

DEL RACIONALISMO ARMONICO AL PRAGMATICO: CLAVE HERMENEUTICA DEL PODER REAL DEL INSTITUCIONISMO KRAUSISTA

Juan Francisco García Casanova

Profesor de la Universidad de Granada

El desarrollo general de las ideas en España, en la segunda mitad del XIX, está unido estrechamente a la evolución de la vida política. Ante la inexistencia de una práctica revolucionaria realmente eficaz, el poder establecido va ejerciendo en cada momento la apertura ideológica que más le favorece. Es, por consiguiente, la propia experiencia del poder, que tiende siempre, *ex natura*, a incrementarse, o al menos a mantenerse, como condición explicativa de su realidad, la que define el campo de juego de las ideas. Cuando las relaciones de poder se hacen inestables y los peligros internos o externos amenazan su propia existencia es cuando se producen cambios más o menos significativos, en función del riesgo global que pueda sufrir el sistema de poder imperante en su mecanismo de autorreproducción. Al analizar desde esta perspectiva la historia política del XIX, los fenómenos culturales del pasado siglo adquieren su racionalidad, tomada aquí como significación coherente. El poder tiene su propia lógica política, que no tiene por qué coincidir con las de otras prácticas ideológicas. De otra parte, tampoco parece que tenga que converger necesariamente la lógica del poder con una práctica económica determinada en un período dado, aunque tarde o temprano aquél haya de pagar un precio elevado por la desarmonía de ambas.

En el caso concreto que nos ocupa, el de la inflexión pragmática del racionalismo de Giner de los Ríos, como prototipo de la significación intelectual del krausismo español, en su segundo estadio, en términos biográficos, después de la muerte de Sanz del Río y, en términos políticos, una vez abortada la experiencia del sexenio revolucionario, vemos que su significación intelectual está de acuerdo con los intereses reales del poder y que nunca representó un riesgo real para la estructura del poder establecido.

A diferencia de lo ocurrido con la recepción del hegelianismo, que,

por la adscripción política de sus más destacados representantes, desde un primer momento se decantó por posiciones radicales en el orden político, social y religioso, y así fue visto por las esferas del poder, siendo el término hegeliano sinónimo de revolucionario¹, el krausismo pasó a formar parte del poder establecido durante la Restauración, ocupando parcelas de influencia muy significativas. De la conducta estéril de Narváez en 1867 aprendió Cánovas, el artífice de la Restauración, lo que no convenía hacer. Y ello era marginar a los krausistas. Esto no ocurrió con los hegelianos, que pronto se dispersaron como grupo político radical, tras la dura y baldía experiencia de la República.

El krausismo, ciertamente, pasó momentos difíciles durante la primera «hornada». Después del indiscutible y manifiesto trato de favor hacia la persona de Sanz del Río, en su cooptación y promoción, encontramos los primeros ataques públicos con ocasión del *Discurso* de apertura del año universitario de 1857. Ortí y Lara salió a la palestra con una dura crítica a la filosofía allí sustentada. A partir de este momento, el por entonces profesor granadino se convirtió en el adalid de la ortodoxia y no desaprovechó ocasión para fustigar y anatematizar todo pensamiento relacionado con la filosofía de Krause. La publicación de las primeras traducciones y obras de Sanz del Río (*Ideal de la Humanidad* y de la *Analítica*, en 1860; el programa de *Lógica*, de 1863) fueron ya consideradas como auténticas provocaciones, dignas de contundente respuesta². Pero fue la publicación del *Syllabus* y de la encíclica *Quanta cura*, en septiembre de 1865, la que, sin duda, opera, al año siguiente, la inclusión del *Ideal de la Humanidad* en el índice de libros prohibidos, primer signo de preocupación para los krausistas, desencadenante de una orquestada campaña de prensa dirigida desde las páginas del diario vespertino *El Pensamiento Español*. En ellas, Navarro Villoslada origina la polémica de los *textos vivos*, exigiendo la destitución de aquellos profesores que de forma oral o escrita vilipendiaban la religión y la monarquía, encargándose el periódico de ir señalando, uno por uno, los profesores a eliminar³. Ello motivó una

¹ En relación a la cuestión de por qué se asienta en España el krausismo y no la tradición hegeliana se pueden consultar, entre otros, los siguientes trabajos: Rodolfo Llopis, «Sanz del Río y el krausismo», en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, n.º 9, noviembre-diciembre, París, 1954; Luis Araquistain, *El pensamiento español contemporáneo*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1962; Eloy Terrón, *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*, Ediciones Península, Barcelona, 1969; Elías Díaz, *La filosofía social del Krausismo español*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1973; Juan José Gil Cremades, *Krausistas y liberales*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975; Juan F. García Casanova, *Hegel y el republicanismo en la España del XIX*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Granada, 1982; José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, vol. IV.

² Cfr. Juan M. Ortí y Lara, *Krause y sus discípulos, convictos de panteísmo*, Imprenta de Tejado, Madrid, 1864; *Lecciones Sobre el Sistema de Filosofía del alemán Krause, pronunciadas en La Armonía (Sociedad Literario-católica)*, Imprenta de Tejado, Madrid, 1865. Esta disputa puede seguirse en Andrés Ollero, *Universidad y Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1972; Juan J. Gil Cremades, *Krausistas y liberales*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975.

³ «Diríase —escribe López Morillas— que el brazo secular concluye a su manera lo

serie de actitudes por parte de algunos hombres próximos a Sanz del Río, y de él mismo, que bien pueden ser consideradas, en palabras de Gil Cremades, como «confesiones de descargo», cuyo primer objetivo era tranquilizar a las autoridades en relación a la bondad de las doctrinas comprendidas bajo el rótulo de krausismo, sin olvidarse, al mismo tiempo, de poner de manifiesto su neta diferenciación con otras doctrinas filosóficas realmente amenazadoras para el sistema de poder establecido, como era el hegelianismo, por no entrar en los casos del individualismo anarquista y del socialismo, que doctrinalmente, de acuerdo con la interpretación más generalizada, representaban la negación del sistema imperante⁴.

La ambigüedad de la resistencia krausista nos lleva a estar plenamente de acuerdo con el juicio de Gil Cremades cuando afirma: «El hecho cierto es que, en la oposición al régimen político, los hombres de Sanz del Río no son ni los instigadores, ni siquiera fuertes muros de contención»⁵.

El progresismo de los hegelianos les llevaba en materia política a defender el cambio de sistema, como una necesidad impuesta por el devenir de la historia, de manera que la totalidad de los conocidos como hegelianos consideraban el régimen republicano como una cuestión sustancial en la discusión que en estos momentos se está produ-

que la autoridad eclesiástica inicia, a la suya, en Septiembre de 1865, con la inclusión del *Ideal de la Humanidad*, de Sanz del Río, en el Índice romano.» *El Krausismo español*, FCE, Madrid, 1980, 2.ª ed., p. 182. López Morillas se está refiriendo al Decreto de 22 de enero de 1867, que obliga a los profesores a prestar juramento de fidelidad a la Iglesia y a la Corona. Sin duda que en su gestación tuvo mucho que ver la polémica referida. El resultado es conocido: fueron apartados de sus cátedras, por solidaridad con Castelar, Sanz del Río, Fernando de Castro y Nicolás Salmerón, y se le abrió expediente a Giner de los Ríos. Unos meses más tarde, la revolución de septiembre los repuso en sus cargos con todos los honores. Castro fue nombrado rector de la Universidad Central; Sanz del Río, que había rechazado la oferta por motivos de salud, aceptó el decanato de la Facultad de Filosofía y Letras.

⁴ Gil Cremades trae a este respecto dos ejemplos significativos, uno relativo a la cuestión religiosa, como es la *Carta y Cuenta General de conducta* de Sanz del Río, de 15 de enero de 1865, «esgrimida a partir de entonces en los sucesivos avatares de la llamada "cuestión universitaria"»; el segundo, relativo a la política, es una «declaración de inocencia» que «sólo podía venir de Canalejas, quien en una intervención mantenida en el Ateneo el 19 de diciembre de 1864 sale al paso, con un retardo de diez años, de la tesis que Pi y Margall formulara en la *Reacción y la Revolución*. Canalejas excluye allí que el krausista pueda ser considerado enemigo del Estado constituido ya que el intelectual "que juzgue la política como realización racional de las ideas... debe de ser constantemente reformista, nunca reaccionario o revolucionario". Los krausistas no son agitadores, sino profesores, "que reconociendo que no pueden, que no quieren ser hombres de gobierno y de administración... facilitan el camino de progreso a la administración y al gobierno, al señalarle los males de hoy, aconsejando la reforma"». *Krausistas y liberales*, ed. cit., p. 85. El texto citado de Canalejas es *La Reacción y las revoluciones* (recogido en *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Bailly-Baillière, Madrid, 1872), que pretende ser una réplica a la *Reacción y la Revolución* de Pi y Margall, en el que la dialéctica hegeliana aparece como el fundamento inexorable de la revolución. Cfr. mi trabajo sobre el hegelianismo en España, anteriormente citado.

⁵ *Ibidem*.

ciendo en el seno de los demócratas españoles. No renuncian a la lucha política directa. La toma del poder es un imperativo ético del que no pueden abdicar. En el aspecto religioso, su actitud es abiertamente combativa, incluso en el caso de Castelar, que, si bien se declara cristiano, no por ello cesa en su demoledora crítica al catolicismo de la época. En Pi y Margall, la crítica religiosa, como he estudiado en otro lugar⁶, no es formal, sino que nos recuerda a la de Feuerbach. Como se ha visto, no era ésta la posición de los krausistas.

El sexenio revolucionario es un paréntesis, más aparente que real, de la vida institucional española. Lo efímero de la República del 73 es la prueba irrefutable de ello. Pero el sistema supo corregir los errores, tratando de llenar los vacíos formales en política, con una adulteración de las formas democráticas, denunciada por todos, pero también aceptada en su funcionamiento cotidiano por la totalidad de las fuerzas reales del país. El viejo doctrinarismo fue modernizándose y se convirtió, en tanto que sistema de poder, en una inteligente fuerza que supo aprovecharse de todas las prácticas ideológicas no disolventes, y el krausismo, por vocación y por coherencia sistemática, era una de ellas. La convivencia, por tanto, estaba asegurada; sólo era necesario por ambas partes realizar los retoques precisos para evitar chirriamientos innecesarios. Cánovas, desde la vertiente política, y Giner, desde la intelectual, fueron los hombres encargados por la historia de ajustar las piezas necesarias. Dejando el trabajo de Cánovas —su figura, comparada con la de Giner, creo que ha sido mejor analizada y valorada—, me propongo analizar la de este último, en su significación general dentro del panorama intelectual de la Restauración.

El Institucionismo ginerino, que desde 1876 hasta 1940 —fechas de su biografía legal— llevó las señas de identidad del fundador, en modo alguno se puede considerar como un apéndice de la vida intelectual del país, sino que por derecho propio se convierte, en España, en uno de los pilares fundamentales de la mecánica del poder, siempre que estemos de acuerdo en que ésta no se reduce, exclusivamente, a las formas de dominación del Estado. Desde este momento es preciso reconocer los logros del krausismo institucionista, en la esfera de las ciencias, mejor de la Ciencia, como ellos preferían, en todas sus manifestaciones, que fueron, si no las únicas, sí las más sobresalientes de todas las que se dieron, hasta el punto de que se ha hablado de ese medio siglo de cultura española como el de la Edad de Plata, reviviendo de alguna manera la añoranza del Siglo de Oro. El siguiente cuadro, de Pablo Corbalán, reducido sólo a la esfera de lo puramente institucional, dejando de lado múltiples ramificaciones, todas ellas dignas de ser tenidas en cuenta en el haber de la contabilidad que aquí nos interesa, es suficientemente expresivo de la verdadera significación del krausismo en el período a que nos referimos, en orden a valorar su importancia sociopolítica, en definitiva de poder. «De la Institución —escribe—

⁶ Cfr. mi trabajo citado sobre el hegelianismo en España.

brotarían ramas más o menos autónomas, y otras que terminaron por desgajarse de ella. Así, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, cuya presidencia ocupó el histólogo Ramón y Cajal, junto a José Castillejo; el Centro de Estudios Históricos, dirigido por Menéndez Pidal, y en el que figuraron Américo Castro, Navarro Tomás, Federico de Onís, Sánchez Albornoz, Gómez Moreno, Sánchez Cantón y Elías Tormo; la Residencia de Estudiantes (Jiménez Frau, María de Maeztu), que albergó a Lorca, Luis Buñuel, Dalí, Emilio Prados, etc., y por cuyas tribunas desfilaron Einstein, Valéry, Ravel, Russell y Freud, entre otros; el Instituto Escuela; las Misiones Pedagógicas, idea de D. Manuel B. Cossío, a quien se debieron también la fundación del Museo Pedagógico y las colonias escolares. Cossío fue, además, el impulsor del proyecto para la creación del Ministerio de Instrucción Pública. Y Azcárate fundó el Instituto de Reformas Sociales. Impronta institucionista tuvieron las Universidades Populares, cuyo programa surgió del grupo asturiano formado por Alvarez Buylla, Aniceto Sela, Adolfo Posada y Leopoldo Alas; el Instituto Nacional de Física y Química y el Museo Antropológico. En el Instituto Cajal trabajaron Achúcarro, Gonzalo Lafora, Medinaveitia, Sacristán, Cabrera, Catalán, Duperier, Torres Quevedo y Torroja. La proyección institucionista se vincula con la regeneracionista (Joaquín Costa), alcanza Pérez Galdós —que escribe una novela krausista con *La familia de León Roch*— e influye en los noventaiochistas Azorín, Baroja, el primer Maeztu, el segundo Valle Inclán, Antonio y Manuel Machado y otras figuras como Juan Ramón Jiménez, Ortega y Gasset, Pérez de Ayala, Salvador de Madariaga, Manuel Azaña, Marañón, Pedro Salinas, Jorge Guillén y otros muchos que es imposible citar. Todos ellos se integran en eso que se ha llamado la Edad de Plata española»⁷.

Todos los que están son, pero faltan muchos más en la anterior relación. Sólo apuntar la importancia de las relaciones personales y de las influencias doctrinales del krausismo, más justamente del institucionismo ginerino, en hombres claves del socialismo español, como han puesto de manifiesto, entre otros, Elías Díaz⁸ y Francisco Laporta⁹. Este panorama no es homogéneo. Los registros son polisémicos, pero, sin lugar a dudas, a pesar de la desazón crítica que todo él transmite, no pertenece este cuadro a un ámbito ajeno a las estructuras del poder, propias de una burguesía que, de modo peculiar, si la comparamos con la europea, intenta cumplir con su misión histórica.

⁷ Pablo Corbalán, «La Institución y la edad de plata», *Informaciones* (Diario de Madrid), Suplemento de las Artes y las Letras, 13-V-1976. La importancia de este período ha sido puesta de relieve, entre otros, por los siguientes autores: José Luis Abellán, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama, Madrid, 1966; Juan Marichal, *El nuevo pensamiento político español*, Finisterre, México, 1966; Manuel Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española (1875-1936)*, Tecnos, Madrid, 1970; José Carlos Mainer, *La edad de plata: 1902-1931. Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Los Libros de la Frontera, Barcelona, 1975.

⁸ *Socialismo en España: el partido y el Estado*, Ed. Mezquita, Madrid, 1981.

⁹ «Tópicos sobre la Institución», en *Historia-16*, n.º 49, mayo 1980.

EL «APOLITICISMO» DE LA INSTITUCION

Ya se ha señalado que Canalejas en 1864¹⁰, bajo el magisterio de Sanz del Río, en su discurso en el Ateneo el 19 de diciembre, ponía fuera de toda sospecha el objetivo intelectual del programa krausista. Su comercio con la política, se afirmaba allí, era puramente racional, dejando bien claro su vocación profesoral, que ni podía ni quería mezclarse con los asuntos de gobierno y de administración, aunque, eso sí, su tarea podía facilitar el camino del progreso al conjunto de las instituciones estatales. Después de las penosas vicisitudes que sufren los krausistas hispanos en la década de los sesenta¹¹ y de las realizaciones conseguidas cincuenta años más tarde, que aparecen en el panorama trazado por Pablo Corbalán, sobrio, a pesar de su peso abrumador en el conjunto de la cultura española, es necesario replantear a fondo el papel jugado por el krausismo, tratando de descifrar aquellos aspectos todavía envueltos en una cierta áurea mítica. La afirmación de J. M. Scholz, refiriéndose al krausismo español, tomada en sentido gnoseológico, puede sernos de gran utilidad en nuestra tarea, cuando afirma: «Su garantía ante la crítica política es la apelación simultánea al comportamiento humano y racional, dicho brevemente: el recurso a la verdad engañosa»¹².

Desde esa pretendida atalaya del mundo de las ideas, apartados del terrenal ruido de lucha por el poder político, Giner de los Ríos y su grupo fueron conscientes del inmenso poder desplegado por la obra iniciada con Sanz del Río. La imagen del mundo que proyectaba el institucionismo, junto con la dinámica que reflejaba su propio desarrollo y expansión, se convirtieron en un formidable instrumento de control y de poder real, del que a partir de 1881, como muestra la rehabilitación total del profesorado expedientado, el poder político fue plenamente consciente y cuidadoso. Tácticamente habían elegido el mejor de los caminos. La opción krausista por la ciencia colocaba su actividad en una posición neutra que favorecía sus propósitos sin excesivos cos-

¹⁰ Cfr. nota 4.

¹¹ Es necesario, sin embargo, no perder de vista el contexto de la época y realizar una crítica comparada de las dificultades de otros grupos. Por otro lado, creo sincera la conciencia que tiene el grupo de sí mismo cuando se presenta ajeno a los negocios de la vida pública. Ello le permite una reiterada actitud de crítica acerada hacia la vida política tal y como se desenvuelve en España, que heredará el tercer momento del krausismo español, la etapa regeneracionista y los propios hombres del 98, como atinadamente muestran Blanco Aguinaga (*Juventud del 98*), José Luis Abellán (*Sociología del 98*), López Morillas (*Hacia el 98...*), etc.

¹² Johannes-Michael Scholz, «La función sociopolítica del krausismo», en *Reivindicación de Krause*, Fundación Friedrich Ebert, Madrid, 1982, p. 91. El contexto analizado por el autor se circunscribe sólo a la significación que tiene el hecho de que sea Gumersindo Azcárate, cuyo reformismo moderado estaba fuera de toda duda y hombre importante del krausismo, el responsable de la dirección práctica de la encuesta nacional, realizada por la «Comisión de Reformas Sociales» el año 83, sobre la realidad de la vida social y política de España.

tes. Su fuerte liberalismo, base de todo el pensamiento jurídico y pedagógico de Giner, ubicaba su práctica fuera de la vida institucionalmente organizada, dirigiéndola hacia los campos donde la espontaneidad marca las relaciones humanas dejadas a su libre iniciativa. Es decir, fueron enemigos de la revolución «desde arriba» pretendida y ensayada por el despotismo ilustrado y procuraron, de acuerdo con sus hondas convicciones liberales, construir las bases de un nuevo país. Su programa práctico se asentaba sobre los que pueden ser considerados vectores configuradores del movimiento krausista, y que sintéticamente se pueden reducir a los siguientes: 1) reconciliación del binomio experiencia-razón; 2) libertad de conciencia en materia religiosa; 3) organicismo social; 4) humanitarismo liberal, que implica una concepción tendente a la igualdad de los individuos en el plano ético-moral y a la participación social en el político. Por su parte, el poder «restaurador» había aprendido que el silencio impuesto, la represión y la censura sistemática sólo provocan revoluciones, mientras que el discurso teórico en pos de la «verdad», aun cuando incluya polémicas ásperas, proporciona la paz. Y en esta dialéctica, tanto por la idiosincrasia del planteamiento filosófico de base del krausismo, plenamente coincidente con los objetivos de fondo de la nueva experiencia de la burguesía hispana, agrupada bajo el vacío nombre de Restauración, como por el perfil personal de sus miembros, la «praxis social» del institucionismo ginerino se había convertido, subrepticamente, en pieza ideológica fundamental del sistema de poder establecido. La naturaleza compleja de este proceso no favorece la descripción analítica de sus elementos particulares ni la relación de los juegos de causa y efecto, constituyentes de la micromecánica explicativa del fenómeno, cuya comprensión perseguimos. Sin embargo, el desvelamiento del significado último del krausismo y del papel que ha ocupado en la historia reciente de España, así como el conocimiento de la génesis de su misma configuración, exige esfuerzos multidisciplinares en esta dirección. El propio Giner sabía que todo programa serio de conocimiento tenía que contar con un añadido más, si quería formar parte del saber científico, y era el de la investigación de las relaciones entre su objeto propio, o su fin, como él dice, y la sociedad en la que se origina. «En nuestros días —escribe—, cada uno de los principales fines humanos, aun aquellos más íntimos y en que la iniciativa del espíritu individual parece más poderosa, ha adquirido el valor de una función social, no sólo en su influjo, sino en el proceso mismo de su formación. El arte, la industria, la literatura, la moral, las lenguas, la economía, son hoy reconocidos, al modo de los usos y costumbres, como producto de la actividad total del pueblo»¹³. Con estas palabras se inicia su trabajo *La ciencia, como función social*,

¹³ *Filosofía y Sociología*, Ed. Henrich y Cía., Barcelona, 1904, p. 5. Este volumen incluye el trabajo titulado «La ciencia, como función social», que en extracto fue presentado al Congreso organizado en París el año 1897 por el Instituto Internacional de Sociología.

partiendo, por tanto, de uno de los supuestos fundamentales de la Sociología del Conocimiento, y lo hace con plena conciencia de lo difícil que es adelantar en esta dirección cuando se quiere aportar algo que vaya más allá de los tópicos al uso¹⁴.

Se ha avanzado mucho en los últimos tiempos en esta dirección, a pesar de las dificultades intrínsecas a la propuesta misma, de la que Giner era plenamente consciente, según se acaba de ver. Pero pienso que han sido circunstancias externas al propio hecho histórico investigado, inevitablemente constituyentes de la intencionalidad del historiador, las que han impedido a la historiografía de carácter científico un acercamiento objetivo y desmitificado al fenómeno krausista. En la época franquista, en la que comienza un acercamiento crítico al movimiento que estudiamos, no resultó siempre fácil sustraerse a la asfixia intelectual del momento, produciéndose visiones estereotipadas y sublimadas del proceso de formación y consolidación de lo que hoy se entiende por krausismo, que va más allá del racionalismo armónico del fundador.

Frente a ello habría que cuidarse por igual de los dos graves escollos que la actual ciencia histórica presenta: el de la mera paráfrasis «especulativa» de las ideas de pensadores y publicistas del período estudiado y el del plano reduccionismo economicista, último arcano explicativo absoluto de toda realidad social. Considero que las aportaciones de la crítica actual sobre el tema, en su generalidad, tomarían como suyas las palabras de José Luis Abellán: «Yo mismo he dicho en alguna ocasión que el único krausista auténtico fue Sanz del Río, mientras, en el resto de los discípulos, la filosofía krausista aparecía diluida en implicaciones filosóficas de carácter práctico»¹⁵. Según esto, una redefinición del krausismo como praxis social sería la fórmula mejor aceptada por todos y permitiría un paso más en el acercamiento no sólo al significado, sino sobre todo a la función que cumple en ese período de medio siglo que lo enmarca históricamente.

Parece fuera de toda discusión que el encargado de marcar los perfiles más intensos a esta nueva dirección de la escuela, una vez desaparecido el fundador, fue Giner de los Ríos. Supo ver con tino la necesidad de desprenderse del dogmatismo especulativo que cerraba al grupo toda posibilidad de acercamiento a la sociedad de su tiempo y,

¹⁴ A este respecto es interesante ver que Giner es plenamente consciente de las dificultades de la empresa, pero nos hace ver que es una de las tareas más urgentes que trae entre manos la sociología. El supuesto de la interrelación causal entre todo tipo de actividad individual y social y la comunidad general es una herencia, según él comúnmente aceptada, de Hegel. El propio Spencer, que la acepta, no logra superar los consabidos tópicos. Y así, por ejemplo, a la hora de explicar la formación de un conocimiento científico cualquiera, «viene a identificar su proceso funciones y método; y si bien estudia lo concerniente al sujeto, al órgano de la obra científica, olvida aquella conexión directa entre esta obra y el conocimiento común, cambiando directamente de punto de vista...». *Ibidem*, p. 32.

¹⁵ *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, vol. IV, p. 467.

sobre todo, a la ciencia moderna, sin duda el instrumento más eficaz en manos de los krausistas. Se hicieron, como se ha señalado anteriormente, presentes, cuando no hegemónicos, en todos los campos científicos, artísticos y literarios. Había una estrategia de poder que en nada desmerece a la tantas veces alabada, con justicia, misión histórica del krausismo en orden a la moralización de España. Pero, en esta propuesta ética de vida colectiva, ni fueron los primeros ni estuvieron solos. Otros lo habían intentado y no lo consiguieron.

La clave del éxito reside en la conversión del racionalismo armónico en lo que López Morillas ha denominado con éxito, en su último libro sobre el krausismo, *racionalismo pragmático*¹⁶. El racionalismo lo define correctamente, dentro del amplio campo semántico de su significación, con el recurso inevitable a los ejemplos históricos de concreción del mismo. Así nos habla de un racionalismo duro, totalitario y dogmático, ucrónico en definitiva por aparecer incólume de limitaciones espaciotemporales, representado por Descartes, Espinoza y Leibniz, y de otro, «de talante dúctil, acomodaticio, atento a las mudanzas de la historia y la cultura»¹⁷, ejemplificado, ahora, en Schelling, Hegel, etc., y el propio Krause. Es importante, para nuestro objetivo, la advertencia que nos hace cuando a continuación escribe: «En rigor, fue “la revolución kantiana” la que asentó el golpe de gracia al racionalismo “duro”; a partir de ella, los racionalistas han buscado avenencias y compatibilidades con otras posturas filosóficas menos indóciles, y más tempestivas: positivismo, evolucionismo, materialismo histórico, etc., etc.» En cuanto al término *pragmático*, que adjetiva al racionalismo, marca la diferencia, y lo define, de manera insuficiente, como *estilo de vida*. En todo caso, y esto es lo importante, funciona como instrumento corrector del racionalismo armónico de Krause, insuficiente para comprender su propio mundo —por muy atento que estuviere «a las mudanzas de la historia y la cultura», que no era, por otro lado, su punto fuerte—, ya que es el encargado de «flexibilizar la doctrina, macerarla en la experiencia cotidiana, redondear las aristas de su rígida moral, endulzar su intolerante dogmatismo»¹⁸; en suma, ésta es la función que López Morillas denomina *pragmática*. Este nuevo estilo, desde el punto de vista filosófico, no es otra cosa que la liquidación pura y simple del krausismo entendido como filosofía especulativa. Si se concede que ello fuera así, si no con toda la radicalidad que expresa el planteamiento general de la última obra de ese gran estudioso e intérprete del krausismo español que es López Morillas, sí al menos en parte, entonces creo que toda la literatura en torno a la cuestión de por qué el krausismo arraiga en España y no otras filosofías, y más en concreto la hegeliana, tendría que ser radicalmente revisada. Pues lo que tenemos a partir del 75 ya no es la metafísica del racionalismo armónico, sino una filosofía, en-

¹⁶ Juan López Morillas, *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Giner de los Ríos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 10-11.

¹⁸ *Ibidem*.

tendida como praxis social, que sin abdicar de sus orígenes reproduce modelos de conocimiento teórico-prácticos exclusivamente en función de los intereses concretos de la vida social, objetivo último de todo verdadero pensamiento filosófico, según opinión generalizada en el período institucionista del krausismo.

Desde esta perspectiva, las explicaciones al uso del «éxito» del krausismo basadas en su especificidad *espiritual* —como nuevo crasmismo se le ha considerado, tratando de recuperar con ello lo mejor de la tradición religiosa del Siglo de Oro— y *moral* —proyecto de salvación social, entendido como una Nueva Buena, de carácter cuasi mesiánico—, sin ser falsas, sí resultan insuficientes; su prueba positiva, por otra parte, está basada en intuiciones poco objetivables, y no superan ese ámbito de lo mítico, a que hemos hecho referencia. Paradigma de esta hermenéutica es la opinión de Miguel de Unamuno, conocedor, amigo y partícipe, después de la crisis, del nuevo espíritu del grupo¹⁹.

EL PRAGMATISMO DE GINER

La identificación de historia y razón no sobrevive mucho tiempo a la pérdida del maestro en la conciencia de Giner. La experiencia de los fracasos, primero de la revolución de septiembre²⁰, después de la propia República, así como las graves consecuencias personales que le acarrearán en el plano profesional, le lleva a una posición escéptica con respecto a la tesis fundamental del *Ideal de la Humanidad* («libro de horas de varias generaciones krausistas»²¹), la certeza fideísta en el

¹⁹ «¿Por qué prendió aquí, en España, el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente que aquél? Porque el uno nos le trajeron con raíces. El pensamiento filosófico de un pueblo o de una época es como su flor, es aquello que está fuera y está encima; pero esa flor, o si se quiere, fruto, toma sus jugos de las raíces de la planta, y las raíces, que están dentro y están debajo de la tierra son el sentimiento religioso... Si Krause echó aquí algunas raíces —más que se cree, y no tan pasajeras como se supone— es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo, como lo demostró Ritschl en la historia de él (*Geschichte der Pietismus*), tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos.» *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. XI, O.C., XII, p. 282.

²⁰ El siguiente texto, de 1870, puede tomarse como muestra del sentimiento de Giner ante los resultados ofrecidos por la toma revolucionaria del poder en el 68: «¿Qué hicieron esos hombres nuevos? ¿Qué ha hecho esa juventud? ¿Qué ha hecho! Respondan por nosotros el desencanto del espíritu público, el indiferente apartamiento de todas las clases, la sorda desesperación de todos los oprimidos, la hostilidad creciente de todos los instintos generosos. Ha firmado principios en la legislación y violado esos principios en la práctica; ha proclamado la libertad y ejercido la tiranía; ha consignado la igualdad y erigido en ley universal el privilegio; ha pedido lealtad y vive en el perjurio; ha abominado de todas las vetustas iniquidades y sólo de ellas se alimenta» (O.C., VII, 110). En todo el texto se echa de menos el análisis científico de las causas de ese fracaso. La condena moral de los resultados ocupa todo el espacio reflexivo de Giner y, se podría añadir, de los discípulos de Sanz del Río.

²¹ Fernando de los Ríos, *La Filosofía del Derecho de don Francisco Giner*, Madrid, 1916, p. 19, nota 1.

desarrollo del género humano a través de la alianza de los hombres y de los pueblos en una sociedad armónica. No ve que la realización de esa utopía moral, sin duda, cargada de generosa y abnegada intención, esté en vías de realización en España. Como ha dicho López Morillas, Giner «sale de la fantasía para ingresar en la realidad, traslado nunca fácil y motivo frecuente de hondas crisis personales. Así pues, no es de extrañar, que esa mentada pérdida de fe se trasluzca en el desaliento, la amargura y la aspereza que revelan sus escritos durante los años siguientes a la Septembrina. La "historia en bruto" se le viene encima, arrastrando en su curso esa ideal zona de seguridad, ese paraíso especulativo, en que había pretendido cobijarse, y obligándole a nadar con la corriente y no contra ella. Y, si vale la pena destacarlo, a esa pérdida de fe en la utopía debe la crónica intelectual uno de sus más brillantes capítulos»²².

Tuvo nuestro autor cierta experiencia del poder «desde arriba» cuando se convirtió en uno de los asesores más próximos de Fernando de Castro, flamante rector de la Universidad Central, en natural recompensa a la participación de los hombres de Sanz del Río en la revolución de septiembre. Quisieron llevar inmediatamente a la práctica la nueva concepción de la universidad, derivada del concepto de Ciencia krausista. La entendían como una asociación autónoma de hombres libres, consagrada a la Ciencia, en beneficio de la humanidad toda. Pronto comprendió que la razón y realidad estaban aún divorciadas y que era tarea estéril reformar una institución que, en todo caso, lo que reclamaba era su re-creación. Para salir del marasmo generalizado en que se encontraba España en todas las esferas de la vida, tanto privada como pública, era imprescindible crear hombres nuevos, y a esa tarea se dedicó en cuerpo y alma el resto de su vida, comenzando por lo niveles previos a la vida universitaria. Lo que fallaba, en su opinión, era el *homo hispanicus*, que había que volver a crear. El mal venía de lejos y la pintura que nos ofrece del país se adelanta a los sombríos paisajes que después describirán los regeneracionistas. Su toma de contacto con la realidad no destruye su voluntarioso ánimo, pero sí le sitúa en nuevas coordenadas, más realistas que las de su maestro, pues la tarea fundamental se presentaba como una batalla contra lo que él denomina *mitografía* o, simplemente, leyenda de nuestra historia. El patriotismo, pernicioso sucedáneo de la verdadera conciencia nacional, ha creado «por un proceso análogo al de todos los mitos una leyenda nacional tan dramática e interesante como, por desgracia, inexacta»²³.

En el inicio de la Restauración, durante su período de destierro en Cádiz, surge el proyecto de la Institución, después de descartar por inviable la creación de una universidad libre en Gibraltar. Afortunadamente, para el éxito del nuevo espíritu, tal idea no prosperó. El apoliticismo, confesado por Giner y demostrado en la vida práctica de

²² *Ibidem*, p. 41.

²³ O.C., tomo XV, *Estudios sobre artes industriales y cartas literarias*, p. 232.

la Institución Libre de Enseñanza, a la que dedicó casi por completo el resto de sus días, fue más una afirmación constante que realidad efectiva, pues nunca renunció al ejercicio del poder a través de la, cada vez mayor, *auctoritas*, en cuestiones graves de la vida pública, confirmándonos en nuestra tesis de que la presencia activa del nuevo movimiento intelectual triunfa en España debido al sabio engranaje que supo crear en las estructuras de poder de la época. Su posición en esta época, con respecto a la participación de los hombres de la ILE en los asuntos generales de la vida nacional, sigue recordándonos *el no, pero sí* de Salmerón, en un pasaje arriba visto. En 1889 escribe don Francisco: «Alejados de la política, donde es nuestra creencia que se malgastan grandes esfuerzos para resultados mínimos, estamos siempre prontos a dar, sin embargo, un consejo y ayudar a poner mano en las reformas gubernamentales, apenas por rara extravagancia de la suerte se juntan allá en las alturas un relámpago de buen sentido y una disposición benévola para nuestros ideales; persuadidos, no obstante, de que casi todo cuanto en este orden auxiliemos a levantar está condenado por largo tiempo a ser destruido, no bien el relámpago pasa y la corriente de la vulgaridad... recobra su natural y legítimo imperio»²⁴. Su declaración establece pistas suficientes tras las que debe insistir una heurística objetiva del movimiento krausista. Hay ante todo un rechazo a «lo oficial» que, a pesar de lo que a primera vista pueda parecer, no es instintivo, sino fruto de una experiencia previa de esterilidad, y ello no por mor de la cosa misma, que no sería sino menosprecio de la res pública, planteamiento incompatible con las convicciones teóricas que sostienen su praxis social. Más bien, lo que hay es un fino cálculo de previsión de gastos y beneficios en el balance final de la rentabilidad del proyecto en ejecución. Ello les llevó a abandonar su viejo interés por la enseñanza universitaria, a pesar de su vuelta a las aulas en 1881, más aparente que real, sin que ésto signifique imputación alguna de falta de responsabilidad y de profesionalidad. Simplemente, no creyeron en la viabilidad del proyecto universitario que reiniciaba la Restauración y lo sustituyeron por uno propio. Lo que nos pone en contacto con otra de las claves de la importante consistencia de su arraigo, pues su pérdida de fe en las instituciones públicas no les hizo abdicar de su responsabilidad social en orden al mejoramiento del país. Su actitud de permanente crítica positiva, fustigadora de la utopía revolucionaria y del oficialismo acomodaticio, conquistaría amplias capas del mundo intelectual, generando con ello una amplia base de aceptación social. Su ensayo, de 1870, *La juventud y el movimiento social* define los objetivos de su futura actuación en el campo educativo de la Institución. En él saca las enseñanzas de la revolución de septiembre. No bastan ni el espíritu generoso, ni el sentimiento de solidaridad, ni la convicción en la lucha para desterrar el mal. Después de la tempestad revolucionaria ha de llegar la calma constructiva y, para ello, era

²⁴ O.C., vol. XII, pp. 21-22.

necesario estar preparados. Los jóvenes que participaron en el 68 no estuvieron a la altura de las circunstancias, a pesar suyo, y reprodujeron irremediamente los excesos que toda estructura de poder tiende a establecer cuando no tiene los límites internos que sólo el Derecho, emanado de una organización social justa, puede dar. El ambicioso programa de educación dirigido a los jóvenes desde sus primeros años, consciente del derroche que supondría otras posibles actuaciones en este campo, es el único instrumento apto para la construcción de un sistema social orgánicamente constituido por el Derecho, núcleo central de su concepción de la Ciencia. De ahí los celos de otros sectores, más o menos integristas, que no renunciaban al papel hegemónico que habían venido sustentando desde siempre, sin prestar, a cambio, aportaciones dignas de ser tenidas en cuenta en ninguno de los ámbitos de actuación de sus nuevos competidores.

Hay, evidentemente, en la base del proyecto educativo de la Institución un planteamiento de política educativa que, si bien surge en su raíz del imperativo ético, sustancial al propio concepto de humanidad, no por ello carece de elementos ajenos al propio discurso krausista. En especial, el acercamiento a las concepciones positivistas del momento en los diversos campos de las ciencias particulares, como la psicología, la pedagogía y la sociología, dejarán huellas definitivas tanto en los resultados como en los métodos de sus trabajos científicos. El primero que señala esta actitud de concordia y apertura hacia el positivismo es Salmerón. «No basta —escribe—, hoy sobre todo, la especulación para el filósofo, ni puede limitarse a sistematizar los datos de la conciencia; necesita conocer a lo menos los capitales resultados de la observación y la experimentación en las ciencias naturales... De esta suerte llegará a resolverse la contradicción histórica entre empirismo y el idealismo, sin desconocer ni anular ninguno de ambos elementos esenciales para la construcción científica»²⁵. Estamos de acuerdo con Abellán en interpretar esta actitud, que más tarde con Giner será representativa de todo el movimiento, no como liquidación del krausismo en sentido global, sino como un segundo período de su evolución²⁶.

FILOSOFIA Y CIENCIA EN GINER

En 1863, el joven rondeño llega a Madrid ocupando un cargo oficial en el Archivo del Ministerio de Estado, al amparo de sus relaciones familiares, que constantemente le tuvieron en conexión con las esferas políticas del país. No hay que olvidar que su contacto con el círculo político de su tío Ríos Rosas, cuyo papel en la Restauración se puede

²⁵ Nicolás Salmerón, Prólogo al libro de Hermenegildo Giner de los Ríos, *Filosofía y Arte*, Madrid, 1878, pp. XII y XIII.

²⁶ Cfr. *Historia crítica del pensamiento español*, vol. IV, p. 515.

definir de prominente, le colocaba en una posición privilegiada para contemplar el espectáculo de la vida pública española, con su grandeza y, sobre todo, con sus miserias. Muy pronto frecuenta el grupo filosófico de la calle Cañizares, obviamente no por azar. Estos primeros años de estancia en Madrid son años de *epifanía*, según nos cuenta Cossío, pues «la mística aparición fue la enseñanza del maestro por excelencia, del único maestro de Giner, D. Julián Sanz del Río. D. Francisco halló entonces, no una filosofía sino la filosofía...»²⁷. José Castillejo, amigo, correligionario y excelente conocedor de su obra, en el retrato global que hace de su persona, nos describe sus preferencias y adscripciones filosóficas: «La filosofía de Giner se dejó influir por todas las ideas fecundas de su tiempo. Recibió inspiraciones de Kant y de Rousseau; recogió el sentido de unidad de Hegel, y la síntesis de Naturaleza y Espíritu de Schelling; aceptó el proceso de formación del derecho en la conciencia del pueblo, que la escuela histórica de Savigny había desentrañado; aprovechó las conquistas del positivismo y de la sociología, el análisis psicológico de Wundt, la dirección idealista de la escuela teológica y la santidad armónica de la escuela de Krause»²⁸.

Es significativa la insistencia de los discípulos y de él mismo en torno a la apertura intelectual de su obra. En el prólogo a los *Principios de Derecho Natural* (1873) confiesa haber sido inspirado por los trabajos de Kant, Hegel, Krause, Stahl, Savigny, Ahrens, Röder y el «memorable» Sanz del Río.

De entre todas las áreas de la filosofía, don Francisco destaca especialmente en el campo de la filosofía del Derecho y de la Educación. Es en estos ámbitos de la reflexión donde el maestro se detiene con verdadera fruición y profesionalidad, produciendo en ambos terrenos una honda meditación, como ha puesto de manifiesto la numerosa biblio-

²⁷ Bartolomé Blanco Cossío, en Prólogo al III volumen de las Obras Completas de Giner, p. XXII. Esta misma idea la recoge Joaquín Xirau, discípulo y biógrafo de Cossío, cuando afirma, hablando de don Francisco, que «en filosofía halló en Sanz no un sistema filosófico, sino la personificación de la filosofía». *Manuel B. Cossío y la educación en España*, El Colegio de México, 1945, p. 40.

²⁸ José Castillejo Duarte, Prólogo al vol. XIII de las Obras Completas de Giner, 1926, p. VII. Castillejo, secretario de la Junta de Ampliación de Estudios desde 1907 a 1935 y exilado en Inglaterra, publica en inglés, en 1937, una interesante obra en la que retoma el carácter abierto de la filosofía de Giner. Por el interés de ciertos matices y las nuevas aportaciones al respecto considero útil, aunque pueda parecer reiterativo, traer de nuevo su testimonio: «Sus multilaterales preferencias filosóficas —nos dice— hacían de él todo menos un sectario. En metafísica le atraía el concepto unitario de Schelling sobre la Naturaleza y el Espíritu. En problemas sociales y políticos, el sistema de Krause, introducido en España por Sanz del Río, era la influencia predominante; pero lo amplió y corrigió con las ideas de Savigny sobre la ley como producto de la historia y con conceptos de Platón y de Kant. En religión y moral, de joven fue católico y cuando, más tarde, abandonó los dogmas, repelido por la rigidez de la infalibilidad del Papa, siguió siendo un cristiano sin misterios ni Iglesia.» Poco después añade Castillejo: «Giner, en sus sentimientos, era socialista, y en sus acciones, por su optimismo y su fe en la libertad, era liberal.» José Castillejo, *Guerra de ideas en España*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 80. Por exigencias de cambios «sugeridos» por la censura, la editorial tuvo el buen gusto de no publicarlo hasta que fue posible hacerlo íntegramente, en 1976.

grafía existente al respecto²⁹. El primero de estos temas, el relativo a la filosofía del Derecho, le exige entrar de lleno en la concepción genérica de filosofía. El planteamiento que de ella hace se enmarca dentro de lo que podemos llamar tradición germana de la Doctrina de la Ciencia. Término éste que, con la influencia del krausismo, comienza a tener en nuestro país una significación distinta a la usual. Hasta la introducción de la filosofía alemana, el concepto de ciencia en España venía utilizándose con una significación heredera de la palabra francesa *science*, que de alguna manera se limitaba al ámbito de lo experimental. Con la recepción de la «nueva filosofía» en nuestro país, sobre todo la de Hegel y de Krause, comienza a tener el término ciencia un significado más amplio, en el que, además de las llamadas ciencias naturales, cabía la filosofía, ocupando ésta un puesto de honor en el nuevo uso del concepto, al ser considerada como el eje fundamental de ese saber. Krause, discípulo de Fichte en Jena, adoptó el concepto del maestro tal como lo definía en su *Wissenschaftslehre*. Para Fichte, la ciencia es un sistema en el que todas las proposiciones científicas convergen en una proposición fundamental que, a su vez, las unifica en ella misma. Este es el tránsito del idealismo crítico, que exige un *a priori* para el conocimiento del mundo de la experiencia, al idealismo especulativo, cuyo *a priori* no se reduce a la experiencia fenoménica, sino a la totalidad del saber. El resultado de este «criticismo acabado» es lo que se entiende por Sistema idealista. «Fichte, Schelling, Hegel —escribe Funke—, se proponen encontrar los principios que aún yacen en el fundamento de la doctrina kantiana, presupuestos aludidos por su autor, pero no deducidos. La “Crítica”, provisoria, debe convertirse, también para Krause, en un “Sistema”: en el Sistema del Espíritu que se desarrolla y se presenta a sí mismo, en el cual todo, en el cual todo, si es algo, puede ser algo en general, válido para todos»³⁰.

Sanz del Río toma directamente esta noción de ciencia de Krause y, en su *Ideal de la Humanidad para la vida*, escribe: «En este fundamental organismo, todas y cada una de las ciencias parten de un principio

²⁹ Cfr. Antonio Jiménez García, «Aproximación a una bibliografía del Krausismo», en *Reivindicación de Krause*, ed. cit., pp. 119-139, donde el autor presenta la producción escrita de aquellos autores que se pueden encuadrar dentro del movimiento. Para los temas jurídicos es importante la bibliografía que presenta el libro de Elías Díaz, *La filosofía social del Krausismo español*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1973. Para los temas pedagógicos, véase la ofrecida en la obra de María Nieves Gómez García, *Educación y Pedagogía en el pensamiento de Giner de los Ríos*, Universidad de Sevilla, 1983. Igualmente hay que señalar la abundante y selecta noticia bibliográfica que nos da siempre José Luis Abellán en su *Historia del pensamiento crítico español*. Así mismo, es útil el apéndice bibliográfico que trae José Villalobos en «El pensamiento filosófico de Giner», en *Anales de la Universidad de Sevilla*, Serie Filosofía y Letras, n.º 2, 1969. Mariano Maresca, en «Aportaciones a una bibliografía del krausismo español», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 11, 1971, nos ofrece una amplísima selección de temas tratados por los hombres de la «escuela krausista».

³⁰ Gerhard Funke, «Karl Christian Friedrich Krause y su fundamentación de una ciencia del vivir en el idealismo alemán», en *Reivindicación de Krause*, ed. cit., pp. 15-32.

cierto para conocer una ley o fórmula general, y sobre esta otra en la esfera de su atención, comparan y ordenan estas leyes, hasta hallar la ley común sobre las particulares, en cuyo punto la filosofía, aplicando a todas la actividad uniforme del espíritu en inducción, deducción y construcción, les da la semejanza fiel al organismo del mundo»³¹. Este es el concepto teórico en el que todos los krausistas españoles se mueven. Aparece desarrollado como tal en el ensayo de Giner *Condiciones del espíritu científico*, de 1871, que se convierte, en palabras de López Morillas, en «prontuario de los principios que gobiernan la noción krausista de la ciencia y la investigación científica»³². La caracterización de la ciencia en este trabajo se ajusta plenamente al paradigma definido en el texto expuesto de Sanz del Río. Se refleja ya un denodado esfuerzo por atraer al científico positivista a reflexiones generales en las que el rígido discurso empirista pueda abrir sus perspectivas y justificar sus principios en un nuevo planteamiento que, como afirma cerrando su ensayo, «arranque de cuajo ese supuesto axioma del divorcio entre la teoría y la práctica, con que pretenden legitimar su corrupción los hombres y los tiempos descreídos». El científico empirista, sin duda, es un «órgano esencial para la comunicación de la Ciencia en sus últimos y más concretos resultados a la cultura y vida de todas las clases sociales; un propagador, nunca un científico; un bienhechor del sentido común, a cuya educación progresiva sirve, no de la inquisición y construcción de la verdad sistemática»³³. Menéndez y Pelayo señala la segunda edición de las *Lecciones sumarias de Psicología* como el punto de inflexión del krausismo al positivismo en Giner³⁴. Esta edición, que en realidad es de junio de 1878, aunque en portada aparezca la fecha de 1877, recoge las aportaciones que en los últimos años habían realizado la Antropología, la Fisiología psicológica y la Psicofísica, gracias a los trabajos de Wundt, Fechner, Lotze, Helmholtz, Spencer, etc., afectos a la corriente positivista³⁵.

Para Giner, todo conocimiento es una determinación de la conciencia, que es la «propiedad total» —la llama él— del espíritu, cuyas notas son la sustantividad o unidad, la intimidad o conciencia y la causalidad o autodeterminación. A través de él se percibe a sí mismo en forma de conocimiento, sentimiento y voluntad. El Yo es nombre con el que la conciencia se expresa. En la conciencia encontramos, por consiguiente, el principio unitario y unificador del hombre. ¿Cómo ocurre tal hallazgo? Giner nos dice que el camino es el que conduce de la lógica a la psicología. Toda realidad aparece en la interioridad y sólo se conoce

³¹ Madrid, 1871, 2.ª ed., p. 340.

³² *El krausismo español*, ed. cit., p. 91.

³³ Giner, en *Estudios Filosóficos y Religiosos*, Librería de Francisco Góngora, Madrid, 1876, pp. 8-9.

³⁴ Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1967 (2.ª ed.), BAC, vol. II, p. 1012.

³⁵ Cfr. Advertencia a la 2.ª edición, en *Lecciones sumarias de Filosofía*, Obras Completas, vol. IV, Madrid, 1920.

desde ella. La conciencia, aun siendo una, distingue «dos esferas totales: una, llamada *inmediata*, en que nos percibimos a nosotros mismos y a todo otro ser, tal cual directamente se ofrece a nuestro conocimiento; otra denominada *trascendental*, y más usualmente razón, en la cual todo lo reconocemos, incluso nuestro propio ser, en relación al principio absoluto en que tiene su base y fundamento»³⁶. La primera esfera, determinada por la experiencia de la conciencia, es la que se mueve en el ámbito de la psicología empírica, que constituye el objeto de la reflexión analítica, mientras que la segunda, la esfera trascendental, se refiere al de la psicología racional, que él denomina, siguiendo el modelo de Krause, sintética. No renuncia a la construcción de esta segunda esfera o psicología racional moviéndose en un elenco ecléctico de tópicos pertenecientes al entorno idealista postkantiano. Sin duda que para los lectores españoles los elementos de psicología empírica que aparecen en su obra eran novedosos³⁷. Es consciente de la importancia de los añadidos en esta segunda edición y trata de justificarlos. «Si estas fuentes son —señala—, pues, las que directamente suministran a cada ser racional el material de la Psicología, no debemos olvidar el *auxilio esencialísimo que así mismo nos prestan los frutos acumulados por las investigaciones de otros hombres*. La literatura científica relativa al alma y su vida, en primer término; la médica, en muchas cuestiones de gravísima importancia; y hasta la poética y novelesca, cuando expresa los delicados análisis de un observador sagaz o las intuiciones del genio, son otras tantas fuentes mediatas que, *ora dirigen, ora suplen, ora rectifican los resultados de nuestras propias reflexiones*»³⁸.

En 1887 escribe Giner un breve ensayo titulado *Cómo empezamos a filosofar*, con un objetivo esencialmente didáctico, en el que la forma asequible de su tratamiento no empece una profunda reflexión en torno a la naturaleza del filosofar. Comienza Giner afirmando que el pensamiento «no es una esfera distinta y aun opuesta de la vida sino parte de ella misma, cuyo desarrollo sigue exactamente»³⁹. Es el mundo externo, es decir, las cosas mismas, las que en primer lugar excitan la atención del pensamiento. Ni el niño ni tampoco el salvaje tienen al mundo interior como objeto de su atención, con ser tan inmediato; en todo caso, es ese yo interior el que el sujeto que indaga y descubre el objeto que está fuera. Son las cosas, el mundo exterior, por consiguiente, lo primero que llama la atención al hombre. Los problemas que

³⁶ *Lecciones sumarias de Psicología*, ed. cit., p. 7.

³⁷ Hermenegildo Giner de los Ríos, en la presentación de la 3.ª edición, nos dice que «a poco de publicada (1878) la 2.ª edición, declaraba el ilustre publicista Bernard Pèrès, en la *Revue de l'Enseignement Sécondaire*, que era la Psicología de Giner de los Ríos el mejor Manual conocido en Europa, por su estructura, por lo completo y original de la doctrina, por el orden y el método, y singularmente, en fin, por el tratado de "Biología Psíquica" que constituye una de sus principales secciones». *Lecciones sumarias...*, ed. cit., p. IX.

³⁸ *Ibidem*, p. 8. La cursiva es nuestra.

³⁹ En *Educación y Enseñanza*, O.C., vol. XII, p. 31.

plantean las cosas van produciendo esfuerzos individuales y colectivos que persiguen su solución. La suma de tales esfuerzos hace posible la formación de la filosofía, adelantando ya una constante de la concepción de Giner como es la función social de todo pensamiento, tanto por su génesis y desarrollo como por su finalidad última. Así, con el paso del tiempo nos encontramos desarrollos sistemáticos de la reflexión humana sobre los problemas del ser y de las cosas. No obstante, «con ser indiscutible —ésta que se podría llamar— tutela objetiva del pensamiento, no lo es menos que, para que el proceso del pensamiento filosófico alcance a constituirse, ya diferenciado, en una esfera sustantiva de la cultura humana en forma de ciencia, todavía se requiere más»⁴⁰. Todos nosotros ejercemos de filósofos innumerables veces al día cuando reflexionamos sobre los mil y un problemas de la vida cotidiana y, sin embargo, no estamos considerados como tales filósofos en ese ejercicio obligado de nuestra existencia. Para hacer filosofía y ejercer como filósofos, añade Giner, «el sujeto ha menester recogerse a sí mismo, tender la vista a la totalidad del horizonte intelectual y consagrarse a su exploración laboriosa, concienzuda y paciente, con las mejores fuerzas de que le sea dado disponer»⁴¹.

Para comenzar a filosofar así, según plantea Giner, necesita el individuo tener presentes el fruto de otros esfuerzos, individuales y colectivos, en esa esfera concreta de la cultura que es la filosofía, ganando así guía y apoyo la libre dirección de la reflexión. Esta tutela y ayuda ha sido con frecuencia, para el filósofo, obstáculo e impedimento para el autónomo y responsable ejercicio de su tarea. Cuando la tutela pasa a ser adoctrinamiento y admonición se convierte en dogmatismo, que en Giner adquiere la acepción de dominación sectaria de los espíritus y de afán proselitista en cualquier ámbito de la vida. Ambas desviaciones de la tutela corrompen al ser humano con harta frecuencia, y «en vez de disponer gradualmente a los hombres para su emancipación, procura disponerlos para perpetua servidumbre»⁴², y esto, en nombre de lo que en su consideración más genuina no es, según Giner, sino la tradición colectiva que nos apoya y fundamenta. Este riesgo, inherente a la propia tradición, no hay que confundirlo con la misma tradición. Esta se funda en el principio universal —ontogénico, lo denomina él— de que todo ser, «la planta como el astro —continúa—, el hombre como el pueblo, la corporación, la Iglesia, nacen siempre bajo el amparo de otro ser adulto, a cuyas expensas se forma y del cual se va diferenciando y elevando, hasta lograr el máximo de su independencia».

La base de toda esta argumentación se encuentra, como fácilmente puede colegirse, en el organicismo biologicista. La necesaria interconexión del pensamiento humano es esencial al propio pensamiento,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 33.

subrayando una vez más el principio vector del organicismo. Así escribe: «La acumulación de esos esfuerzos personales para ponerse y resolver el problema fundamental del ser de las cosas que contemplamos es lo que hace posible, por la tradición y por la herencia, la formación gradual de la filosofía. Sus gérmenes imperceptibles antes, llegan un día, al amparo de la escritura y de una vida social hecha estable, a desenvolverse en concepciones sistemáticas que señalan el comienzo de su edad histórica»⁴³. En este texto realiza Giner una sencilla pero profunda descripción de la reflexión humana, en la que el contacto con el pensamiento ajeno despierta necesariamente un eco, una respuesta, testimonio de nuestra propia actividad. En definitiva, éste es el comercio del pensamiento que explicaba Kant al desarrollar el concepto de *sensus communis*, porque «ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos, es decir*, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta, por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana y, así evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio»⁴⁴. El contexto kantiano es manifiesto. Expresamente cita Giner a Kant, en este trabajo, al fustigar la práctica de las tendencias dogmáticas de utilizar la verdad absoluta como arma arrojada contra los que se atreven a plantear otras opciones. «Bajo el presentimiento acertado —escribe nuestro autor, refiriéndose al dogmatismo pedagógico— de que las concepciones subjetivas —todas sin excepción— guardan siempre medida con su objeto, sin cuya presencia serían absolutamente imposibles, se precipita a identificar ambos términos, tomando uno por otro, y pensando con aquella *ignara ratio*, en vano flagelada por Kant, que, pues las cosas están ya sabidas y explicadas en reflexión, discurso y lengua, no hay para qué tomarse el trabajo de mirarlas con nuestros propios ojos»⁴⁵. Están trabajando todo el discurso ginerino sobre la filosofía las tres máximas del entendimiento común desarrolladas en el párrafo kantiano citado. Primera, que el hombre debe pensar por sí mismo; segunda, que debe pensar en lugar de cualquier otro; y tercera, que tiene que pensar siempre de acuerdo consigo mismo. Respectivamente, son las máximas del Entendimiento, que produce un pensamiento subjetivo, libre de prejuicios, donde el entendimiento experimenta su libertad y actividad autónoma; del Juicio, donde el hombre reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal; y de la Razón, que, en palabras de Kant, es «la del modo de pensar *consecuente*, es la más difícil de alcanzar, no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras, y después de una frecuente aplicación de las mismas, convertida ya en destreza».

El mencionado eco del que nos habla Giner, reacción motivada por

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Kant, *Crítica del Juicio*, párrafo 40. Trad. de García Morente, Col. Austral.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 38.

el contacto con el pensamiento de los demás, consiste en un proceso de pensamiento que unas veces es de conformidad, cuando nuestra reflexión camina en concordancia con la de aquellos que nos la sugieren, y otras de desacuerdo, cuando ocurre lo contrario. En el momento en el que somos conscientes de este desarrollo es cuando constatamos el nacimiento del espíritu crítico, que, según Giner, es el definido de la filosofía y expresa la misión fundamental del pensamiento humano. En esta precisa cuestión, Giner tiene sumo cuidado de diferenciar el espíritu crítico del de contradicción. El primero, en palabras suyas: «No consiste sino en la disposición, despertada al contacto del pensamiento ajeno, a producir el nuestro en tal relación ligada con él, que mediante este vínculo lo afirme o lo niegue, siendo esta afirmación o negación su propio contenido»⁴⁶. Mientras que el espíritu de contradicción lo define como aquel «que no sólo nota lo disconforme, único estímulo que lo pone en actividad; complaciéndose luego en buscar y hallar doquier el error, el mal, ocasión en suma, a la censura. Es como el falseamiento del espíritu crítico: éste es objetivo; aquél subjetivo, tendiendo a desestimar fácilmente todo cuanto no es él y a ponerse sobre el eje del mundo». Esto es especialmente interesante en el contexto español, en el que los sectores radicales, al margen o en contra del sistema, en estos momentos sustentan la contradicción como el fundamento teórico del movimiento revolucionario destinado históricamente a acabar con el *status quo*, en el que se mezclaban los viejos intereses del Antiguo Régimen con los de una débil y poco representativa burguesía, inconsciente de los deberes históricos que en cuanto clase tenía que abanderar. Los hombres del entorno institucionista, con Giner al frente, siempre supieron dónde estaban a la hora de definir sus posiciones teórico-prácticas. La ambigüedad de algunos de sus hombres en la revolución del 68 había ayudado a centrar su posición definitivamente. Solían aparecer como adversarios de las múltiples corruptelas existentes, pero no como enemigos del sistema, poniéndolo de manifiesto siempre que la ocasión se presentaba. Así, Giner observa, con aguda penetración y con oportunidad, que su mundo vive intensamente el proceso de emancipación del individuo y que es precisamente este proceso el que favorece el crecimiento y desarrollo del espíritu de contradicción, al que, sin embargo, juzga severamente como «verdadera dolencia intelectual, moral y afectiva». Pues dicho proceso ha incentivado «el vano afán de originalidad, la soberbia, la negación, la rebeldía; enfermedades que son como la sombra que oscurece y perturba aquel bienhechor movimiento»⁴⁷. De ahí, por un lado, el carácter crítico del pensamiento de Giner, portador de un aire renovador, afecto a la burguesía liberal de finales del xix y comienzos del xx, que explica su pronta asimilación en amplias capas de la intelectualidad del momento, y, por otro, su explícita y cómoda instalación en el entramado ideológico de la Restauración.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35.

Volviendo a la cuestión aquí perseguida, la de la concepción y adscripción filosófica de Giner, vemos en el trabajo que venimos presentando cómo nuestro autor sostiene que el filósofo y su actividad comienzan con la posición activa del sujeto, primera de las máximas kantianas reseñadas, y en el comercio con el pensamiento de los demás, segunda máxima con la que se elevaba el punto de vista subjetivo a la esfera de la reflexión universal. El cumplimiento de dichas máximas, entendidas como condiciones, sin embargo, no producen automáticamente ni al filósofo ni a su producto, «porque el filósofo necesita ver por sí la verdad, y es ley de nuestra naturaleza que no podamos encontrarla de balde. Pero a todos nos capacitan para esta labor del pensamiento haciéndonos atender primero a la representación subjetiva de las cosas, mas sólo para llevarnos luego a las cosas mismas»⁴⁸. Este *ver por sí* está en Giner mucho más allá del primer ver subjetivo, que era la posición ingenua del sujeto, a la vez que es diferente de la reflexión universal que realizaba el sujeto al contacto con el pensamiento de los demás. Considero que está aquí aludida implícitamente la tercera de las máximas kantianas, el recurso a la razón, que Kant llamaba el «modo de pensar consecuente», difícil de realizar según la *Crítica del Juicio*, imposible en la *Crítica de la Razón Pura*. Que Giner no está desorientado y se mueve en esta perspectiva lo prueba lo lejos que está de los primeros planteamientos metafísicos en los que el sistema de la Ciencia nos venía a dar la verdad absoluta, ya realizada, que trabajaba desde el principio la marcha de la historia, ocultándose y apareciendo en un juego absoluto y despótico, cuyas reglas pertenecían al arcano de su propia esencia. Aquí, el recurso a la tercera fase del conocimiento, propuesta por él mismo, es menos optimista y más humilde porque «las cosas, aunque cognoscibles y pensables, no son unas mismas con el pensamiento, como al idealista parece. Su concepción por el sujeto en forma de doctrina y ciencia es sólo una visión, aunque directa, en parte acaso errónea, y siempre limitada de su inagotable realidad, así mismo presente para otras infinitas perspectivas»⁴⁹. En definitiva, que la concreción de la ciencia no es otra cosa que el intento de limitar «la inabarcable riqueza de la realidad», que aparece revestida del hábito misterioso del noúmeno kantiano, advirtiéndonos, de paso, que «el proceso de la vida es, en el pensamiento, fundamentalmente el mismo que en todas partes»⁵⁰.

FILOSOFIA, SOCIEDAD Y DERECHO

La concepción de Giner sobre la Sociología, justo a finales de siglo, es uno de los datos más relevantes, en orden a la comprensión de su

⁴⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁰ *Ibidem*.

pensamiento sobre la naturaleza y el fin de la sociedad, para dilucidar la función social del conocimiento. Me refiero, fundamentalmente, al análisis que realiza en su trabajo *La ciencia, como función social*⁵¹. Es una obra perteneciente más a lo que se ha solido llamar Filosofía Social que propiamente a la Sociología como se entiende hoy, aunque sus aportaciones desde el punto de vista teórico habría que situarlas en el origen de la Sociología española⁵².

Su organicismo de raíz krausista, su pronta vinculación al evolucionismo positivista spenceriano y su admiración por la filosofía de la historia de Hegel, le llevan a la consideración de la Ciencia, en todas sus manifestaciones, desde las artes a la religión, pasando por el lenguaje y la moral⁵³, como el producto de la sociedad toda, no sólo en el momento de la producción científica, sino que la deuda del nuevo hallazgo con las épocas pasadas es una realidad contrastable, en cualquiera de los campos específicos de la ciencia, por poco que se profundice en su génesis y desarrollo. Subraya con especial interés el caso del Derecho, «que bajo la concepción del liberalismo subjetivo, parecía sobre todo la obra del legislador, ha llegado también a ser considerado como función social, gracias en primer término a los esfuerzos de la escuela histórica y de Hegel»⁵⁴. A Giner le preocupa la vaguedad con que tal principio se había desarrollado en el romanticismo, defensor de dicha idea, sustentada en etéreas intuiciones de la fantasía y en sentimientos de carácter más o menos poético. Su pretensión es la de realizar un estudio analítico y objetivo de tales relaciones, con la clara conciencia de la dificultad de la empresa. Recoge las aportaciones de la psicología social de la época, sobre todo de la obra de Lazarus, *Völkerpsychologie*, intento de psicología de los pueblos con pretensiones científicas, guiado, de un lado, por el idealismo de Schelling y el intento mediador de Herbart y, por otro, de las tendencias claramente positivistas de un Spencer, Wundt, Tarde, Schäffle, quien explícita-

⁵¹ Giner, «La ciencia, como función social», en *Filosofía y Sociología*, Henrich y Cía., Barcelona, 1904. El extracto de este trabajo fue presentado en el Congreso organizado por el Instituto Internacional de Sociología de París, en julio de 1897, y publicado en el tomo IV de los *Anales* de dicho Instituto el año 1898.

⁵² Cfr. Diego Núñez, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Túcar Ediciones, Madrid, 1975; en especial, cap. VIII.

⁵³ «La moral —escribe— era antes (Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Bentham) ciencia de una propiedad del individuo; el desarrollo de la sociología moderna ha venido a convertirla en ciencia de un "fenómeno social". La sociedad es hoy considerada las más veces como el verdadero sujeto de la ética; sea que así directamente se afirme (Hegel, Darwin, Schäffle), sea que al menos se estime la vida moral como resultado exclusivo de la acción del medio sobre el individuo (Lange, Marx y en general todo socialismo). No faltan doctrinas de diferente sentido (baste citar al propio Augusto Comte), ya con carácter individualista (Guyau, Kirchmann, Renouvier), ya en una dirección que componga la oposición entre ambos términos (Krause, Spencer)...» *Ob. cit.*, p. 5, nota 2. El texto es importante para explicar por qué el programa de moralización que el krausismo en general, y la Institución Libre de Enseñanza en particular, había diseñado se planteaba en el plano de la ética social y no en el de la conciencia individual.

⁵⁴ *Ob. cit.*, p. 6.

mente trata de compaginar a Krause con el positivismo de la época, etc. Los puntos comúnmente aceptados por todos los sociólogos, y que se convierten en los principios de la nueva ciencia, se pueden concretar en la consideración de la sociedad como una realidad, con unidad propia, y no como mera yuxtaposición de individuos; en consecuencia, como un ser social, aunque no fuera ni aparte de sus miembros. De este consenso se excluyen «los defensores del antiguo individualismo atomista y los sucesores de la izquierda hegeliana»⁵⁵.

La discusión sobre qué sea este nuevo ser, si es un organismo biológico, en el sentido que querían los discípulos de Schelling y spencerianos, o un sistema nervioso, o una conciencia viva como sistema de energías, un organismo contractual, etc., parece tener para Giner menos importancia, con tal que se le reconozca «como un verdadero *ontos on*, sea en sentido sustancialista, sea dinámico»⁵⁶, que explique toda función, por muy compleja que sea, desde su raíz unitaria. La división del trabajo hará aparecer nuevas funciones que exigirán órganos específicos, pero la aparición de éstos jamás suprime las funciones difusas del organismo entendido como una realidad unitaria, de donde procede la totalidad del impulso. El fundamento metafísico de tal planteamiento en Giner radica en su monismo sustancial, según el positivismo spenceriano y el idealismo alemán. En consecuencia, el proceso descrito no es peculiar de la vida física de los seres naturales, sino de todo ser y vida en el mundo. En la sociedad, «el impulso y la orientación general nacen del fondo de la vida, no de sus órganos particulares, de unas instituciones, de un determinado individuo»⁵⁷. Las teorías individualistas no explican el porqué un determinado individuo o institución puede convertirse en foco de energía modificadora, pues, se pregunta, «¿de dónde procede el contenido *histórico y concreto* de representaciones, ideas, sentimientos, tendencias, etc., de todo sujeto, cualquiera que sea su importancia personal, sino de su desarrollo, de su educación y formación en el medio social (y aun natural) y de la acción y reacción entre los influjos de este medio y los elementos aportados por el sujeto al venir a la vida, ora sean estos últimos elementos dados *a priori* de la conciencia, consolidaciones de la experiencia hereditaria, formas puras del espíritu, etc.»⁵⁸. En este contexto, la explicación dada por Hegel de los grandes hombres y de las instituciones le parece la correcta.

Tampoco explican las teorías individualistas la causa de la acción social de los individuos, por grandes que fueren sus facultades de todo orden. Si no se da algún tipo de comunión entre ellos y el pueblo, difícilmente podrían ser comprendidos ellos y menos aún influir y dirigir la historia. En suma, Giner está más próximo de la posición de Hegel y de Spencer a la hora de interpretar el significado de los gran-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 9, nota 1.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 17.

des hombres que de las posiciones individualistas, como la de Carlyle, para quien el héroe no puede ser producido por su tiempo «porque la leña no es lo que engendra el fuego, sino lo que éste hace arder»⁵⁹. Giner explica el gran hombre traduciendo el lenguaje hegeliano en términos positivistas spencerianos, diciendo que es «el producto de una diferenciación de lo que podríamos llamar masa amorfa»⁶⁰. Pero, en opinión de nuestro autor, dicho proceso no acaba en un individuo único, pues sería difícil que la cultura recibiese tal cristalización singular; más bien lo que deviene es una minoría consciente, constituida por un conjunto de individuos que colaboran en el desarrollo del proceso de modo semejante. Este proceso de diferenciación y gradualización, consecuentemente con los principios de los que se deriva, ha de ser universal.

Tales sustancializaciones de la energía social, en individuos e instituciones, devienen órganos naturales del gobierno social. Unas veces, los vínculos que los forman nacen de la cooperación espontánea; otras surgen con una intención corporativa, cuya presión no ejerce otra arma de coacción que la de la sugestión y la invitación libre al espíritu público. En ocasiones poseen carácter externamente imperativo y coercitivo, como ocurre con la mayor parte de los órganos del Estado. «Pero unos y otros, juntamente —en palabras de Giner—, constituyen por igual los agentes de la autoridad y el gobierno en el pleno sentido de estas palabras»⁶¹. Tal convicción, una vez más, hace plausible nuestra tesis de la perfecta simbiosis, a partir de la apertura restauradora de Albareda en 1881, del institucionismo en la estructura de poder del sistema, con plena conciencia de que ahí estaba su fuerza, en no traspasar su ámbito de demarcación corporativo. Negar esto, es decir, no aceptar que esta división del ejercicio del poder, del gobierno, actúa inexorablemente en la sociedad, es negar «un hecho de experiencia constante; rebelarse contra él, es rebelarse (inútilmente) contra el valor de la reflexión en la vida del espíritu...»⁶². Está planteando, en definitiva, desde una posición armonizadora de las corrientes positivistas e idealistas de la época, las bases del *self-government*, entendido como el ejercicio continuo y eficaz de la soberanía de la propia sociedad, y, a este respecto, le echa en cara a Spencer que se haya olvidado de que el derecho consuetudinario no es más que la forma espontánea del poder legislativo⁶³.

⁵⁹ Apud. Giner, *ibidem*, p. 17, nota 1.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 20. Aquí, Giner se está refiriendo al párrafo 230 de la *Sociología* de Spencer.

⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 25, final de la nota 2. En este punto trae a colación el discurso de ingreso de Ríos Rosas en la Academia Española en 1871, en el que se defiende un concepto de autoridad similar al que él sostiene en estos momentos; claro está que entonces Ríos Rosas, por la ocasión, se limitaba exclusivamente a la esfera de lo literario y artístico, pero dejaba abierta su trascendencia al orden político. Cfr. p. 22, nota 1.

Sin embargo, a pesar de que cada día se generaliza más la conciencia de que la sociedad es un ser unitario, los sociólogos no acaban de establecer la relación entre el desarrollo de las ciencias y el papel de los individuos en el proceso. Incluso las obras más personales tienen que ver con la época en la que se producen. De nuevo la apelación a Hegel, para argumentar su posición, nos pone sobre la pista de la apertura intelectual de Giner. Es preciso avanzar en este camino y superar el estadio en el que se encuentra el conocimiento en relación a la correspondencia entre el individuo y su producción científica y la época en la que se desarrolla. La ciencia sigue siendo tenida como función del individuo, al margen de la acción intelectual de la sociedad. En todo caso, la relación queda reducida a las condiciones externas que suele prestar la sociedad al investigador y a la receptividad por esa sociedad de los resultados de la misma. Para Giner, es insuficiente tal explicación. En el conjunto de condiciones externas que socialmente están colaborando con el trabajo del investigador ve Giner el resumen de la conciencia general de la época, produciéndose una real acción *causal* del espíritu general en la obra del científico. Se admite la relación del conjunto de saberes de una ciencia particular con las nuevas conquistas que aumentan su acervo, pero se excluye de esta colaboración a los «profanos», tomando aquí el término como la muchedumbre anónima que constituye una determinada sociedad y que directamente no participa de los intereses del mundo científico. Si no hubiese una cierta comunidad de espíritu —persiguiendo su concepto de minoría selecta, antes aludido, se podría concretar más este pensamiento en Giner— seríamos incapaces de explicar la recepción de los hallazgos, por un lado, ni la prestación social que recibe el investigador, por otro. La siguiente formulación nos resume su pensamiento: «... la relación entre el espíritu y vida general de la sociedad, en cuanto al orden del conocimiento, y la obra especial del hombre de ciencia, dejando a un lado el problema de psicología individual de su formación y vocación, como tal científico, y no considerando nada más que el aspecto objetivo de esa relación, podría tal vez decirse que la ciencia es una diferenciación condensada, intensiva y *refleja* de lo que el mismo espíritu social piensa de una manera *inmediata* en el fondo: por donde es capaz de rectificar ese espíritu luego y extender su horizonte... Y esa reacción mutua entre el cuerpo social y sus órganos, que se verifica en esta esfera como en todas las restantes de la vida (no más ni menos), es el único camino que permite las transformaciones de la historia»⁶⁴. Esta síntesis explícitamente la construye Giner sobre los materiales que le prestan Comte, Hegel, Savigny, la Psicología Social y el socialismo. Todos ellos han contribuido a comprender la sociedad moderna como una realidad sustantiva y los productos del espíritu como funciones sociales. La tarea es ardua, y él es consciente. Otros muchos lo han intentado con resultados más o menos satisfactorios, pero allí donde ve una aporta-

⁶⁴ *Ibidem*, p. 30.

ción al respecto, venga de Comte o del materialismo histórico, estará presto a recoger el fruto, una vez analizado críticamente. Buena muestra de ello es toda la segunda parte del trabajo aquí comentado. Giner, analista severo de los resultados conseguidos hasta el momento en todas las corrientes de pensamiento ocupadas en la búsqueda de las leyes que rigen tal relación, considera la tarea como el reto fundamental de la nueva ciencia sociológica.

Pero es en su filosofía del Derecho, como nos ha mostrado de forma magistral el trabajo de Elías Díaz⁶⁵, donde Giner concreta el desarrollo de sus concepciones de la filosofía y de la sociedad. En un primer momento de su reflexión, expresado en los *Principios elementales del Derecho. Introducción a la Filosofía del Derecho*⁶⁶, encontramos la explicitación pura del racionalismo armónico, pues al centrarnos en el yo que la conciencia revela aparece no la idea del derecho, sino el Derecho mismo. Esa cualidad de la conciencia la expresaba Giner en proposiciones tales como «yo soy ser de Derecho» o «yo tengo Derecho», denotando que el derecho es una propiedad nuestra, no centrada en uno mismo, sino trascendiéndonos, al hacer referencia a otros hombres considerados como seres jurídicos. Por ello lo concibe como una propiedad de relación, vinculada a un *todo* de relaciones que, por su carácter recíproco, quedan unidas a un orden que las unifica: el orden jurídico. «Yo soy ser de derecho —escribe— en cuanto me hallo con otros hombres en un orden tal de relaciones y mi derecho es esta relación de mi vida con la vida de los demás como libre condición para la mía»⁶⁷. Con ello nos está indicando que el derecho no es sólo una relación social, sino que fundamentalmente es una relación interior, constitutiva de la personalidad del individuo. Cada hombre es al mismo tiempo legislador, actor y juez de Derecho.

A pesar de que Giner intenta diferenciar el Derecho de las otras esferas de la vida del Espíritu, no le resulta en absoluto fácil, pues la concepción krausista, por su idea misma de ciencia (*Wissenschaft*), como se ha visto, intenta aglutinar, sin mediación, teoría y praxis, confiriendo por ello un evidente carácter plano a su concepción monista del Derecho, cuya impronta metafísica se extiende a lo largo de toda la reflexión ginerina sobre el tema. Pero en 1898, en el *Resumen de Filosofía del Derecho*, confiesa que su obra en este asunto ha estado «sujeta a rectificación, a oscilaciones y dudas»⁶⁸. Ahora, el principio, antes exclusivo, de la propia intuición de la conciencia se pone aquí en relación con la experiencia. «En el proceso analítico de nuestra ciencia, cabe distinguir tres diferentes funciones constituidas respectivamente: a) por la percepción inmediata de nuestro propio derecho; b) por el análisis de su idea; c) por la observación de los fenómenos jurídicos de

⁶⁵ *Filosofía social del krausismo español*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1973.

⁶⁶ V. Suárez, Madrid, 1873.

⁶⁷ *Ob. cit.*, p. 54.

⁶⁸ O.C., vol. I, Instrucción.

nuestra vida y fuera de nosotros. Así agotaría el análisis el contenido de la conciencia jurídica, en sus tres modalidades: realidad, idealidad, experiencia»⁶⁹. Se modifica así la primitiva posición de Giner. Aquella «libre condicionalidad para el bien» que hacía del Derecho una realidad omnicomprendiva de lo humano sufre ahora una fuerte inflexión, recortando sus amplios vuelos de absolutez, sin duda, debido al influjo que recibió del formalismo y del neokantismo. Casi al final de su vida, en 1913, en una ponencia para el Congreso de Filosofía de París, titulada «Sobre la Filosofía Actual del Derecho», afirma: «Hay que renunciar a la construcción de ideales concretos, definitivos y últimos, hacia los cuales se representaba la Filosofía Clásica del Derecho que marchaba la humanidad»⁷⁰. Texto que resume una posición atemperada, en relación al dogmatismo anterior, sobre el Derecho y que trasciende a todas las manifestaciones culturales que el proceso de la vida viene produciendo. Manifiesta un cambio de actitud radical en sus planteamientos, fruto inexorable de su *comercio con la experiencia*.

CARACTER ESTABILIZADOR DEL RECURSO PRAGMATICO EN LA PRAXIS FILOSOFICO-POLITICA DE GINER

La caracterización intelectual y filosófica realizada por la historiografía en torno al fenómeno krausista en nuestro país es susceptible de ser matizada, ampliada, corregida e incluso negada en tal o cual dirección, pero en lo que toda la crítica coincide, desde las posiciones más plurales, es en señalar el carácter abierto desde el punto de vista intelectual y filosófico del período institucionista y, sobre todo, de su mentor, Giner.

Desde dentro del movimiento, por parte de algunos de sus más destacados miembros, se ha insistido en la transmisión de una imagen pragmática y abierta de la figura intelectual de Giner. Si en el interior del institucionismo, a la hora de sintetizar el pensamiento de su representante más carismático, no se guarda cuidado de desdibujar los perfiles genuinamente krausistas, aunque no se renuncie al término que da unidad nominal al movimiento, es porque hay un motivo poderoso para ello. Y éste es, sin duda, porque es una realidad muy meditada la apertura de su *Weltanschauung* originaria y porque han experimentado, por añadidura, que la clave de su éxito consiste en presentarse como antisectarios y abiertos a lo que sea racional, tomado aquí el término en su usual sentido de razonable. Esta actitud, estilo intelectual lo llaman los estudiosos del krausismo, es el fundamento último de su argumentación pragmática en todos los órdenes de la vida, desde el político hasta el filosófico, pasando por el religioso y estético. Es el estilo del moderno retórico que, movido por sentimientos, en este caso

⁶⁹ *Ibidem*, p. 215.

⁷⁰ *BILE*, 40, 1916, p. 43.

imperativos morales, se lanza a la acción en cumplimiento del deber sin otro bagaje que su razón y buena voluntad impelida a cumplir el objetivo que justifica su propia existencia: persuadir, a los que quieran escuchar, de la bondad y necesidad y del proyecto ofrecido. No fue, por tanto, la filosofía de Krause pensada por un designio cuasi providencial para llenar el vacío intelectual de los hispanos; fueron algunos de éstos quienes se valieron de ella —desde el punto de vista filosófico contenía los elementos suficientes— para el ejercicio de renovación que necesitaba nuestro país. Sólo era preciso, a través de un programa de ambiciosa envergadura, acometer la tarea de complementación y adaptación convenientes. Giner supo estar «a la altura de los tiempos» y lo consiguió. Cualquier otro pensador, Kant, Hegel, Schelling, hubiese prestado igualmente sus materiales teóricos con parecidas ganancias, si la actitud de los hombres que hicieron posible el krausismo español no hubiese variado. Que la filosofía de Krause era la más apropiada es posible, dado su intento de síntesis armónica de todo el idealismo alemán, pero no creo que eso mismo no se pudiera decir de Hegel y, en todo caso, lo que sí se puede afirmar es que, para realizar lo que ellos mismos llamaron el krauso-positivismo⁷¹, Kant habría resultado más cómodo y su adaptación menos chirriante.

⁷¹ Por vez primera utiliza el extraño término Adolfo Posada en su artículo «Los fundamentos psicológicos de la educación, según el señor González Serrano», *BILE*, XVI, 1892.