe caerse en el extremo contrario y olvidar las ideas, la filosofía, como acontece a los políticos empíricos. Como en la epistemología, debe producirse aquí una adecuada composición entre ideas y hechos. Es esa filosofía armónica la que permite al krausismo también en política ocupar un lugar intermedio, reformista, progresista pero moderado, entre el inmovilismo conservador que se queda en la realidad como es, en los hechos (empirismo) sin trasformarla y el radicalismo idealista revolucionario de quienes no tienen en cuenta esa realidad y pretenden una ruptura total.

⁷ Ver p. 173, 178-179 y 130-131. Traducción de G. Lizárraga. Madrid : Victoriano Suárez, 1873.

⁸ Ver su *Curso completo de derecho natural o filosofía del derecho con arreglo al estado actual de esta ciencia en Alemania* / Traducción de la 5ª edición francesa de 1859 por Manuel María Flamant. Madrid : Imprenta de Bailly-Baillière, 1864, p. 146.

⁹ “La política racional y la histórica”, discurso recogido en su obra *Krause y Spencer*. Madrid : Librería de Fernando Fé, 1883, p.145.

Tiberghien es una muestra más de que la epistemología krausista se reduce esencialmente a un rechazo del extremo positivista, así como de que es frente a sus consecuencias en otras facetas de la vida ajenas a la propia gnoseología donde el krausismo se mostró más contrario al mismo. Como ejemplo de lo primero basta con mencionar que Tiberghien defendió la validez del método inductivo en epistemología atribuyendo a la experiencia un papel fundamental en la corroboración de lo *a priori* hasta el punto de afirmar: “yo no admito nada contrario a la observación”¹⁰, si bien aquí tenía en cuenta su doble dimensión, pues la observación interna resultaba capital para la psicología krausista (de ahí su oposición a la versión extrema de la psicología fisiológica que negaba tal dimensión y el *affaire Dwelshauvers* en la *Universidad Libre de Bruselas* a finales de siglo).¹¹ Su crítica al positivismo Comtiano se centró, en consecuencia, en su estrechez de miras según la cual “solo existe el hecho exterior”.¹² Para Tiberghien se trataba de formular hipótesis, de partir de ideas *a priori* y luego buscar la sanción de las mismas a través de la experimentación como segunda fase en el acto de conocimiento que complementara la elaboración teórica previa. En definitiva una combinación inducción-deducción que pese al

¹⁰ *El ateísmo, el materialismo y el positivismo* Discurso pronunciado en la solemne apertura de los cursos de la Universidad Libre de Bruselas el 7 de octubre de 1867 y recogido en su obra *Estudios sobre filosofía*. Madrid : Imprenta de M. Minuesa, 1875, p. 122.

¹¹ Ya me he referido a este asunto en el trabajo de investigación presentado en la Universidad de Cantabria en Junio de 1997 sobre *El origen alemán del krausismo : repercusiones sobre la cultura española del siglo XIX* (nota 489, p. 120. Inédito). En cualquier caso J. Bartier ha narrado el acontecimiento con mayor detención en su artículo *L'Union des Anciens Etudiants 1843-1968 // Laïcité et franc-maçonnerie* (Bruselas : 1982, p. 264-265). A su eco en España se ha referido P. Álvarez Lázaro (ver *La masonería, escuela de formación del ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio del siglo XIX*. Madrid : UPCO, 1995, nota 166, p.103).

¹² *Ibid.* p. 110.

desequilibrio krausiano que confiere prioridad a los principios estaría mucho más acorde con las modernas teorías sobre el conocimiento científico (especialmente, y salvando todas las distancias con los principios esenciales del falsacionismo popperiano) de lo que podría estarlo el positivismo extremo del siglo XIX, responsable de la concepción “naive” de la realidad que heredarían algunas corrientes de pensamiento del siglo XX y que tanto la sociología como el constructivismo han venido a enmendar¹³.

Para ilustrar la segunda cuestión a que hacíamos referencia y que se hará presente también en el caso español, es decir, el rechazo de la doctrina positivista fundamentalmente por sus consecuencias en otros planos diferentes del meramente científico como el moral, el religioso..., aludiremos brevemente a la distinción que Tiberghien establece entre aquellos discípulos de Comte que llevaron las consecuencias de su teoría científica a todas las demás facetas de la vida y aquellos otros que solamente se centraron en los aspectos referentes al

¹³ Con respecto a lo primero véase el clarificado análisis de los métodos de deducción e inducción, así como su necesaria combinación para cualquier resultado fructífero en la investigación científica en el clásico de **Chalmers, A. F.**, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid : Siglo XXI, 1990, o el trabajo, menos divulgativo, de **Nagel, E.** *Observation and Theory in Science / ... et alii.* The John Hopkin Press, 1969. Por lo que a lo segundo se refiere, pueden consultarse, entre la extensa bibliografía existente, trabajos como los de **Huxley, A.** *The Art of Seeing.* London : 1974 (1st, 1948), desde una perspectiva literaria y sutilmente irónica; **Ayer, A. J.** ‘*Phenomenalism*’, in *Human Factual Knowledge.* New Jersey, 1971 (p. 147-172) que aborda la cuestión desde una perspectiva más rigurosa y desde la particular visión de la fenomenología moderna; **Mulkay, M. J.** *Science and the Sociology of Knowledge.* London, 1979 y **Manslow, A. H.** *The Psychology of Science (A Reconnaissance)* Chicago : 1969, que fueron algunos de los abanderados que comenzaron a desactivar la fuerte impronta neopositivista de la ciencia europea de posguerra mostrando tanto el papel de la mente del propio sujeto del conocimiento en la realidad “objetiva” percibida, como el del entorno social en que se fragua el conocimiento. Finalmente, como obra de conjunto, puede verse la interesante y mesurada visión que realiza S. Richards en *Philosophy and Sociology of Science.* 1987.

método. A los primeros es a quienes critica el autor duramente, mientras que a los últimos el filósofo belga les dispensa una buena acogida.¹⁴ Y es que Tiberghien rechazaba toda aquella manifestación del pensamiento, positivista o no, cuyas implicaciones afectaran de alguna manera negativa o restrictiva a la dimensión espiritual del hombre. De ahí que rechazara por ejemplo el empirismo inglés iniciado por Locke y que tenía su máximo representante contemporáneo en H. Spencer, cuya teoría de lo incognoscible suponía un duro golpe a la religión ya que desembocaba en agnosticismo.¹⁵

¹⁴ Ver. "El ateísmo...", *Op.cit.*, p.120. Cita entre estos últimos a J.S.Mill cuya lógica inductiva es uno de los referentes básicos de su *Logique*. París : 1865. II v. Véanse por ejemplo el "Prefacio" o las p. 136-40, 245, 347, 366-368.... No debió de saber, sin embargo, que el pensador inglés estimó de Comte, del que por cierto no se consideraba seguidor en absoluto pese a ser quien le introdujo en Gran Bretaña (*Autobiography*. Oxford : University Press, 1955. p. 235-236), además del método (*The Logic of the Moral Sciences*. Illinois : Open Court, 1990. p. 107-119) su estrambótica Religión de la Humanidad (*Three essays on Religion*. London, 1874. p. 108-122). Por lo demás esa diferencia entre los discípulos de Comte ha tenido trascendentales consecuencias entre los seguidores del positivismo como lo muestra en el caso latinoamericano **R. L. Woodward Jr.** (*Positivism in Latin America, 1850-1900. Are order and progress reconcilable*. D. C. Heath and Company, 1971) y que distingue entre la corriente científica desarrollada principalmente por Littré (mencionado junto a Mill por Tiberghien) y la espiritualista o religiosa encabezada por Laffitte ("Introducción", p. XII).

¹⁵ Ver su artículo, aparecido en el *BILE* en 1887 sobre "El agnosticismo contemporáneo en sus relaciones con la ciencia y la religión" (XI, p. 275-278 y 295-299). Nótese a este respecto que su citada obra *Krause y Spencer*, lejos de la conexión aparente que el título pudiera implicar y que gozaba de cierto respaldo desde la comparación que en ese sentido realizara R. Flint en *La filosofía de la Historia en Alemania* (Madrid : La España Moderna, s.f., cap. X, p.220-236) y que fue convenientemente instrumentalizada por los krausistas cuyo pensamiento más se acercó con el tiempo a posiciones spencerianas (como Sanpere y Miquel cuyo extenso "Prólogo" a la obra de Spencer *El universo social (sociología general y descriptiva)* publicado en Barcelona por Barris y Cía sin fecha, aunque seguramente a principios de los 80, venía a mostrar que "nada hay en Spencer que no esté en Krause", p. 7); con esa obra, decía, Tiberghien pone de manifiesto pre-

En el caso de los seguidores españoles de Krause la misma constatación puede establecerse a poco que profundicemos en su pensamiento. Desde su famoso Discurso de apertura en 1857, Sanz del Río —teóricamente el más especulativo e idealista de los krausistas— dejó clara constancia de ello al aseverar que “la Ciencia necesita de hechos”.¹⁶ Y en sus lecciones sobre Metafísica en la Universidad Central, parcialmente publicadas durante 1870, Salmerón hacía lo propio. En clara conexión con la posición anteriormente vista, los krausistas españoles rechazaban ambos extremos, tanto el empirista como el idealista: por un lado, “el saber empírico ..., la ciencia positiva del mundo —decía Sanz del Río— es incompleta”¹⁷, pero por otro, Salmerón en este caso, defendía la importancia de “la Realidad en sí... sin la que sería la idea una abstracción, nudo pensamiento del sujeto sin objeto pensado, lo cual declina en el absurdo”.¹⁸

En definitiva, lo que se pone de manifiesto es que tanto la intervención del sujeto como la del objeto son necesarias para que el acto de conocimiento tenga lugar. Ni el objetivismo a ultranza ni el idealismo subjetivo son capaces por sí solos de dar cuenta del conocimiento de la realidad y de la Ciencia. De hecho, Salmerón, que sigue fielmente la división de la Ciencia de carácter krausiano, considera el “conocimiento compuesto” (ideal-sensible, filosófico-histórico)¹⁹ resultante de la justa combinación entre

cisamente las divergencias existentes entre las filosofías de ambos autores al tiempo que rechaza la de este último.

¹⁶ *Discurso pronunciado en la Universidad Central en la solemne inauguración del año académico de 1857 á 1858.* (Texto incorporado a la segunda edición del *Ideal de la Humanidad para la vida*. Madrid : Imprenta de F. Martínez García, 1871, p. 335).

¹⁷ *Ibid.*, p. 334

¹⁸ *Concepto de la Metafísica y plan de su parte Analítica // Boletín Revista de la Universidad de Madrid II : 16, 1028.*

¹⁹ Ver *Ibid.* p. 1034 y 1035; También F. de Castro desde su cátedra de Metafísica en Sevilla se adheriría a la división krausiana de la ciencia en lo eterno y general, lo mudable y concreto y la composición de ambos

experiencia y teoría como la forma más completa del mismo y como un modo de reconciliación en última instancia de las dos grandes y enfrentadas opciones que en el campo de la epistemología se venían ofreciendo tradicionalmente: el idealismo y el empirismo.

Hasta aquí no hay problema porque nos encontramos aún en el período cronológico en que la historiografía es unánime, en general, en apuntar el carácter aún “puro” del krausismo antes de que nuevas y diversas influencias sean incorporadas por sus seguidores dando lugar a diferentes concreciones del pensamiento krausista inicial.²⁰ Lo que hemos podido comprobar hasta ahora, es que la dirección que ese krausismo emprenda desde entonces no debe ser evaluada en referencia a un idealismo puro inicial, sino más bien de un idealismo realista en que la experimentación no es desdeñada en absoluto. Y es este punto de partida justamente el que conduce a modificar en buena medida cualquier consideración ulterior al respecto.

2. EL POSITIVISMO

De entre las diferentes manifestaciones filosóficas y culturales del momento cronológico en que nos quedamos (aproximadamente mediados de los años 70), el positivismo

(véase la clarificadora obra sobre el krausista andaluz realizada por **J. López Álvarez**. *Federico de Castro y Fernández (1834-1903). Filósofo e historiador de la Filosofía*. Cádiz : Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1984, p. 124.

²⁰ Esa línea de interpretación está presente desde el clásico de **J. López Morillas**. *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual* (México : F.C.E., 1956), pasando por los no menos básicos trabajos de **E. Díaz**. *La filosofía social del krausismo español* (Madrid : Cuadernos para el Diálogo, 1973) o **A. Heredia Soriano**. *El krausismo español // Cuatro ensayos de historia de España* (Madrid : Cuadernos para el Diálogo, 1975), hasta los más recientes de **A. Jiménez**. *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza* (Madrid : Cincel, 1985) y *El krausopositivismo...* op. cit., (1996), por citar solo algunos ejemplos.

ha sido probablemente la que mayor atención ha recibido por parte de los estudiosos del último cuarto del siglo XIX español. Pero de nuevo, si miramos más de cerca la realidad histórica del momento, podemos apreciar que el positivismo en sentido estricto no fue ciertamente la corriente más importante en general y menos aún entre los krausistas en particular. El problema en este sentido viene dado básicamente por una identificación amplia y vaga entre positivismo y otra serie de corrientes de pensamiento relacionadas con el auge de las ciencias naturales durante todo el siglo pasado, como el evolucionismo, el neokantismo etc. y que dotaron al ambiente finisecular de un aroma cientificista general. Hasta tal punto se hizo sentir esta deficiencia terminológica por los propios hombres de ciencia de la época que en Inglaterra, país donde la ebullición del experimentalismo se manifestó con especial efervescencia, se produjo un movimiento público y colectivo en contra de la burda —y a sus ojos falsa— identificación entre positivismo y las modernas investigaciones en el campo de las ciencias naturales.²¹ Para los más eminentes científicos prácticos de la época como Darwin o Huxley, la diferencia entre los hombres de ciencia como ellos y los positivistas que seguían la división general de la ciencia Comtiana en tres estadios era evidente.²²

²¹ El episodio es relatado en **Wright, T. R.** *The religion of Humanity. The impact of Comtean positivism on Victorian Britain* (C.U.P. : 1986, p. 163) y llegó a su cénit con la publicación por parte de Spencer, quien ya había rechazado en varias cartas difundidas por la prensa la identificación entre ciencia y positivismo, de los textos paralelos de su obra y la de Comte para resaltar la diferencia fundamental entre ambas (p.165).

²² Ver. *ibid.*, p.172. El positivismo comtiano iba claramente en contra de la dirección que la ciencia fue adoptando a lo largo de todo el siglo XIX, es decir, la de una creciente especialización cuyo esquema se acoplaba mucho mejor a una clasificación en árbol con múltiples y diversas bifurcaciones como el que proponía Spencer, por ejemplo. Pero, como señala Kolakowski la diferencia entre las ciencias debida a estadios históricos antes que a consideraciones cualitativas fue uno de los rasgos definitorios del positivismo (*La filosofía positivista*. Madrid : Cátedra, 1981, p. 21).

Si, en honor al rigor histórico (e historiográfico), reservamos el término positivismo para designar exclusivamente a la filosofía inaugurada por A. Comte en Francia a mediados de siglo,²³ debemos necesariamente concluir que su repercusión en nuestro país fue francamente reducida en términos absolutos²⁴ y prácticamente nula entre los krausistas, quienes explícitamente rechazaron el comtismo.²⁵

El positivismo venía a negar la realidad científica de todo aquello que trascendiera la realidad externa, empírica y por lo tanto de la metafísica como tal. Las consecuencias de semejante filosofía en el plano moral y religioso resultan demasiado evidentes para precisar de cualquier concreción. Tanto que en Alemania se procuró desde el poder político y eclesiástico durante el período posterior a la revolución de 1848 que tales doctrinas no adquirieran fuerza en el país.²⁶

²³ Como ya hiciera hace algún tiempo **D. G. Charlton** en su *Positivism Thought in France During the Second Empire, 1852-1870* (1959, p. 3-4) o más recientemente **Wright, T. R.**, op. cit., p. 1), entre otros autores. De acuerdo con el primer autor, el rechazo empirista de la filosofía o la admiración por la ciencia u otros giros posteriores hacia el método científico, no tienen por qué haber sufrido la influencia de la filosofía de Comte, del positivismo propiamente dicho, y por lo tanto términos como empiricismo o científicismo resultarían más apropiados para tales manifestaciones (p. 3-4).

²⁴ En su obra *Marxismo y positivismo en el socialismo español* (Madrid : Centro de Estudios Constitucionales, 1981), E. Fernández afirma que la "influencia e incidencia del Comtismo en España fue débil" (p. 60). Lo mismo puede decirse con respecto a otros lugares como los Estados Unidos donde pese a lo que el propio Comte creía (o quiso creer) la investigación historiográfica ha probado que su positivismo tuvo escasa repercusión (ver **Hawkins, Richmond Laurin**, *Positivism in the United States*. Harvard : University Press, 1938. p. 208, 212-213).

²⁵ Incluso en el caso del supuesto krausopositivismo A. Jiménez reconoce que "este positivismo no es positivismo puro y que viene mezclado con otros logros de la modernidad científica como son el darwinismo y el materialismo" (op. cit., p. 127)

²⁶ Ver **Könke, K. Ch.** *The rise of Neokantianism. German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism*. (C.U.P. : 1991, p. 88-90). Ello determinó además que cuando el positivismo definitivamente penetrara en

No en vano, tampoco la gran pregunta que con respecto a ese aglomerado de corrientes de corte empirista que se agrupaban bajo el nombre común de positivismo, se formulaba en la sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo durante los célebres debates de 1875 no era otra que "Si es cierto que las tendencias positivas de las ciencias físicas y exactas deben arruinar las grandes verdades sociales, religiosas y morales en que la sociedad descansa".

En ese ambiente es donde tiene lugar el desarrollo de tendencias empiricistas extremas como el materialismo que con su consecuencia lógica en el plano espiritual, el ateísmo, conformaron la auténtica *bête noire* para los seguidores del idealismo y para los propios krausistas (de ahí que en los mencionados debates del Ateneo espiritualistas, hegelianos y krausistas se alinearan en un mismo bando).

Pero si uno mira a la orientación de algunos filósofos españoles del momento simpatizantes del krausismo como Manuel de la Revilla, ve que no fue el positivismo lo que siguieron en realidad sino el neokantismo introducido por José del Perojo, quien lo estudió en Alemania junto a K. Fisher y que tenía en la *Revista Contemporánea* su órgano de expresión. Pero en ningún modo puede el neokantismo considerarse un positivismo. Se trata de una posición intermedia entre idealismo y empirismo a la que se llega a través de la "resurrección" de Kant.

En su magnífico análisis del surgimiento y desarrollo del neokantismo en Alemania, K. Ch. Köhnke ha ubicado dicho movimiento entre el idealismo y el positivismo precisamente. La causa para el advenimiento del neokantismo fue lo que Ueberweg en 1859 y Zeller en 1862 escribían con respecto a la necesidad de superar la tradicional antítesis de la filosofía del siglo XIX, entre el realismo sin ideas del materialismo y el idealismo sin experiencia, y se alude incluso al "idealismo-realismo"

el país en los años sesenta no lo hiciera tanto en la filosofía como en las disciplinas colindantes (ciencias naturales).

mo” de Schelling. Para ellos fue Kant precisamente el autor que reconociendo la verdad de ambos y sin aceptar el exclusivismo de ninguno trató de sintetizarlos antes que confrontarlos.²⁷ Como puede el lector comprobar, al tenor de lo dicho en las páginas precedentes, semejante idea no estaba demasiado lejos de la que Krause y los krausistas postulaban y por lo tanto no debe sorprender que fueran personas cercanas al krausismo quienes derivaran hacia el neokantismo en nuestro país.²⁸ Además, si bien el neokantismo experimentó un progresivo acercamiento a posiciones positivistas a finales de los setenta, desde 1880 vuelve a recuperar la importancia de los valores para distanciarse del egoísmo naturalista y se aproxima más desde entonces al idealismo trascendental.²⁹ De hecho la escuela de K. Fisher (la seguida por los neokantianos españoles) en el suroeste de Alemania se caracterizó por recuperar la parte más idealista de Kant, hasta el punto de que Köhnke define su postura como un “neo-idealismo” en realidad.³⁰ Lo que sucede es que del mismo modo que en el contexto de principios del siglo XIX, donde se configuró el pensamiento krausiano, lo más lógico es que este tipo de filosofías intermedias y transaccionistas se caracterizaran por un marcado tono idealista, planteamientos semejantes a finales del mismo siglo,

²⁷ *Ibid.* p. 113-114.

²⁸ Tampoco debe sorprender ya, a la luz de lo visto, que —como M. Núñez Encabo ya observara en su momento— el “positivismo español será generalmente krausista” (*Manuel Sales y Ferré : Los orígenes de la sociología en España*. Madrid : Edicusa, 1976, p. 53). Las relaciones que el autor detecta entre ambas corrientes resultan ahora lógicas, si tenemos en cuenta el sentido real del krausismo y la peculiar naturaleza de lo que se entiende aquí por positivismo: incorporación del experimentalismo a la investigación filosófica y científica (opción que estuvo presente en el krausismo desde sus mismos orígenes en realidad, si bien ahora adquiere mayores dimensiones en alguno de sus miembros. Se trata en el fondo de una cuestión cuantitativa más que cualitativa).

²⁹ *Ibid.*, p. 264-265 y 280.

³⁰ *Op.cit.*, p. 124-135, donde el autor analiza el neokantismo de K. Fisher.

cuando el panorama dominante era de signo absolutamente contrario, dejaban una impronta más empirista en ellas. El cambio de contexto más que el de actitud esencial estaba pues detrás de semejantes matices de doctrina. Los neokantianos como Revilla tampoco aceptaron nunca el positivismo en sentido radical y se quedaron más bien en un escepticismo a lo kantiano que dejaba fuera del ámbito del conocimiento la realidad trascendental. Ese es el punto clave en que los krausistas se habían opuesto siempre a Kant porque para ellos el hombre es capaz de conocer a Dios y hacerlo de forma científica: a través de la intuición que se produce en la parte Analítica del Sistema.³¹ El materialismo ateo se quedaba en un “no existe”, en “solo hay materia”. El neokantismo en un “ignorabimus”³² y el krausismo en una certeza, en la “visión real”³³.

³¹ Krause afirmaba que “si *existe*, pues, el ser originario, nosotros somos partes internas, somos semejantes a él, incluso somos en lo esencial, prescindiendo de nuestros límites, homogéneos con respecto a él: en consecuencia, podemos percatarnos de él cuando nos autointeriorizamos (*Ciencia Universal...*, op. cit., p. 92). Y Ahrens es incluso más explícito al decir: “Kant se equivocaba... al negar que el espíritu humano pudiera llegar a un conocimiento *cierto* de la existencia de Dios. Según Kant no cabe en este punto más que una creencia racional, pero la certidumbre no es posible” (*Curso de Filosofía* —volumen II del *Curso de Psicología*—. Madrid: Victoriano Suárez, 1873, p. 155). También Tiberghien se opondrá radicalmente a quienes niegan la posibilidad de un conocimiento exacto de Dios o argumentan su incomprendibilidad por parte del hombre (ver *Introducción a la filosofía y preparación a la metafísica. Estudio analítico sobre los objetos fundamentales de la ciencia. Crítica del positivismo* / Traducción de V. Pino y Vilanova. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación, 1875, p. 331 y 336) y concluye constatando la “posibilidad de la metafísica como ciencia” (*Logique*, op. cit., t. I., p. 473). Y finalmente entre los krausistas españoles Salmerón sostenía que “es obligado, más nunca ni por ningún respecto contradictorio, que pueda y deba el Sér racional finito, conocer a Dios” (op. cit., p. 1577; Castro defiende la misma idea, op. cit., p. 72 ó 127). En mi citado trabajo de investigación puede verse desarrollado este punto en los principales autores del krausismo, desde el propio Krause (p. 37-45), Ahrens (p. 85-92), Tiberghien (p. 127-132) hasta Salmerón (p. 182-186).

³² Ver **Könhke, K. Ch.** op. cit., p. 136.

³³ Así traducían los krausistas españoles la expresión alemana *Wesensschauung* con la que Krause había designado la “intuición racional”

Parece pues, a la vista de lo dicho en las líneas precedentes, que la reunión en una misma palabra de los conceptos de krausismo y positivismo resulta cuando menos paradójica y en realidad contradictoria. Además, si la intención última del término “krausopositivismo” es indicar la aceptación por parte de los krausistas del experimentalismo, tal añadido es claramente prescindible porque semejante asunción ya se encuentra en el simple vocablo “krausismo”, entendido en su justo sentido. Si, por el contrario, se quiere hacer referencia a una auténtica aceptación del positivismo —como tal— por ciertos krausistas, entonces el “krausopositivismo” estará falseando la realidad histórica que pretende describir (como tendremos ocasión de comprobar). Pero veamos ahora qué punto de verdad existe en la afirmación de una positivación de los krausistas españoles durante el último cuarto del siglo pasado.

3. LA EVOLUCIÓN INTERNA DEL KRAUSISMO ESPAÑOL: EL KRAUSOINSTITUCIONISMO

Las palabras precedentes nos dan pie para hacer un breve inciso sobre la posición real del krausismo en el campo gnoseológico. Hemos venido diciendo a lo largo de todo este artículo que el krausismo no es un idealismo puro. No lo es el campo epistemológico; tampoco en el metodológico; y ni siquiera como filosofía global. Podríamos decir, adoptando un ejemplo un tanto simplista, que si el rango de oscilación en filosofía al respecto iba desde el uno (donde se ubicaría el idealismo más absoluto) hasta el diez (lugar que correspondería al empirismo más extremo), los krausistas vendrían a alcanzar algo así como un tres (en realidad) o un cinco (en intencionalidad). De ahí que si hablamos de ellos como idealistas

del Ser con que concluía la parte Analítica de su filosofía. El empleo de tal expresión favoreció la vinculación de los krausistas con cierto tipo de misticismo.

simplemente (grado uno) y nos referimos a su desplazamiento hacia el positivismo sin más (grado diez), parezca que se produjo una auténtica transformación en sus postulados iniciales e incluso una contradicción que permitiría hablar de abandono del krausismo. Ahora bien, todo cambia sustancialmente si tenemos en cuenta lo dicho hasta ahora. De acuerdo con esto, el krausismo se distancia del idealismo puro y da cabida en su sistema a la experiencia (si bien ésta es concebida casi exclusivamente como interna), a los hechos, e incluso valora extraordinariamente la naturaleza. Además, aunque prevalece el tópico de tratarse de una filosofía antipositivista³⁴ —y ya vimos como se enfrentaron al materialismo, al sensualismo y al propio positivismo—, nunca negaron la validez del positivismo. A lo que se oponen es a su exclusivismo. No lo consideran falso en absoluto, sólo insuficiente. El hecho de que históricamente el krausismo aparezca —en efecto— opuesto al positivismo se debe no tanto a los aspectos (sobre todo los metodológicos que ya vimos que Tiberghien aceptaba puramente científicos del mismo), como a sus consecuencias en el campo moral y religioso. Es más bien contra el materialismo, el escepticismo, el agnosticismo y el ateísmo a que tales doctrinas estaban conduciendo en la sociedad moderna a los que los krausistas se enfrentan en realidad.³⁵

³⁴ Ver el reciente artículo de **García Mateo, R.** *Tendencia contrapositivista del krausismo // Pensamiento* 52 : 203 (1996) 177-197. La tesis central del autor, que la metafísica de Krause proporcionaba ya a los krausistas el precedente para distanciarse tanto del utilitarismo de Bentham como del positivismo comtiano (en gran medida cierta y absolutamente válida si nos referimos al positivismo en su sentido restringido, es decir, comtiano), puede igualmente verse desde la perspectiva inversa: en ella se encontraba un precedente para aceptar el "positivismo" (si se toma en el sentido amplio en que aparece en nuestra historiografía con frecuencia) en algunos aspectos y bajo otras manifestaciones (por ejemplo, en la formulación sociológica de H. Spencer o en la aceptación de la experimentación y desarrollo de las ciencias físicas).

³⁵ Especialmente contra la moral que resultaba de aplicar sus teorías. Ver como ejemplo de esa postura la obra de **González Serrano,**

Por último nos queda por examinar brevemente el tipo de “conversión” positivista a que nos referimos al hablar de “krausopositivismo”.³⁶ Los casos más extremos de U. González Serrano³⁷ o A. González de Linares aún podrían ser más discutibles, aunque el propio A. Jiménez declara de forma harto significativa con respecto al primero en el prólogo a su citada monografía:

Para algunos críticos su pensamiento tendría una primera etapa de krausismo ortodoxo y otra de krausopositivismo al

Urbano. *Estudio de los principios de la Moral con relación a la doctrina positivista.* Madrid : 1871.

³⁶ El término tiene su origen en el artículo que A. Posada escribiera en el *BILE* en 1892 (“Los fundamentos psicológicos de la educación según el Sr. González Serrano”) y cuyo tercer apartado se titulaba precisamente así, “El ‘Krauso-positivismo’” (p. 4). El autor se refería expresamente a González Serrano en el que el cambio de actitud parece evidente, no tanto por llegar a ser un positivista estricto como por su posición frente a esa corriente de pensamiento previamente (ver *Estudios sobre el positivismo // Revista Mensual de Filosofía Literatura y Ciencias.* Sevilla. V (1873) 216-230 y 270-280 ; VI, (1874) 3-16 y 65-83). Aquí también el partir de un análisis inicial inexacto resulta clave porque el propio U. González Serrano definía al krausismo puro como un “idealismo abstracto algo soñador”, “aislado” y sumido en “inacción contemplativa”, sin tener en cuenta lo fundamental de la dimensión práctica de su filosofía así como la acción de los propios krausistas antes de 1875 (A. Jiménez, op. cit., p. 125).

³⁷ Quien aún en los años inmediatamente precedentes al auge del positivismo en nuestro país sostenía una postura poco favorable al mismo como se puede comprobar en sus *Estudios sobre el positivismo*, op. cit, en nota 36. Sin embargo, creemos adecuado el título elegido por Antonio Jiménez García, consumado especialista sobre el autor y buen conocedor del krausismo español, para la reciente publicación de su tesis doctoral (defendida ya en 1985 bajo otro título): *El krausopositivismo de Urbano González Serrano* (Badajoz : Diputación Provincial, 1996) tanto porque el autor da una definición previa muy precisa de lo que entiende por “krausopositivismo” en la que se encuadra perfectamente la actitud del krausista extremeño, como por el hecho ya destacado de que es precisamente para designar su posición concreta para lo que Posada creó originariamente el vocablo. Mantenemos con todo, como se verá al final de este artículo, que extender su empleo para denominar la dirección del pensamiento de los krausistas en general a partir de 1875 resulta no sólo excesivo, sino poco acertado.

recibir la influencia de la nueva ciencia experimental europea. Pero la atenta lectura de su producción filosófica echa por tierra semejante argumentación. Incluso en los momentos en que se le supone más idealista, rechaza la especulación filosófica por sí sola, y advierte que la experiencia debe corregir el uso y abuso de las abstracciones. Y del mismo modo, cuando al final de su vida parecía estar más cerca del positivismo, reclama la importancia de la filosofía, y hasta la metafísica, para interpretar los datos de la realidad.³⁸

Por otro lado, la consideración que generalmente se hace en este sentido de Azcárate, Giner y Salmerón (siguiendo un orden de menor a mayor cambio de actitud en dirección hacia el positivismo) es ciertamente imprecisa. En el primer caso nunca se ha llevado el argumento más allá de su adscripción a la sociología (que nada indica en sí mismo, pues sociología y positivismo no son sinónimos). De haberlo hecho el resultado hubiera sido que Azcárate (como esperamos mostrar pronto)³⁹ permanece esencialmente fiel al credo krausista de juventud y que jamás experimenta su pensamiento algo así como una "positivación".⁴⁰ En el de

³⁸ (Op. cit, p. 11) Esto confirma su krausismo puro, pues como vimos nada más que una actitud semejante es la que se encuentra en Krause, Ahrens, Tiberghien y el propio Sanz del Río, esto es, el núcleo de la ortodoxia krausista.

³⁹ Nos encontramos en la actualidad realizando una tesis doctoral sobre el krausista leonés.

⁴⁰ En fecha tan tardía como 1910 y con motivo de su Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, Azcárate hablaba de "El carácter científico de la Historia" reproduciendo fielmente el esquema krausiano de la división de la ciencia. De acuerdo con la misma, junto con la parte empírica o histórica, los principios, la filosofía, desempeñaban un papel fundamental (Madrid : Imprenta de los Sucesores de Hernando, p. 15). De hecho la posición intermedia que el autor adoptara en los famosos debates sobre el positivismo en el Ateneo es la que sostuvo Azcárate durante toda su vida con respecto a casi todas las cuestiones y que son precisamente la máxima expresión del armonicismo krausista que caracteriza toda su producción escrita y no de una tendencia "krausopositivista" de su pensamiento como parece sugerir A. Jiménez (op. cit., p. 130).

Giner de los Ríos, que no hemos estudiado con tanta profundidad, sí parece clara al menos una cosa: su supuesta positivación a través de la psicología fisiológica, más bien confirma que cuestiona su krausismo.⁴¹ Es indudable que Giner se abrió con el tiempo a múltiples corrientes de influencia de diversas tendencias, pero no está claro que esa apertura siguiera el camino del positivismo. Dos hechos apoyan esta aseveración. Por un lado, Giner rechazó la sociología positiva de Comte⁴² (cabeza del positivismo, *stricto sensu*, tal y como se dio a mediados del siglo pasado en Europa) y por otro, para él la Psico-física no era una concepción puramente fisiológica, sino, como su propio nombre indicaba, psicológica, espiritual y física, material. Y Giner nunca llegó a resolver esa disyuntiva, ni en favor del espiritualismo ni del materialismo.⁴³

Por todo lo dicho, aún en el caso de Salmerón, en quien ese cambio se dio en mayor o menor medida, se puede comprobar que la postura de estos krausistas no experimentó modificaciones bruscas, ni rupturas traumáticas. Como el profesor Heredia Soriano —cuya autoridad sobre la obra de

⁴¹ *Ibid*, p. 29. A. Jiménez cita a Wundt, Fechner ..., principales figuras de la psicofísica como siguiendo una senda de conciliación entre especulación y experiencia que es precisamente la que refleja la psicología fisiológica que reúne ambas fases del conocimiento (en op. cit., p. 132). Y por tanto se trata de una actitud acorde con la propiamente krausiana ya descrita. Por eso mismo creemos que confirma antes que cuestiona el krausismo de estos autores su adscripción a determinada forma de psicofísica.

⁴² Puede verlo el lector en su artículo *La ciencia como función social* // *BILE* XXIV (1899) 56.

⁴³ Ver su artículo *Espíritu y Naturaleza* // *BILE* XXI (1897) 165-169. Idea que viene a confirmarse con la observación que A. Jiménez hace sobre la inexistencia del cambio de orientación en sus Lecciones sumarias de psicología que Giner anuncia en prólogo de la reedición de 1878 con respecto a la primera edición de 1874 donde se declaraba en la línea de Krause, Sanz del Río, Ahrens y Tiberghien. Esto lleva a A. Jiménez a cuestionar seriamente, en el caso de Giner, el calificativo de krausopositivista (op. cit., p. 132-133).

Salmerón nos parece incuestionable— señala, se dio en la etapa que él denomina “Monismo orgánico” (1870-1890) un cambio en la orientación del insigne krausista republicano que tendió a conceder mayor importancia a la experiencia sensible que en la época precedente. Pero, pese a todo, “el Monismo de Salmerón es un intento por salvar la Metafísica de los ataques empiristas” y remite A. Heredia a las significativas palabras del propio Salmerón:

Limitar a lo fenomenal la esfera de lo inteligible y considerar el conocimiento como meramente relativo, es mutilar el problema del conocer y decapitar el principio de la Verdad; reducir la realidad al mundo de la Naturaleza; y pretender explicar el mundo de la Conciencia como una transformación de la sensación; y suplantar la libertad moral por inconsciente y mecánico determinismo...⁴⁴

Y aún en su última etapa, que Heredia denomina “Positivismo” (1890-1908), pese a no contar con datos suficientes para poderla calificar con exactitud, parece preciso “matizar la opinión comúnmente aceptada de su evolución hacia el positivismo” pues “si el positivismo *ut sic* identificaba lo real con lo dado, y esto último con la impresión sensible, renunciando a investigar la esencia y las causas de los fenómenos, al parecer Salmerón no comulgaba del todo con la tendencia...”⁴⁵

En consecuencia, si sólo atendemos a la confesada situación intermedia de los krausistas entre ambos polos, apenas si hubo desplazamiento. Es más, lo que supuestamente se derivaba de esa inflexión o cambio de rumbos de los krausistas, es decir, un debilitamiento de su adscripción a la filosofía krausiana inicial que llevó a Francisco de Paula Canalejas a pronunciar las célebres palabras de que “No hay ya escue-

⁴⁴ *Nicolás Salmerón : Vida, obra y pensamiento (1837-1908)*. (Resumen de su tesis doctoral —inérita—). Salamanca : 1972, p. 26.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

la"⁴⁶, lejos de corroborar dicha suposición viene, ahora que conocemos mejor la teoría original de Krause, a reforzar la hipótesis contraria: su admisión de otras corrientes de pensamiento y en especial la ligada al empirismo y al método de las ciencias naturales es una prueba de krausismo puro, ortodoxo como ya parecía intuir el propio Posada que al repasar la posición doctrinal de U. González Serrano comentaría sagazmente:

es acaso la que va implícita en el propio Krause.⁴⁷

Lo que creemos que ocurrió en realidad fue que la posición real inicial no era un grado cinco, sino un tres (espiritualismo mitigado) que se transformó en el seno de una creciente positivación de la ciencia en la Europa del momento para alcanzar el grado cinco de verdad (una posición de equilibrio entre positivismo e idealismo) o un siete a lo sumo ("positivismo" moderado y básicamente metodológico).⁴⁸ En cualquier caso su postura se decantaría hacia un lado u otro (más o menos dependiendo de cada autor) en función de la materia a considerar: en religión o moral siempre dominaría el idealismo espiritualista de corte krausiano, en las disciplinas científicas concretas a las que se dedicaban a veces profesionalmente, el influjo del positivismo se hizo sentir de forma más notoria.

Por tanto, se puede apreciar cómo el esquema subyacente en esta parte de la exposición, como en el resto, es el de la dia-

⁴⁶ Ello se debía según el mismo autor a que "Entre los discípulos del Ilustre Don Sanz del Río se han declarado tendencias diversas y encontradas" (citado en Núñez, D. *La mentalidad positiva en España desarrollo y crisis*. Madrid : Tucar, 1975, p. 80).

⁴⁷ Art. cit., p. 4. Lo único que no entendemos en tal caso es la necesidad del nuevo término que implica que el primero de sus componentes sea equivalente a idealismo simplemente y no a "idealismo-realismo", como lo era en realidad.

⁴⁸ Señalado el marco interpretativo, queda, para un futuro próximo, precisar los casos particulares a que afecta.

léctica krausiana y sus conocidos momentos de la unidad, la variedad y la armonía (unión armónica), que nada más que esto aplicado a la teoría del conocimiento es la aludida composición. El caso de la epistemología nos ha llevado pues a comprobar como se aplica a un campo concreto de la filosofía, el conocimiento, el marco teórico global del krausismo que obviamente será aplicado a todos los demás ámbitos y cuya característica principal es la de una fórmula orgánica de conciliar el enfrentamiento de la realidad mediante una solución intermedia (pacífica) que permita la convivencia de los extremos.⁴⁹

Podemos concluir este asunto, pues, diciendo que — como muestran la mayoría de los estudios parciales sobre el krausismo— es posible seguir hablando de la existencia de éste, y por lo tanto de krausistas, por lo menos hasta la muerte de Giner de los Ríos o Azcárate durante el segundo decenio del presente siglo; y se puede afirmar también que no sería exagerado en absoluto hablar de la persistencia del fenómeno cultural como tal hasta los comienzos mismos de

⁴⁹ De ahí su idoneidad para determinados sectores del liberalismo moderado de nuestro país (constatación especialmente enfatizada por E. Díaz quien dio de este modo un giro vital a las tradicionales e infructuosas polémicas sobre las causas del arraigo del krausismo en nuestro país -op. cit., p. 29; la línea más histórica y sociológica —ver **Terrón, E.** *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*. Madrid : Península, 1969— por él iniciada precisa de mayores desarrollos en esa dirección que pudieran dar grandes frutos para un mejor conocimiento del krausismo en su dimensión práctica) que vieron en la filosofía krausiana la vía adecuada para el progreso de una España dicotómica herida por la confrontación civil (ver el ilustrativo artículo de **Pérez Ledesma, M.** *Ricos y pobres, pueblo y oligarquía : explotadores y explotados. Las imágenes dicotómicas en el siglo XIX español // Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 10 (septiembre-diciembre 1991) 59-89. De ahí también que no sea preciso recurrir a un cambio en su orientación filosófica en el sentido del positivismo para explicar satisfactoriamente la opción política republicana (o accidentalista), progresista (evolucionista), reformista y gradualista que la mayor parte de ellos adoptaron (Ver el reciente artículo de **Suárez Cortina, M.** *Krausoinstitucionismo, democracia y republicanismo de cátedra en la España de fin de siglo*. Original mecanografiado).

la Guerra Civil. Lo que sí es preciso matizar, cualquiera que sea la periodización que al respecto se siga, es que hacia mediados de los años setenta del siglo pasado el krausismo inicial comenzó una evolución cuya principal característica fue la incorporación de otras manifestaciones del pensamiento a su doctrina krausiana general. Debemos dejar claro, en primer lugar, que este marco krausiano originario siguió en la mayoría de los casos siendo el dominante y por otro que el peso de las diferentes influencias fueron diversas en cada uno de los autores a considerar. Es cierto que una clara tendencia a incorporar en mayor medida los métodos de las ciencias experimentales en boga en la Europa del momento (especialmente en sus materias de investigación profesional) fue la nota predominante de la evolución del pensamiento de determinados krausistas como González de Linares o Urbano González Serrano. Pero si queremos utilizar un concepto que pueda por igual aplicarse al conjunto de estas evoluciones, consideramos más adecuado emplear el de "krausoinstitucionismo", que, mientras deja claro que el krausismo sigue siendo una fuerza vital dentro de estos autores, indica la incorporación desde los años en que aproximadamente la *Institución Libre de Enseñanza* comienza a funcionar (mediados de los 70) de otras diversas corrientes de pensamiento (cuyo reflejo son las páginas del propio *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*), que pasando por el evolucionismo darwinista y la sociología Spenceriana irían hasta la psicología fisiológica de Wund o Fechner y el solidarismo francés de hombres como Fouillé. El término "krausopositivismo" puede no obstante seguir siendo aplicado legítimamente al caso de González Serrano, para quien inicialmente fue empleado, pero habremos de reconocer que su capacidad explicativa queda en tal caso muy reducida. Si, en todo caso, aceptáramos su adecuación para un caso particular y concreto y habiendo previamente definido el concepto, podríamos con igual legitimidad utilizar términos como

“krausodarwinismo” para referirnos a la obra de González de Linares o quizá “krausospencerismo” en alusión a la de Sanpere y Miquel y así seguir la lista hasta un largo etcétera, lo cual resultaría a todas luces ridículo. Resulta bastante más eficaz aplicar el calificativo de krausoinstitucionismo (o “institucionismo” simplemente) y matizar luego en cada uno de los krausismos particulares en qué dirección se produjo ese institucionismo o diversidad de influencias que la filosofía krausista incorpora a partir de mediados de la década de los setenta del pasado siglo.

Sólo un concepto tan global e indefinido como krausoinstitucionismo, o sencillamente institucionismo, se muestra pues válido para analizar y explicar la realidad del krausismo finisecular español sin que dicha vaguedad le haga perder su fuerza explicativa. Si ha de darse algún nombre nuevo a los cambios experimentados en el seno del krausismo desde los comienzos de la Restauración, el primero podría resultar el más adecuado. Ahora bien, si queremos evitar caer en una complicación terminológica de dudosa eficacia explicativa semejante a la que en este artículo se ha tratado de rechazar en el caso concreto del “krausopositivismo”, deberíamos conservar el concepto de “institucionismo”, ya asumido y perfectamente definido en nuestra historiografía.

GONZALO CAPELLÁN DE MIGUEL
Universidad de Cantabria

