

JEAN-JACQUES ROUSSEAU – FIN DE LA ILUSTRACION FRANCESA

Jean-Jacques Rousseau, castellanizado como Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) fue a la vez escritor, pedagogo, filósofo, músico, botánico y naturalista, suizo. Aunque fue definido como un ilustrado, presentó profundas contradicciones que lo separaron de los principales representantes de la Ilustración, ganándose por ejemplo la feroz inquina de Voltaire y siendo considerado uno de los primeros escritores del prerromanticismo.

Sus ideas imprimieron un giro copernicano a la pedagogía centrándola en la evolución natural del niño y en materias directas y prácticas, y sus ideas políticas influyeron en gran medida en la Revolución francesa y en el desarrollo de las teorías republicanas.

Fue crítico con el pensamiento político y filosófico de Hobbes y Locke. Para Rousseau, los sistemas políticos basados en la interdependencia económica y el interés propio conducen a la desigualdad, el egoísmo y, en última instancia, a la sociedad burguesa (un término que fue uno de los primeros en utilizar).

Incorporó a la filosofía política conceptos incipientes como el de voluntad general (que Kant transformaría en su imperativo categórico) y alienación. Su herencia de pensador radical y revolucionario está probablemente mejor expresada en sus dos frases más célebres: "El hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado" (*El contrato social*) y "El hombre es bueno por naturaleza" (*Emilio*).

Durante el período de la Revolución Francesa, Rousseau fue el más popular de los filósofos entre los miembros jacobinos. Fue enterrado como héroe nacional en el Panteón de París junto con Voltaire, en 1794.

Como predijo Goethe: "Con Voltaire termine un mundo. Con Rousseau comienza otro mundo". Rousseau criticó a los filósofos ilustrados atacando su idea favorita del progreso. Rousseau ponía la vida salvaje por encima de aquella civilización ilustrada postiza, cuyos ídolos eran la razón, las artes y las ciencias.

"No me habléis de filosofía; yo menosprecio esos arreos engañosos que no consisten más que en vanos discursos. Esos argumentos sutiles que llenan tantos libros y no han hecho jamás un hombre honrado. Con seguridad hay más errores en la Academia de Ciencias que en una tribu de hurones. Cuanto más saben los hombres, más se engañan. El único medio de evitar

el error es la ignorancia. Esta es la lección de la naturaleza tanto como la de la razón" (*Emilio*).

Los filósofos recogieron el desafío y no se lo perdonaron jamás. "Jamás se ha derrochado tanto ingenio en querer convertirnos en bestias. Cuando se lee vuestro libro entran ganas de andar a cuatro patas" (Voltaire). Las críticas, injurias de desprecios de los "filósofos" le amargaron hasta los últimos momentos de su vida, pobre y enfermo.

Pero las ideas de Rousseau prevalecieron. Lafayette llevó al continente americano las ideas del *Contrato social* de Rousseau y, junto con el humanitarismo, el igualitarismo y la proclamación de la libertad, fueron incorporadas a *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789, uno de muchos de los documentos fundamentales de la Revolución francesa (1789-1799).

La Declaración fue el prefacio a la Constitución de 1791.

EL IDEALISMO

El idealismo alemán es una escuela filosófica que se desarrolló en Alemania a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

En filosofía, el término idealismo designa las teorías que –en oposición al realismo gnoseológico– sostienen que la realidad extramental no es cognoscible tal como es en sí misma, y que el objeto del conocimiento está preformado o construido por la actividad cognoscitiva.

El idealismo alemán distingue:

- El fenómeno (del griego φαινόμενον phainómenon y este de φαίνωμαι fainomai 'mostrarse' o 'aparecer') es el objeto en tanto que es conocido (como aparece frente a los sentidos y la inteligencia).
- El noúmeno (del griego νοούμενον nooúmenon 'cosa pensada' y este del griego νοέω noeo 'comprender', 'inteligir') es el objeto tal como sería en sí mismo (la cosa en sí).

El idealismo alemán surgió a partir de la obra de Immanuel Kant en los años 1780 y 1790, vinculado estrechamente con el Romanticismo, la Ilustración y el contexto histórico de la Revolución francesa y las posteriores guerras napoleónicas.

Los principales pensadores del movimiento fueron, además del propio Kant: Fichte, Schelling y Hegel.

Los tres últimos reaccionaron fuertemente a la *Crítica de la razón pura* de Kant. También pertenecen a la escuela filósofos de talla menor, como Jacobi, Schulze, Reinhold y Schleiermacher.

EL ROMANTICISMO

El Romanticismo es el correlato sensible del idealismo.

El Romanticismo es un movimiento cultural que se originó en Alemania y en Reino Unido a finales del siglo XVIII como una reacción revolucionaria contra la Ilustración y el Neoclasicismo, confiriendo prioridad a los sentimientos. Es considerado como el primer movimiento de cultura que cubrió el mapa completo de Europa. En la mayoría de las áreas estuvo en su apogeo en el período aproximado de 1800 a 1850. Luego, cedió su lugar al positivismo, que fomenta el pensamiento crítico y el empirismo como bases del conocimiento y la sociedad.

El Romanticismo es un movimiento revolucionario en todos los ámbitos vitales que, en las artes, rompe con los esquemas establecidos en el Neoclasicismo, defendiendo la fantasía, la imaginación y las fuerzas irracionales del espíritu.

El Neoclasicismo aún perdura en algunos autores, pero muchos, que se iniciaron en la postura neoclasicista, se convirtieron ávidamente al Romanticismo, como el Duque de Rivas o José de Espronceda. Otros, sin embargo, fueron desde sus inicios románticos convencidos.

El término "romanticismo" aparece ya en el siglo XVII en Inglaterra con el significado de 'irreal'. Samuel Pepys (1633-1703) lo emplea en el sentido de 'emocionante' y 'amoroso'. *Romantic* aparece como adjetivo genérico para expresar lo 'pasional' y 'emotivo'.

En Alemania, sin embargo, fue empleado por Johann Gottfried Herder (1744-1803) como sinónimo de 'medieval'. El término *romanhaft* ('novelesco') fue reemplazado por *romantisch*, con connotaciones más emotivas y pasionales.

En Francia, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) lo utiliza en una descripción del Lago de Ginebra. En 1798, el Diccionario de la Academia Francesa recoge el sentido natural y el sentido literario de *romantique*.

En España hay que esperar hasta 1805 para dar con la expresión romancista. Durante los años 1814 y 1818, tras sucesivas polémicas, se usan, aún con indecisión, los términos de romanesco, romancesco, románico y romántico.

Los precursores del Romanticismo, que se extendió por Europa y América, son Rousseau (1712-1778) y el dramaturgo alemán Goethe (1749-1832). Bajo el influjo de estas figuras los románticos se encaminan a crear obras menos perfectas y menos regulares, pero más profundas e íntimas. Buscan entre el misterio e imponen los derechos del sentimiento. Su lema es la libertad en todos los aspectos de la vida.

El Romanticismo en España abarca la primera mitad del siglo XIX, que es una etapa de fuertes tensiones políticas. Los conservadores defienden sus

privilegios, pero los liberales y progresistas luchan por suprimirlos. Se abre paso el laicismo y la masonería goza de gran influencia.

El pensamiento católico tradicional se defiende frente a las nuevas ideas de los librepensadores y seguidores del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) y su panenteísmo (del griego: πᾶν pân 'todo' y ἐν en, 'en'; y θεός theós, 'dios'), un concepto filosófico y teológico que indica que Dios es a la vez inmanente y trascendente al universo o, en otras palabras, que Dios engloba el universo pero no se limita a él, diferenciándose tanto del panteísmo, que afirma la identidad entre Dios y el universo, como del pandeísmo, que afirma que Dios deja de ser trascendente cuando crea el universo y se funde en el mismo. El Dios del panenteísmo es el creador y la energía vital del universo, así como la fuente de la ley natural, por lo que es trascendente e inmanente. El krausismo inspiró la fundación de centros académico y culturales, así como grupos intelectuales y políticos de gran influencia, sobre todo en los países de lengua española.

La clase obrera desencadena movimientos de protesta de signo anarquista y socialista, con huelgas y atentados. Mientras en Europa se desarrolla fuertemente la industria y se enriquece culturalmente, España ofrece la imagen de un país poco adelantado y que cada vez está más alejado de Europa.

El Romanticismo en España fue tardío y breve, más intenso, pues la segunda mitad del siglo XIX lo acapara el Realismo, de características antagónicas a la literatura romántica.

FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XIX

Es difícil resumir en cuadros sistemáticos la filosofía española del siglo XIX. Es un siglo anárquico, tanto en filosofía como en la vida pública. Un siglo de estériles guerras civiles, de regencias, reinados y regímenes, un siglo en descomposición continua.

El pensamiento filosófico español en el siglo XIX es pobre y un mero vaivén de los influjos externos. La primera mitad del siglo está bajo el signo de Francia: sensismo, materialismo, sociología, eclecticismo.

La segunda mitad se caracteriza por un espectacular viraje servil hacia la cultura alemana, no menos servil que antes a Francia: un poco de kantismo, de hegelianismo, y la importación del krausismo.

La escolástica queda reducida a la enseñanza en los seminarios eclesiásticos y universidades rutinarias, hasta que intente renacer al declinar el siglo como Neoescolástica.

Empirismo psicológico

Los primeros años del siglo XIX son una continuación del final del siglo XVIII. Perdura y se incrementa el influjo francés y, a través de este, el empirismo y sensualismo inglés. La dirección censista o sensualista en

psicología, lógica, ética y derecho es la que más arraiga y se hace sentir, prácticamente, a lo largo de todo el siglo XIX.

Filósofos, médicos y científicos superan el mecanicismo del siglo XVIII con un empirismo psicológico. Las vías de penetración de este influjo extranjero son la Universidad de Salamanca, que ya está bajo el influjo francés desde finales del XVIII, y la Universidad de Cervera, que tras la expulsión de los jesuitas está en comunicación con las universidades de Montpellier y París.

Del empirismo psicológico se expande en múltiples direcciones, en apariencia distintas: la "ideología" o lógica explicada psicológicamente; la frenología o fisiología filosófica de sabor materialista; la antropología y la sociología empírica.

El sensismo escocés es una solución epistemológica dentro del empirismo inglés para combatir el escepticismo de David Hume. La palabra sensismo tiene el significado de "doctrina que dice que todo se origina de la percepción por medio de los sentidos".

El filósofo francés Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) estudió en áreas como la psicología y la filosofía de la mente. Su filosofía fue conocida como "sensualismo": las facultades intelectuales y las reflexiones vendrían a ser nada más que sensaciones transformadas y nada habría en el intelecto que no hubiera estado antes en la sensación.

Condillac difundió en Francia el empirismo liberal de John Locke. Para Condillac la reflexión sólo puede descubrir lo que ya se encontraba implícito en la sensación, de forma tal que su empirismo fue aún más radical que el de Locke.

Georges Cabanis (1757-1808), médico y filósofo francés, fue el más radical de todos los psicólogos materialistas: cuerpo y espíritu son absolutamente la misma cosa; no hay más que una única ciencia, la del hombre y las tres únicas ramas de la ciencia la fisiología, la psicología y la ética. "Les nerfs: voilà tout l'homme". El alma es solo una facultad, no una esencia, un ser. Cabanis ha ejercido enorme influjo en todo el pensamiento siguiente.

Las doctrinas de Cabanis, prolongaciones materialistas del sensismo de Condillac, provocan una serie de imitaciones en España.

El espiritualismo ecléctico

Francia pasó del sensismo mitigado al espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin (1792-1867), que elaboró una síntesis del pensamiento de Descartes, Kant y la escuela escocesa y es considerado el líder de la Escuela ecléctica.

Víctor Cousin está influenciado por dos corrientes de pensamiento: el idealismo alemán y el empirismo inglés, mitigado por el sensismo escocés. La síntesis de estas dos corrientes dan como resultado un espiritualismo ecléctico.

Cousin consideraba todos los sistemas filosóficos como manifestaciones parciales de una realidad única y más amplia. Relacionada con esta concepción se encuentra su interés por el estudio de la historia de la filosofía, en la que junto a sus discípulos realizó extensas investigaciones y que concibió como la manifestación de diversas etapas del espíritu, pero que, en oposición a Hegel, no entendió como un autodespliegue del Espíritu absoluto en el proceso de la historia, sino como formas del espíritu susceptibles de regresión e indefinidamente repetidas.

La filosofía de Víctor Cousin se convirtió en España en filosofía oficial y de moda. Se copian sus textos y su actitud correcta y elegante. La manera fácil y el tono espiritualista de la filosofía de Cousin seduce a grandes sectores de la intelectualidad.

Cousin domina en el Ateneo de Madrid, en la Universidad, en los círculos intelectuales, parlamentarios y políticos, desde la tercera década del siglo XIX hasta el apogeo del krausismo del pensador postkantiano alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832).

El sensismo escocés

El sensismo escocés es el movimiento más vigoroso en la primera mitad del siglo XIX y viene a través de la literatura filosófica de tendencia escocesa y por obra de algunos catalanes refugiados en Inglaterra.

El sensismo escocés se instala en la Universidad de Barcelona, a donde se tralada en 1835 la Universidad de Cervera. Este sensismo se mezcla con elementos del eclecticismo francés y de la filosofía anterior del sentido común, independiente del movimiento escocés.

La denominada escuela escocesa del sentido común (*common sense*) fue fundada por Thomas Reid con sus *Investigaciones sobre el espíritu humano según los principios del sentido común* (1764). Reid, en reacción al inmaterialismo de Berkeley y al escepticismo de Hume, defiende una teoría del conocimiento basada en el realismo ingenuo y en el sentido común.

Su realismo ingenuo le lleva a afirmar la existencia de un ámbito de verdades para las que el sentido común es tan competente como el matemático en matemáticas. La filosofía no puede renunciar al sentido común, e incluso afirma que es preciso hacerse preguntas como los niños para construir una verdadera filosofía.

La transición espiritual del empirismo psicológico anglo-francés al sensismo escocés se opera, de hecho, con Ramón Martí de Eixalá (1808-1857), formado en Cervera, y con Francisco Javier Lloréns y Barba (1820-1872).

Martí de Eixalá trae un aire renovador a la nuevamente instaurada Universidad de Barcelona. Propugna un método positivo que recoge el sentido empírico a analítico de los ingleses y de los "ideólogos" franceses, frente al formalismo escolástico y el apriorismo del idealismo alemán.

Francisco Javier Lloréns y Barba es el principal impulsor del nuevo movimiento desde su cátedra de metafísica en la Universidad de Barcelona. Para Lloréns la percepción sensorial es objetiva, al modo de Reid: la facultad noética descubre, sin reflexión, los principios inmediatos.

JAIMA BALMES (1810-1848)

Jaime Balmes fue un filósofo, teólogo, apologista, sociólogo y tratadista político español. Familiarizado con la doctrina de santo Tomás de Aquino, Balmes es un filósofo original que no pertenece a ninguna escuela o corriente en particular, al que Pío XII calificó como Príncipe de la Apologética moderna. Aunque fue elegido académico electo de número en 1848 de la Real Academia Española, no tomó posesión.

En 1834 es ordenado sacerdote. Prosigue sus estudios de Teología y, ahora también, de Cánones, nuevamente en la Universidad de Cervera. Finalmente, en 1835, recibe los títulos de Doctor en Sagrada Teología y bachiller en Cánones.

A continuación, realiza varios intentos para dar clases en la Universidad de Barcelona y al no conseguirlo se dedica por algún tiempo a dar clases particulares en Vich. Finalmente, el Ayuntamiento de dicha ciudad le nombra, en 1837, profesor de Matemáticas. En 1841 se traslada a vivir a Barcelona. Allí desarrolla una actividad frenética y portentosa que en pocos meses sus escritos y su personalidad serán admirados en toda Europa. Después de la primera guerra carlista, fue un activo militante y propagandista de la causa de Don Carlos.

Durante los años siguientes expondrá sus ideas políticas y sociales, y sus argumentaciones apologéticas, en cientos de artículos, a través de diversos medios. En 1841 escribe *La religión demostrada al alcance de los niños*; en 1842 *El Protestantismo comparado con el Catolicismo, en sus relaciones con la civilización*, una gran obra de filosofía de la historia. E inmediatamente viaja a París y Londres para tramitar las traducciones en francés e inglés.

En 1844 fija su domicilio en Madrid, donde dirige su periódico, y se convierte en el inspirador doctrinal del Partido Monárquico Nacional, también conocido como "partido balmista", encabezado por el marqués de Viluma.

En 1845 publica *El criterio*, tal vez su mejor y más difundida obra. Y en sucesivos años, una obra cada año, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, *Filosofía fundamental*, *Filosofía elemental*.

Ante la campaña difamatoria que sus adversarios organizaron contra él a través de diversos medios de comunicación, se había visto obligado a publicar en *El Pensamiento de la Nación* (19 de agosto de 1846) un extenso artículo bajo el título de "Vindicación personal", en el que desmontaba todas las acusaciones; es lo que algunos autores denominan como "Autobiografía".

Balmes murió de tisis pulmonar tuberculosa aguda, progresaba corrosivamente.

Pensamiento

Con mentalidad española y europea, Balmes vivió la general decadencia de la escolástica, el empuje irresistible de la filosofía moderna, el furor empirista psicológico francés e inglés de comienzos de siglo, la reciente reacción espiritualista del eclecticismo de Víctor Cousin, con su floja imitación en España, los brotes kantianos como antídoto contra el materialismo de la tendencia psicológica. A Balmes todo el panorama filosófico español le pareció pobre.

«Me ha impulsado el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquieran en España mayor amplitud. [Mi filosofía] no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es ni alemana, ni francesa, ni escocesa. Su autor ha querido contribuir por su parte a que tengamos también una filosofía española.» [Jaime Balmes]

Balmes desarrolla una apologética positiva, no represiva: “La buena filosofía no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar a su adversario”.

Generalmente la filosofía de Balmes es entendida meramente como “filosofía del sentido común”, cuando en realidad se trata de algo bastante más complejo. Tanto en *Filosofía fundamental* como en *Filosofía elemental* se trata el tema de la certeza. Balmes comprende las limitaciones de la razón. En su desarrollo doctrinal no sigue Balmes el esquema escolástico, aunque reconoce el mérito de los filósofos escolásticos del siglo XIII al XVII. En su *Filosofía elemental* dedica un capítulo a los escolásticos en general: “todo lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo alemán [Kant] contra el sensualismo de Condillac, lo había dicho siglos antes los escolásticos”.

Balmes ha sido el primer filósofo español que ha tomado en serio el pensamiento moderno, aceptándolo y admitiendo su problemática.

Balmes divide la verdad en tres clases irreductibles, si bien hablamos de la misma cual si sólo fuera una. Estas son las verdades subjetivas, las verdades racionales y las verdades objetivas.

La verdad subjetiva puede ser entendida como una realidad presente para el sujeto, que es real, pero depende de la percepción del hablante. Por ejemplo, afirmar que se tiene frío o que se tiene sed son verdades subjetivas.

La verdad racional es la verdad lógica y matemática, valiéndose como ejemplo cualquier operación de este tipo.

La verdad objetiva se entiende como aquella que —aún percibida por todos— no entra dentro de la categoría de verdad racional: afirmar que el cielo es azul, o que en el bosque hay árboles.

Estos tres tipos de verdad son irreductibles, y los métodos de captación difieren de una a la otra. Por ello, es menester que la filosofía plantee en primer lugar qué tipo de verdad buscamos.

Para Balmes no existe la posibilidad de dudar de todo: haciendo afirmación tal, olvidamos que hay una serie de reglas del pensar que admitimos como verdades para poder dudar. De forma similar a lo planteado por San Agustín o Descartes, afirmar que dudamos implica necesariamente la certeza de que estamos dudando. De esta manera, también la duda es una certeza. Es imposible un auténtico escéptico radical, pues no existe la duda universal.

La certeza es natural e intuitiva como la duda, y anterior a la filosofía. Así, la certeza común y natural engloba también a la certeza filosófica cartesiana. Para acceder a esta certeza, son necesarios los llamados “criterios”. Hay gran cantidad de criterios por haber, porque hay varios tipos de verdades. Balmes los distribuye en tres: los criterios de conciencia, los de evidencia y los de sentido común.

Definir como “filosofía del sentido común” el pensamiento de Balmes no se debe tanto a su concepción del sentido común, sino especialmente por su definición del sentido común como criterio para alcanzar una certeza.

Balmes defiende que la metafísica no debe sostenerse solamente sobre una columna, sino sobre tres que se corresponden con las tres verdades: así, el principio de conciencia cartesiano, el *cogito ergo sum* es una verdad subjetiva, mientras que el principio de no contradicción aristotélico es verdad racional. El sentido común, el instinto intelectual nos presenta la llamada verdad objetiva. Es imposible encontrar una verdad común a los tres principios.

La filosofía es la plenitud del saber natural, y está arraigada en el ser hombre. Afirmar que el *cogito* es la fundamentación de la verdad y la filosofía no es de por sí una afirmación equivocada, pues es cierto lo que afirma, pero falso lo que niega, pues además del *cogito* hay otras posibilidades de fundamentación. Balmes no reduce esta idea solamente al ámbito de la filosofía, y la extiende también al pensamiento humano general. El problema de la verdad es un problema en el que está comprometido el hombre con todo su complejo de facultades.

La tesis fundamental de Balmes es que no existe una fórmula de la cual se pueda desprender el universo. No hay verdad de la cual surjan todas las demás.

Conciencia

De nada servirían las sensaciones si no se experimentaran en la conciencia. La naturaleza subjetiva de la conciencia: nuestra percepción es la del

fenómeno, no la de la realidad, si bien para Balmes la subjetividad no implica que no sea verdad la certeza alcanzada.

La conciencia no nos pone en contacto con la realidad exterior, ni con los demás, sino que presenta hechos, es un absoluto que prescinde de relaciones. La conciencia no tiene objetividad ni luz, es pura presencia.

El lenguaje es incapaz de expresar la conciencia pura, algo que sí puede hacer, por ejemplo, el arte. Así mismo, tampoco puede errar la conciencia, pues no nos equivocamos en torno a la experiencia de la misma, si bien puede ésta ser falible cuando abandona su terreno para salir al exterior.

No se da el error en el fenómeno interno, pero sí tal vez en su correspondencia con el exterior. Balmes defiende que los animales también tienen conciencia, pero en su caso se reduce a la sensación, ellos poseen solamente una conciencia directa, mientras que los humanos poseemos también la conciencia refleja, que es la capacidad de reflexionar sobre las sensaciones de la conciencia directa.

Evidencia

El concepto que tiene Balmes de evidencia está muy influido por Locke y por el empirismo en general. La regla única de la evidencia es el principio de contradicción. "La evidencia es la visión intelectual de que una idea está contenida en otra o excluida por ella" (Balmes). Este concepto de evidencia restringe la evidencia a las verdades analíticas (las verdades de razón de Leibniz, las relaciones de ideas de Locke y Hume, los juicios analíticos de Kant).

A diferencia de la conciencia, la evidencia no es singular y contingente. La evidencia tiene universalidad y una necesidad lógica. Balmes divide entre dos tipos de evidencia, la inmediata y la mediata: la primera no requiere demostración, es un conocimiento a priori, como por ejemplo saber que todo objeto es igual a sí mismo. Por el otro lado, la evidencia mediata requiere de demostración.

La evidencia no capta un hecho, sino que capta sus relaciones. Se capta que la idea del predicado está en el sujeto (de forma similar al juicio analítico de Kant). Toda evidencia se funda en el principio de no-contradicción, y se reduce a lo analítico. Olvida los juicios sintéticos que no son exclusivamente racionales, no considera que el criterio de evidencia vaya acompañado de los sentidos. Por ello, para Balmes el análisis de la conciencia es mejor que el análisis de la evidencia.

Instinto intelectual

Balmes parte del bueno y sano sentido humano, con una inicial fe en el hombre, en la rectitud y legitimidad de sus facultades, la primera es el entendimiento. Es insensato, dice, comenzar negándolo todo. "No quiero

estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad”.

“El criterio de sentido común, que también puede llamarse instinto intelectual, es la inclinación natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia. Puede llamarse instinto natural porque ese impulso parece tener algo que lo asemeja al sentimiento. Por el instinto intelectual, por ese impulso irresistible, del cual no podemos señalar ninguna razón, ni de conciencia ni de evidencia, ni de ninguna clase, so pena de proceder hasta el infinito.”

Los elementos de este sentido común son para Balmes: la imposibilidad de prueba, la necesidad intelectual, la irresistible y universal inclinación al asenso. Pero este instinto intelectual no es ciego: una cualidad invariable del sentido común o instinto intelectual es que puede sufrir el examen de la razón.

El instinto intelectual nos da la correspondencia entre la idea y la realidad, no se trata de un instinto animal, sino de un instinto racional. Mediante este instinto sabemos que existe lo que vemos, o que por lo menos existe una representación de lo que vemos. Este tipo de verdades son por definición más amplias que las verdades intelectuales de la evidencia.

Puede tenerse, además, la misma verdad por medio intelectual que por instinto: puede saberse si un negocio funciona o no mediante un estudio económico o mediante una intuición de sentido común. También es mediante este instinto que conocemos verdades demostrables sin necesidad de demostrarlas, o consideramos la verdad como probabilidad, es decir, la conciencia de la contingencia.

Al haber fundamentado el *cogito* en algo intelectual, Descartes cae en el riesgo de reducir el *cogito* a algo lógico e intelectual.

Ética y sociedad

En ética y sociología Balmes refuerza el punto de vista tradicional: demuestra la naturalidad de la sociedad, contra el *Contrato social* de J. J. Rousseau, y subraya la importancia del lenguaje que, su juicio, no ha podido ser invención humana.

Según Balmes: «La naturaleza humana, en general, es un ser abstracto, en el que no puede fundarse una cosa tan real e inalterable como es la moralidad [...] El individuo humano es un ser contingente, el orden moral es necesario; antes que nosotros existiéramos, el orden moral existía; y éste continuaría, aunque nosotros fuéramos aniquilados [...] Nosotros concebimos las ideas morales independientes, no sólo de éste o aquel individuo, sino de toda la humanidad, aunque no existiese hombre alguno, habría orden moral, con tal que hubiera criaturas racionales. El hombre es uno de los seres que por su racionalidad es susceptible del orden moral; pero no el origen de este orden.»

Para Jaime Balmes la moral humana se fundamenta y participa de la moral perfecta de Dios, que configura el primer punto de la ley natural.

Valoración e influjo

La filosofía de Balmes pareció por un momento que en Italia, en Alemania y en Francia misma iba a representar el pensamiento católico renovado. Se multiplicaron las traducciones. Pero la temprana muerte de Balmes, a los 38 años, truncó todas las esperanzas.

«El espíritu del publicista catalán, una especie de escocés de quinta mano, tenía no poco de infantil; simplificaba todo lo que criticaba, ganando la discusión en claridad cuando perdía en exactitud la exposición de las doctrinas criticadas.

Me he convencido más tarde de que quien no tenga de los grandes filósofos kantianos otra idea que la que de ellos nos da Balmes no los conoce. Balmes mismo no los conocía apenas, sino de referencias y por extractos y muy mal digeridos.» [Miguel de Unamuno: *Recuerdos de niñez y de mocedad*]

JUAN DONOSO CORTÉS (1809-1853)

Juan Donoso Cortés fue un filósofo, parlamentario, político y diplomático, funcionario de la monarquía española bajo el régimen liberal. Fue orador y polemista más que filósofo.

Estudió Derecho en las universidades de Salamanca y Sevilla. En 1832 se instaló en Madrid, donde publicó *Memoria sobre la monarquía*, de línea liberal-conservadora, y donde dio comienzo su actividad como periodista político, influido por el liberalismo doctrinario de Royer-Collard y otras figuras de la Restauración Francesa. Recibió también fuerte influencia del filósofo italiano Giambattista Vico, introduciendo su estudio en lengua española.

En 1833 ingresó en la secretaría de Estado e inició su carrera política.

Fue secretario del gabinete y de la presidencia del Consejo en 1836, con el gobierno de Mendizábal. En 1837 fue elegido diputado por Cádiz y en 1840 marchó a Francia, poco antes de que fuese depuesta la regente María Cristina.

Donoso se convirtió en hombre de confianza y agente de María Cristina y no volvió a instalarse en España hasta la caída de Espartero, en 1843, como diputado por Badajoz, por el Partido Moderado. Apoyó a los isabelinos en la Primera Guerra Carlista y participó en la reforma constitucional de Narváez en 1845.

Contactó en Francia con movimientos católicos y eso determinó su evolución hacia una actitud más ligada a la defensa del régimen tradicional. En 1848 publicó su famoso *Discurso sobre la Dictadura*, que contiene su teoría de la "dictadura del sable", una apología del gobierno fuerte como

efecto del caos que él veía en la revolución de la modernidad. En 1851 salió a la luz su famosa obra *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, su salto a la filosofía política.

Junto con Jaime Balmes representan una referencia para el desarrollo de la ideología conservadora en España y también del pensamiento tradicionalista, influyendo tanto en Marcelino Menéndez y Pelayo, como en Juan Vázquez de Mella o José Antonio Primo de Rivera.

Fue nombrado marqués de Valdegamas y embajador en París, donde murió. Sus restos reposan en un mausoleo conjunto con Goya, Moratín y Meléndez Valdés, en el Cementerio de San Isidro de Madrid.

Pensamiento

El *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) representa la cumbre de sus ideas.

Convencido de que el liberalismo político y el parlamentarismo eran nefastos para las sociedades, escribió al respecto lo siguiente:

«El liberalismo y el parlamentarismo producen en todas partes los mismos efectos: ese sistema ha venido al mundo para castigo del mundo: él acabará con todo, con el patriotismo, con la inteligencia, con la moralidad, con la honra. Es el mal, el mal puro, el mal esencial y substancial. Eso es el parlamentarismo y el liberalismo. Una de dos: o hay quien dé al traste con ese sistema, o ese sistema dará al traste con la nación española, como con toda la Europa.»

Fue evolucionando hacia una ideología conservadora, perteneciendo al entorno político del moderantismo, hasta llegar al movimiento de los neocatólicos o tradicionalistas. Fue senador vitalicio en 1853. Donoso Cortés es el segundo gran representante del pensamiento católico a mediados del siglo XIX, junto con Jaime Balmes. Sostiene una exagerada supremacía de la fe y de lo sobrenatural sobre la razón natural.

En su primera época se muestra escéptico de la capacidad de la razón y de la filosofía. Más tarde abraza con cuerpo y alma la filosofía cristiana y la luminosidad salvadora de la religión y abandona la visión pesimista de lo natural en la filosofía. A partir de ese momento presenta sus nuevas ideas de una forma tan rotunda y romántica que raya en lo profético y es difícil distinguir los verdaderos conceptos filosóficos de las declamaciones retóricas en su oratoria.

Donoso Cortés contrapone cristianismo y filosofía como dos formas antagónicas de civilización, lo que recuerda la *Divitas Dei* y la *civitas terrena* de San Agustín de Hipona. "La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante. La filosofía reduce a sistema las verdades fundamentales que nos han sido reveladas".

En ese contexto tradicionalista y agustiniano, Donoso Cortés teologiza la hacer filosofía de la historia: la historia es un triunfo externo y natural del mal sobre el bien; “esta es para mí la filosofía, toda la filosofía de la historia”. El ideario de Donoso Cortés impulsa una concepción espiritualista de la vida y de la historia.

«M. Proudhon ha escrito en sus *Confesiones de un revolucionario* estas notables palabras: “Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología”. Nada hay aquí que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de M. Proudhon. La teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas.

Todas ellas estuvieron antes de que fueran y están después de creadas en el entendimiento divino; porque, si Dios las hizo de la nada, las ajustó a un molde que está en Él eternamente. Todas están allí por aquella altísima manera con que están los efectos en sus causas, las consecuencias en sus principios, los reflejos en la luz, las formas en sus eternos ejemplares.

En Él están juntamente la anchura de la mar, la gala de los campos, las armonías de los globos, las pompas de los mundos, el esplendor de los astros, las magnificencias de los cielos. Allí está la medida, el peso y número de todas las cosas; y todas las cosas salieron de allí con número, peso y medida. Allí están las leyes inviolables y altísimas de todos los seres, y cada cual está bajo el imperio de la suya.

Todo lo que vive, encuentra allí las leyes de la vida; todo lo que vegeta, las leyes de la vegetación; todo lo que se mueve, las leyes del movimiento; todo lo que tiene sentido, la ley de las sensaciones; todo el que tiene inteligencia, la ley de los entendimientos; todo el que tiene libertad, la ley de las voluntades. De esta manera puede afirmarse, sin caer en el panteísmo, que todas las cosas están en Dios y que Dios está en todas las cosas.

Esto sirve para explicar por qué causa, al compás mismo con que se disminuye la fe, se disminuyen las verdades en el mundo; y por qué causa la sociedad que vuelve la espalda a Dios ve ennegrecerse de súbito, con aterradora oscuridad, todos sus horizontes. Por esta razón, la religión ha sido considerada por todos los hombres y en todos los tiempos como el fundamento indestructible de las sociedades humanas: *Omnis humanae societatis fundamentum convellit qui religionem convellit*, dice Platón en el libro X de sus Leyes.» [Donoso Cortés: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Libro primero, capítulo I]

Valoración

«El *Ensayo sobre el liberalismo* de Donoso, me producía en algunos pasajes escalofríos en el espíritu. La marcha oratoria de su discurso, la pompa hojarascosa de su estilo, lo extremoso y en el fondo lúgubre –si fueran

originales– de aquellas doctrinas espantaban el sueño de mis ojos. Aquellos reflejos del pensamiento paradójico de De Maistre, su maestro, lo de la razón humana ama del absurdo, aquellas frases bajo las que representa el pecado original, aquella pintura del linaje humano que en un barco zozobante desciende por el tormentoso río de los tiempos, invocando y execrando, maldiciendo y bendiciendo aquellas exposiciones del satanismo inocente y pueril del buen Proudhon, todo ello, ¡qué efecto no haría en una mente que empezaba a abrir su cáliz a la luz de la verdad!» [Miguel de Unamuno: *Recuerdos de niñez y de mocedad*]

EL KAUSISMO ESPAÑOL

Al extinguirse Jaime Balmes y Donoso Cortés, surge en España el gran fenómeno filosófico del siglo XIX: el krausismo ocupa el centro de la vida académica desde 1850 a 1875.

Es sorprendente que cuando en Europa no hay apenas más que positivismo y náusea de toda especulación abstracta, en España, primero en Madrid y luego en Sevilla, Cádiz y otras ciudades, prende el panteísmo o panenteísmo del filósofo alemán **Karl Christian Friedrich Krause** (1781-1832), contemporáneo de Fichte, Schelling y Hegel. El krausismo es un resumen del idealismo alemán con ribetes de misticismo pietista.

Sus obras fundamentales son las *Lecciones acerca del sistema de la filosofía* (1828), que contienen la metafísica, y *Arquetipo de la humanidad* (1811), además de los escritos masónicos.

El relativamente escaso influjo de las enseñanzas de Krause se debió en parte a que fue eclipsado por Schelling y Hegel y en parte porque su pensamiento es místico y difícil de seguir, pues usa una terminología artificial de neologismos que es incomprensible para una cultura corriente.

La idea por la que más se le conoce es el panenteísmo, término que inventó para eludir las acusaciones de panteísmo que hacían a su pensamiento en la Universidad de Gotinga. El panenteísmo (del prefijo griego "pan" –παν– 'totalidad', "en" ἐν 'en' y "theos" θεός 'Dios') consiste en una estructura metafísica que pretende conjugar la inmanencia y la trascendencia de Dios sobre el mundo. Según esta doctrina, Dios, sin ser el mundo (panteísmo) ni estar fuera de él (teísmo), lo contiene en sí y de él trasciende.

El panenteísmo krausista ve a Dios como el único ser infinito que contiene a todos los demás seres, que son finitos y determinados. Todos los seres están "contenidos" en Dios de forma armónica, libre y dirigida al propio tiempo. Es algo parecido al racionalismo de Leibniz, que concibe a la realidad cósmica como una armoniosa maquinaria en la que cada cosa tiene un sentido y todo funciona de la mejor manera posible y de acuerdo a la razón, geoméricamente perfecta, porque es la razón de Dios desplegada.

La doctrina de Krause contribuyó a la formación de una línea ideológica denominada Krausismo que llegó a inspirar la fundación de centros

académicos y culturales, así como grupos intelectuales y políticos de gran influencia, sobre todo en los países de lengua española.

En teoría social destaca por defender la autonomía de las distintas esferas de lo humano, como la ciencia y la educación, y fue pionero en reivindicar la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer, los derechos de los niños, así como los derechos de la naturaleza, esto es, el ecologismo.

Según este panenteísmo, Dios acaba por reabsorber los "tres términos del mundo", o sea, la naturaleza, el espíritu y la humanidad, que unifica en un todo orgánico. Su historicismo culmina asimismo en un retorno del género humano a Dios, cual meta última de todo progreso. Según él, se llega al Ser Supremo no a través del común proceso crítico e inductivo, que el filósofo denomina "analítico" y "subjetivo", sino por medio de otro superior, que llama "sintético" u "objetivo", que parte de Dios mismo y da lugar al mundo.

Unamuno dirá que si arraiga el krausismo en España es porque "nos lo trajeron con raíces", es decir, no toda la planta ya desarrollada. En España lo que se buscó en el sistema especulativo, religioso, social, político y pedagógico del krausismo fue un sustitutivo para el anhelo vital, hondamente religioso, de los españoles. Los españoles buscaban un sistema filosófico que armonizara la religión, la ciencia y la fe católica. El krausismo era una forma de vida suplantadora del catolicismo exangüe y degenerado que se vivía entonces.

La filosofía se erige por primera vez con el krausismo en directora de la vida, en suprema instancia de la vida espiritual del hombre. Es la primera manifestación plena en España del espíritu secularizado de la filosofía moderna.

De la afirmación de Krause de que todo es en Dios (panenteísmo) se deriva la ética krausista, que ha sido lo que más resonancia ha tenido en España. Krause insiste en el destino y valor de la persona, entendida de un modo moral, y desde este punto de vista interpreta el derecho y la sociedad; la humanidad es una federación de asociaciones autónomas, de fin universal o particular.

En el campo de la Filosofía del Derecho, Krause rechaza la teoría hegeliana que defendía el absolutismo del Estado. Da importancia a las asociaciones de finalidad universal (la familia, la nación), frente a las del Estado o la Iglesia. El fundamento de la moralidad radica en las asociaciones de finalidad universal, que unidas han de culminar en una Humanidad regida por la Razón suprema y por el Bien. Esta teosofía sistemática entraña un impulso renovador y humanitario que se traduce en un programa de acción social similar al expresado por Fourier o Saint-Simon. La dimensión pedagógica de Krause, intrínseca en la esencia de su pensamiento doctrinal, se acentúa cuando en 1822 entra en contacto con Froëbel y lo interesa en la obra de Comenius.

El krausismo instituye a la ética como primer principio de todo cambio social, y, a la postre, de todo cambio económico. Con los ingredientes místico-pedagógicos y el predominio de las bases éticas la filosofía de Krause se convierte en un programa de acción política y social. Sanz del Río importó las ideas de Krause al darse cuenta de que lo que necesitaba España era una ética laica que se contrapusiese a la moral católica que tanto daño había causado al país. El "racionalismo armónico" de los krausistas está dirigido hacia la ética, que constituye algo así como su verdadera culminación. Se trata de una "ética social", es decir, de una moral tendiente a una autorrealización del individuo en el marco de la organicidad de la estructura social.

El krausismo defiende la tolerancia académica y la libertad de cátedra frente al dogmatismo. En la ética krausista la libertad de enseñanza del maestro, el trabajo y la experimentación directa actuaban como premisas para fomentar, tanto en el alumno como en el maestro, la curiosidad y el amor al conocimiento como postura global ante la vida.

El krausismo fue desarrollado por algunos discípulos alemanes, como Roeder y Leonhardi; pero más en Bélgica, con Ahrens y Tiberghien.

JULIÁN SANZ DEL RÍO (1814-1869)

En España el krausismo fue introducido por Julián Sanz del Río (1814-1869), que es el patriarca de esta escuela filosófica.

Sanz del Río nació en Torrearévalo (Soria) y murió en Madrid. Quedó huérfano de padre a la edad de diez años. Un tío suyo, el sacerdote don Fermín, lo acogió bajo su cargo y le dio todos los estudios posibles.

Fue nombrado catedrático de *Historia de la Filosofía* de la Universidad de Madrid en 1843 y enviado a hacer estudios a Alemania, pensionado por el Gobierno, para que trajera a España lo mejor de los sistemas filosóficos alemanes, entonces en el ápice del prestigio. Pero cuando Sanz del Río llega a Alemania, ya se había producido en el país germano el desplome vertical del idealismo.

Pero Sanz del Río era "krausista" de corazón ya antes de viajar al extranjero. Sanz del Río escogió en Alemania a Krause, un pensador secundario, tal vez influido en esta predilección por el carácter místico-espiritualista, ético y social de la filosofía de Krause, que representaba una alternativa a la trasnochada filosofía escolástica y al catolicismo tradicional español.

Contribuyó también a la elección del krausismo la preocupación que hacia 1840 tenía un grupo de juristas españoles, entre ellos Julián Sanz del Río, por encontrar una doctrina política que en el marco del liberalismo diera el impulso a un proceso regenerador del ambiente político y social de España, pero integrando en sí elementos éticos y espirituales que no contenía el

liberalismo entonces en boga. Tendría que ser un liberalismo con base ética y religiosa que pudiera ser una alternativa al catolicismo conservador.

Todos estos elementos los encontraron cuando en 1841 Ruperto Navarro Zamorano tradujo el *Curso de Derecho Natural, o Filosofía del Derecho* del filósofo y jurisconsulto alemán Heinrich Ahrens (1808-1874), uno de los más brillantes y más claros intérpretes de las doctrinas de Krause y uno de los propagandistas más decididos de la filosofía krausista, que tan en boga estuvo en Europa en todo el segundo tercio del siglo XIX.

Este *Curso de Derecho Natural* había sido publicado en París en 1837 y expone que el fundamento del Derecho consiste en el conjunto de las condiciones exteriores de que depende el destino racional del hombre y la humanidad que ha de desarrollarse sistemáticamente como un orden universal de piedad, abnegación y altruismo. Se el racionalismo armónico o panenteísmo expuesto en la obra de Krause *Ideal de humanidad para la vida* (1811).

En Heidelberg fue discípulo de Leonhardi y Roeder. Sanz del Río, en su trato con Ahrens en Bruselas y con los discípulos de Krause en Heidelberg, se confirma en su krausismo y torna a España convertido en su ferviente apologista.

Al regresar a España fue nombrado catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Central de Madrid, puesto desde el cual, y también mediante sus traducciones, divulgó a nivel nacional el pensamiento krausista, con matices añadidos de Fichte y Hegel. Fue inspirador de un núcleo filosófico de extremada vitalidad que influyó en la vida intelectual y política durante mucho tiempo. El pensamiento de Krause cae como una revelación seductora en las mentes cansadas de influjo francés.

Sanz del Río confiesa haberle seducido la rotundidad armónica y sintética de Krause. Krause es para él una insospechada síntesis de idealismo alemán y cristianismo, armonía, calor religioso, y ven en la doctrina krausista aplicaciones inmediatas a la vida práctica, individual y pública. Su compromiso humano y social fue más fuerte que la fidelidad al sistema filosófico de Krause.

El krausismo arraigó en España como un nuevo espiritualismo y actuó como verdadero revulsivo en el depauperado panorama filosófico español. Aportó a un grupo de intelectuales descontentos con la realidad social del país una norma de conducta capaz de elevar al hombre interior hacia el ideal ético y un programa de reforma coincidente con las líneas de la política liberal-democrática. La aspiración salvadora del krausismo es el perfeccionamiento del hombre a partir del hombre mismo y sin confiar en el papel perfectivo de las instituciones sociales; para llegar al Ideal, al reino de la Razón suprema, hay que comenzar por perfeccionar al hombre, de ahí la predilección por disciplinas como la Pedagogía, que aspiran a formar hombres, o como el Derecho, que tienen la pretensión de mejorarlos.

La filosofía krausista –basada en una dialéctica de armonía, no de lucha– no sólo no excluye de su sistema el fenómeno religioso, sino que éste es introducido en el mismo como pieza primordial: “hemos conocido la sociedad de los religiosos como Institución fundamental en la sociedad humana” (Krause). La influencia krausista no se redujo al estricto círculo de la filosofía pura, sino que fue mucho más allá. Se extendió desde la política a la religión, pasando por la literatura, la pedagogía, la sociología y las ciencias naturales. Otro de los rasgos más sobresalientes del krausismo fue la estimación y defensa de la libertad de conciencia, fundamento de todas las demás libertades: la libertad política, la libertad de enseñanza, la libertad religiosa, la libertad de asociación y de reunión, la libertad de pensamiento.

Las implicaciones pedagógicas de la filosofía krausista obligan a poner en contacto directo al alumno con la naturaleza y con cualquier objeto de conocimiento (de ahí la importancia de las clases experimentales y de las excursiones), así como a establecer un gradualismo desde los gérmenes de cada disciplina de conocimiento hasta la suma complicación e interconexión de los niveles superiores. Por otra parte, es fundamental en el krausismo la laicidad y la creencia antidogmática en un dios ajeno a reglamentaciones de ningún tipo.

Con este trasfondo ideológico, el krausismo ejerció en España un influjo duradero en la vida artística e intelectual desde la revolución democrática de 1868 hasta el comienzo de la Guerra Civil (1936) que acaba con la Segunda República (1931-1936) y provoca la dispersión de los intelectuales más destacados.

Obras y doctrina

Tuvo particular resonancia el discurso de apertura del curso académico 1857-1858, así como la aparición en 1860 de su obra principal *Ideal de la humanidad para la vida*, libre adaptación de otra que Krause publicó allá por 1811. La obra, que contiene "Los mandamientos de la humanidad", compendio de la ética krausista, fue incluida en el índice romano, es decir, prohibida, y dos años después, era expulsado de su cátedra, junto a otros profesores, según el decreto del ministro Orovio.

Formó un grupo de discípulos que compartió ideología, vestimenta y comportamiento, por lo que fueron acusados de sectarios, fanáticos y corruptores intelectuales de la juventud por parte de neocatólicos. Eso le valió ser separado de su cátedra en 1867, a pesar de sus ideas más conservadoras que radicales en política. En 1868 el gobierno revolucionario le devolvió a su cátedra y le ofreció ser rector de la universidad, lo que rechazó.

Sentido laicista, voluntad de desarrollo de la libertad de conciencia y racionalismo armónico, fueron principios, revolucionarios para el pensamiento oficial español de entonces, en los que se asentó el mundo de

Sanz del Río y su krausismo en general. "La ciencia es maestra de la vida", podría ser el lema de esta filosofía del racionalismo armónico, que pasó, como demuestra la historia, de la teoría ("Ideal de la Humanidad para la vida") a la práctica, con fundaciones institucionales posteriores que tuvieron un papel determinante en la España del último tercio del siglo XIX y primero del XX, como la *Institución Libre de Enseñanza*.

La Institución Libre de Enseñanza

Frente al grupo compacto de los krausistas se alzó una viva reacción de pensamiento tradicional, ya en campañas de prensa, ya en la pluma de profesores y hombres de ciencia. Con ello se creó un ambiente de oposición y de desprestigio para los krausistas, que no fue ineficaz.

Tras la puesta en marcha del modelo político de la Restauración (1874-1875) de Cánovas del Castillo, el mayor artífice del sistema político de la Restauración, durante el cual fue el máximo dirigente del Partido Conservador, que él mismo creó, se suspendió, mediante el "Decreto Orovio", la libertad de cátedra en España "si se atentaba contra los dogmas de fe". El proyecto de la Restauración era afianzar un principio integrista que hacía de la nación un proyecto sostenido en la voluntad divina, como defendía Cánovas. Su aplicación apartó a muchos intelectuales de la Universidad, originando la creación de la *Institución Libre de Enseñanza*, en 1876. Los krausistas fueron desalojados de sus cátedras, el grupo se disgrega: el krausismo, como sistema, puede decirse que tiene su fin.

Perdura, sin embargo, su espíritu al margen de las instituciones del Estado, pues, al ser desalojados los krausistas de sus cátedras en 1874, **Francisco Giner de los Ríos** (1839-1915) funda la *Institución Libre de Enseñanza* en 1876, al margen de la universidad e inspirada en la filosofía y pedagogía krausista. Esta institución tuvo una importante repercusión en la vida intelectual de la nación española, para la que desempeñó una labor fundamental de renovación.

En 1876, Laureano Figuerola, primer presidente de la Institución, inauguró la Asociación de la *Institución Libre de Enseñanza* y junto con un grupo de catedráticos (Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Teodoro Sainz Rueda y Nicolás Salmerón, entre otros) separados de la Universidad Central de Madrid por defender la libertad de cátedra y negarse a ajustar sus enseñanzas a cualquier dogma oficial en materia religiosa, política o moral, tuvieron que proseguir su labor educativa al margen del Estado creando un establecimiento educativo privado laico (ILE), que empezó en primer lugar por la enseñanza universitaria y después se extendió a la educación primaria y secundaria.

A apoyaron y secundaron el proyecto intelectuales de la talla de: Joaquín Costa, Leopoldo Alas (Clarín), José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, Ramón Menéndez Pidal, Antonio Machado, Joaquín Sorolla, Augusto González de Linares, Claudia Benito, Santiago Ramón y Cajal o Federico

Rubio, entre otras personalidades comprometidas en la renovación educativa, cultural y social.

La dictadura franquista la convirtió en su bestia negra en materia de enseñanza. Se mofó de las «pedanterías y barbarismos» de la Institución, y la hizo responsable de haber conseguido «arrancar del corazón de muchos maestros todo sentimiento de piedad cristiana y de amor a la gran patria española, ideales únicos capaces de hacer fecunda la labor docente».

FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS (1839-1915)

Nació en Ronda (Málaga) en el seno de una familia acomodada, lo que le permite tener una formación universitaria. Estudió Filosofía en Barcelona y Granada. Se va a Madrid en 1863, donde recibiría la influencia del profesor Julián Sanz del Río y sus ideas krausistas.

Obtiene la cátedra de Filosofía del Derecho y de Derecho Internacional de la Universidad de Madrid. Su carácter profundamente crítico, sus modos de enseñar y su ilimitada ilusión docente convertirán a Giner en una de las figuras obligadas del Madrid universitario. En 1875 se enfrenta con el Ministerio de Fomento por las ordenanzas del ministro Orovio que atentaban contra la libertad de cátedra, pilar fundamental de la pedagogía krausista.

Expulsado de la cátedra, junto con amigos y discípulos, pone en marcha en 1876 una de las iniciativas que más han influido en la educación española: la fundación de la *Institución Libre de Enseñanza*, donde puso en práctica las ideas que había adquirido en sus viajes por Europa sobre la necesidad de la renovación del sistema pedagógico español: método activo, contacto con la Naturaleza y con la tradición popular, educación y reconocimiento explícito de la mujer en pie de igualdad con el hombre, extensión cultural, coeducación, libertad religiosa, formación de hombres útiles a la sociedad, racionalismo, libertad de cátedra y de investigación, libertad de textos y supresión de los exámenes memorísticos.

En esta Institución se formaron gran parte de los intelectuales liberales que habían de influir en las generaciones siguientes.

En 1881 es restituido en su cátedra. La *Institución Libre de Enseñanza*, bajo la dirección de Giner, continuará su andadura como modelo de calidad de enseñanza, no tardando en adquirir renombre nacional e internacional. Por la *Institución* pasaron Manuel Azaña, Julián Besteiro, José Ortega y Gasset, Federico García Lorca, Salvador Dalí, Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez, Luis Buñuel, Miguel de Unamuno, Fernando de los Ríos, Bosch Gimpera, etc.

Fue el continuador del Krausismo en el último tercio del siglo XIX y los primeros años del XX. La *Institución* llevó a cabo una importante tarea de renovación cultural y pedagógica sin precedentes en los siglos XIX y XX en España. En sus estatutos se declaraba ajena a todo interés religioso,

ideología o partido político, proclamando el derecho a la libertad de cátedra, la inviolabilidad de la ciencia y el respeto a la conciencia individual.

Giner de los Ríos ejerció un influjo enorme sobre sus discípulos y renovó la vida intelectual española, la educación y aun la misma sensibilidad del país. También es visto como un precursor de la sociología jurídica.

El propósito de Giner de los Ríos fue regenerar el país a través de las conciencias, la revolución de las conciencias. Quería crear hombres íntegros, cultos y capaces, en base a la idea de que los cambios los producen los hombres y las ideas, no las rebeliones ni las guerras.

Tras la guerra civil española todo lo que tenía que ver con Giner, por su corriente de pensamiento, fue prohibido por el régimen franquista, lo que ha hecho que se pierda gran parte de su obra.

La *Institución Libre de Enseñanza* funcionó como organismo independiente, fuera de todo marco y compromiso oficial, convertida luego de hecho en árbitro de una situación cultural, cuyo influjo decisivo en la universidad se prolongará más de medio siglo (1876-1939).

«El secreto de la eficacia ha de ponerse en lo que fue el sello uniforme del krausismo como comportamiento humano, serio, laborioso, proselitista y hermético, ávido de instrucción y de europeidad, correcto de formas en el trato de personas y creencias, de un sentido ético natural elevado casi a religión; como una nueva fórmula de humanismo religioso no cristiano, por ello en fuerte contraste con un ambiente sociológicamente cargado de religiosidad católica.» [Johannes Hirschberger: *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1967, p. 492]

«Como todos los grandes andaluces, era don Francisco la viva antítesis del andaluz de pandereta, del andaluz mueble, jactancioso, hiperbolizante y amigo de lo que brilla y de lo que truena. Carecía de vanidades, pero no de orgullo; convencido de ser, desdeñaba el aparentar. Era sencillo, austero hasta la santidad, amigo de las proporciones justas y de las medidas cabales. Era un místico, pero no contemplativo ni extático, sino laborioso y activo.» [Antonio Machado]

MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO (1856-1912)

La despectiva actitud de los krausistas para lo específicamente español y católico fue el revulsivo que provocó la monumental obra apologética de Marcelino Menéndez Pelayo en pro de la ciencia española.

La contienda se centra en torno a una pregunta: ¿existió o no una filosofía y una ciencia nacionales? Los dos bandos están formados por los defensores del pensamiento tradicional español contra los europeizantes.

Como resultado positivo de este choque, se comenzó a prestar más atención a los valores filosóficos, literarios, artísticos y religiosos de la cultura española. La polémica en pro de la ciencia española llevó a algunos, como

Menéndez Pelayo, a iluminar muchos sectores oscuros del pasado filosófico.

Marcelino Menéndez Pelayo fue un escritor, filólogo, crítico literario e historiador de las ideas. Consagrado, fundamentalmente y con extraordinaria erudición reconstructiva, a la historia de las ideas, la interpretación crítica y la historiografía de la estética, la literatura española e hispanoamericana y a la filología hispánica en general, aunque también fue político, cultivó la poesía, la traducción y la filosofía.

Posteriormente, completó su formación en la Universidad de Barcelona (1871-1873) con Manuel Milá y Fontanals, en la de Madrid (1873), donde una arbitrariedad académica del catedrático Nicolás Salmerón, que hizo repetir curso a sus alumnos sin ni siquiera haberlos examinado, le habría de enemistar a muerte con el krausismo postkantiano y los hegelianos en general, y en Valladolid (1874), donde intimó con el que sería su gran amigo, el conservador Gumersindo Laverde, que le apartó de su inicial liberalismo y le orientó hacia el partido más conservador, el de los llamados neocatólicos o «neos». Hizo un viaje de estudios a bibliotecas de Portugal, Italia, Francia, Bélgica y Holanda (1876-1877) y ejerció de catedrático de la Universidad de Madrid (1878).

Fue elegido miembro de la Real Academia Española (1880), diputado a Cortes (1884-1886 y 1891-1893), 1314 propuesto para el Premio Nobel en 1905, y miembro de número de la Real Academia de la Historia desde 1883, con la lectura del discurso *La historia considerada como obra poética*. Entre 1898 y hasta su muerte en 1912, fue director de la Biblioteca Nacional de España.

Obras

Considerado como la figura más egregia de la línea casticista, es el máximo representante de la escuela nacionalista en la historiografía española. Encontró en el catolicismo el *Volksgeist* (espíritu nacional) de España.

Escribió *La ciencia española* (1876), reivindicación de la existencia de una tradición científica en España. *Horacio en España* (1877) es un análisis de las traducciones de Horacio en la literatura española, muy acorde con los gustos clasicistas de su autor.

Historia de los heterodoxos españoles (1880-1882) es la obra histórica de ideas más madura de Menéndez Pelayo. Enmarcada en las reflexiones sobre el ser de España típicas del siglo XIX, la obra trata, con una gran erudición, sobre la relación entre catolicismo y la hispanidad.

No intenta ser una obra de historia de las religiones, sino que el autor toma activamente una postura como católico identificando todo lo no católico como no español. Ha sido considerada desde entonces una obra de referencia para la derecha cultural, y contestada, en consecuencia, por sectores intelectualmente afines a la izquierda.

Todavía hoy en día muy apreciada, estudia la tradición cristiana a través de la historia de España, desde la Edad Media hasta finales del siglo XIX, y desmenuza la labor de todos los pensadores y escritores perseguidos por la tradición católica española, asumiendo el punto de vista del catolicismo. En su segunda edición corrigió algunos de sus puntos de vista, pero no, por ejemplo, sus jocosos comentarios e ironías contra los krausistas y los hegelianos.

El primer tomo es una historia completa de la vida espiritual de España hasta el siglo XV, en lo que se separaba de las enseñanzas de la Iglesia. Los siguientes se refieren a la época del Renacimiento, y analiza detalladamente el brote y extensión de las ideas protestantes en España, su represión por la Inquisición, y continúa con los judaizantes y las hechicerías durante los siglos XVI y XVII.

Por último, se refiere a los afrancesados del siglo XVIII, su filosofía y política, y la penetración de la acción anticatólica en España; la influencia de la Revolución francesa y del liberalismo progresista, y se enfrenta con las doctrinas e ideas de sus contemporáneos, que él considera inadmisibles con frases llenas de vigor, reprochándoles aquello que él considera como actividades antiespañolas.

Historia de las ideas estéticas en España (1883-1891) son cinco tomos muy actualizados en los que explora, compendia y reinterpreta la bibliografía existente sobre estética literaria y artística en distintas épocas de la tradición cultural española.

Se trata de una de las obras fundamentales no ya de su autor, sino de la historiografía moderna en general, como *Historia de las Ideas*, y de la historiografía de la Estética, no española sino occidental, pues en gran medida se ocupa de esta última como preparación de aquella.

Historia de la poesía hispanoamericana (1911) es un estudio general de toda la poesía hispanoamericana que sirvió para congraciar a las ex colonias con la antigua y decadente potencia peninsular.

EL NEOTOMISMO – LA NEOESCOLÁSTICA

El término neoescolástica tiene dos sentidos: los intentos de revitalizar la tradición de la escolástica medieval y sus conceptos fundamentales; y, por otra parte, una corriente de pensamiento adscrita a la Iglesia católica que se proponía realizar una nueva síntesis de la fe cristiana y de la racionalidad moderna.

La encíclica del papa León XIII *Aeternis Patris* (1879) reconoció el neotomismo como única filosofía verdadera, correspondiente a los dogmas cristianos. Afirmó que la doctrina tomista, desarrollada por Tomás de Aquino debía ser la base de toda filosofía que se tuviera por cristiana. Con ella, el Papa dio el apoyo incondicional de la Iglesia Católica al neotomismo, promoviendo la aparición de la neoescolástica.

Esta encíclica formó parte del impulso realizado por el Vaticano con el fin de que la Iglesia Católica se aproximara a los problemas de su tiempo en multitud de ámbitos. Se planteaba, entonces, la necesidad de construir una nueva filosofía cristiana, para lo cual se requería retomar la antigua filosofía escolástica. De esta manera, la neoescolástica pretendió rescatar el valor de la objetividad frente al relativismo, destacar el valor del realismo frente al idealismo y promover el valor del personalismo.

La encíclica denuncia la ideología de hombres soberbios y seductores, que se equivocan e inducen a otros al error: el racionalismo, el materialismo, el idealismo y el positivismo.

Aconseja seguir el ejemplo de los filósofos que intentaron en estos últimos tiempos restaurar la filosofía, renovar la preclara doctrina de santo Tomás de Aquino y devolverla a su antiguo esplendor. No se trataba de una reconstrucción arqueológica del tomismo, sino de un resurgimiento vital de un sistema siempre actual.

En 1889 fue fundado el *Instituto Superior de Filosofía* (Lovaina, Bélgica), que hasta el presente es el centro internacional del neotomismo, difundido ampliamente en los países de religión católica.

La ruptura de la tradición escolástica en el siglo XIV con Guillermo de Ockham y su nominalismo se agravó durante la época de la Ilustración debido a la tendencia a la secularización del pensamiento y a la expansión de la denominada religión natural. En el siglo XIX se producen tentativas en diversos países para reanudar la tradición escolástica.

Las primeras ideas del Neotomismo surgieron en el colegio Alberoni, en Piacenza, Italia, en la segunda mitad del siglo XVIII. Con la fundación de la revista *Civiltá Cattolica*, publicada en Nápoles a partir del años 1850 y posteriormente también en Roma, se fue consolidando este movimiento.

En Italia, como en toda Europa, la profunda Revolución de 1848 (oleada revolucionaria que acabó con la Europa de la Restauración y el predominio del absolutismo en el continente europeo desde el Congreso de Viena de 1814-1815) parecería que se había frustrado.

Los jesuitas redactores, de *La Civiltá Cattolica*, se proponían defender la acción de la Iglesia en la sociedad como la única salvaguardia de los grandes principios de la civilización cristiana, de cuyo mantenimiento se desprende como fruto el orden y el progreso social. Propugnaban, pues, una sociedad cristiana, la Cristiandad.

En 1850 se empezó a utilizar la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino como texto de enseñanza en el Colegio Minerva de los dominicos, que también promovieron la edición de las obras completas del Doctor Angélico. Comienza la difusión de la filosofía tradicional en los centros eclesiásticos de Italia y las demás naciones.

La encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII más que imponer autoritariamente venía a sancionar desde la cátedra de San Pedro un

espíritu que desde largo tiempo había ido creciendo y fructificando en la Iglesia. Los instrumentos de aquella obra fueron los precursores que años atrás habían sabido encontrar en la escolástica las soluciones de los problemas intelectuales e incluso sociales de los tiempos modernos.

JUAN JOSÉ URRÁBURU (1844-1904) Y LA NEOESCOLÁSTICA

Juan José Urráburu fue un jesuita, profesor de filosofía, escritor polemista y director de varios colegios.

Ya desde sus estudios de secundaria, consiguió un perfecto dominio de las lenguas clásicas. A partir de 1866 y hasta 1868 enseñó Retórica en Loyola y disuelta la Orden en España por la revolución Gloriosa de 1868 lo haría en Saint-Acheul (Francia).

Durante el sexenio revolucionario (1868-1874) y los dos años añadidos de la guerra civil por el País Vasco, hasta 1875, Urráburu completó los estudios de Teología. Fue enviado a la Universidad Gregoriana de Roma como profesor de Filosofía, donde permanecería nueve años, de 1878 a 1887.

Publicó dos obras importantes: *Institutiones philosophicae* (8 volúmenes) y *Compendium philosophiae scholasticae* (5 volúmenes). Trabajó extensamente en Francisco Suárez, a quien quería mostrar como consistente con Tomás de Aquino.

Juan José Urráburu ha pasado a la historia como digno representante de la restauración escolástico-tomista, promovida durante el pontificado de León XIII con su encíclica *Aeterni Patris* (1879), que quería ofrecer un sistema vigoroso y coherente frente a los desafíos y hasta provocaciones de la ciencia y la filosofía modernas. Dentro de la escuela tomista, Urráburu eligió un tomismo abierto.

«Después de la encíclica *Aeternis Patris* (1879) de León XIII, la Escolástica española no ofrece grandes figuras sistemáticas, ni avanza al paso de la investigación medievalista de otros países, ni conoce movimientos de doctrina de empuje renovador como Lovaina y Milán.

La Escolástica se cultiva con fervor nuevo, pero con escasas novedades de fondo y método. Entre los frutos maduros de este renacer escolástico podemos señalar a los dos jesuitas *José Mendive*, autor de diversos Cursos didácticos y su discípulo *Juan José Urráburu*, de tendencia suarista como su maestro.

En sus conocidas *Institutiones Philosophicae* (8 gruesos volúmenes, 1890-1900), crea el P. Urráburu el mayor monumento moderno levantado a la pura tradición escolástica, arsenal inagotable de todo el saber de la escuela, antigua y reciente; maneja también un copioso material de ciencia y filosofía modernas, cuya crítica va generalmente envuelta, lo mismo que toda la exposición, en un estilo diáfano, teñido frecuentemente de una deliciosa ingenuidad.» [Hirschberger, o.c., p. 499]

LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XIX AL XX

«Este concreto problema, el de la relación entre *razón* y *vida*, sería uno de los más útiles hilos conductores al elaborar la “Historia de la filosofía en España” desde sus orígenes hasta hoy.» [Paulino Garagorri]



«Haciéndose eco de un prejuicio tenaz, Víctor Delbos, el gran intérprete de los sistemas filosóficos, no vaciló en decir un día a sus alumnos: “Para conocer la totalidad de la filosofía es necesario poseer todos los idiomas, con excepción del español. Se sabe, por lo demás, cómo, animadas por la misma incompreensión, las historias de la filosofía más clásicas no conceden lugar alguno a los pensadores de España, con excepción, quizá, de algunas páginas o párrafos sobre Lulio, Vives o Santa Teresa de Ávila”.» [Alain Guy: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Losada, 1966, p. 19]

Cuenta Fernando Savater que, en una discusión amistosa con un colega francés, le reprochaba al francés que no mostrase por los filósofos españoles el mismo interés que profesaba a nuestros poetas, nuestros novelistas o nuestros pintores. Y que éste colega le respondió:

«Mira, si mañana te anunciaran que va a torear un matador alemán, ¿te apresurarías a ir a la plaza para verle? Pues para mí un filósofo español es tan atractivo como para ti un torero alemán.» [Savignano, Armando: *Panorama de la filosofía española del siglo XX*. Granada: Comares, 2008, p. XIII]

La anécdota reproduce el extendido prejuicio sobre la incapacidad de los españoles para la filosofía y el pensar abstracto, aunque se les concede gran talento e incluso genialidad en el terreno de la literatura y el arte.

«Siempre ha solido decirse que nuestra tradición hispánica ha adolecido de escasa filosofía en el sentido académico estricto del término y que los representantes del pensamiento más innovador han sido místicos, literatos reflexivos o incluso científicos con afanes teoréticos.» [Fernando Savater]

«Desde Francisco Suárez (1548-1617) hasta el siglo XX, España no había hecho ninguna contribución original a la filosofía» [Laín Entralgo, Pedro: *La empresa de ser hombre*. Madrid: 1958, p. 194].

Francisco Suárez es el primer pensador que establece la metafísica como disciplina y le da plena independencia de la teología. En sus *Disputaciones metafísicas* (1597) desarrolla con plena independencia cuestiones como ser, existir, individualidad, ser por sí y ser por otro, la materia, etc.

«A través de Suárez llegará a Descartes, Leibniz, e incluso Kant, todo un legado de problemática abstracta que arranca de Grecia, pero que podía haber quedado en la penumbra por su uso ancilar en la teología” [J. M. Valverde: *Historia de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1985, p. 113].

Pero después de Suárez, el pensamiento filosófico en lengua española fue por un camino y el resto de Europa por otro. La batalla por la autonomía de la razón y su rechazo de la tutela de la teología dogmática tiene éxito al norte de los Pirineos. Se crean las grandes filosofías nacionales en lengua vernácula (Descartes, Leibniz, Hobbes, Locke), se crean sociedades científicas, filosóficas y literarias.

Pero en España la teoría siguió en manos eclesiásticas, el latín continuó siendo la lengua filosófica y las especulaciones que se desarrollaron en las universidades españolas no pudieron incorporar las ideas, análisis y discusiones que se desarrollaban en el resto de Europa. Desde el Renacimiento y la Reforma se consideraba en España como un peligroso mal el pensar por cuenta propia. La Inquisición perseguía a erasmistas, iluministas y otros movimientos "heterodoxos". Heterodoxo, del griego ἑτερόδοξος, es 'aquel que tiene una opinión (*doxa*) diferente a la imperante (ὀρθόδοξια *orthodoxia*)'. Lo viejo, lo tradicional era lo seguro, sólo por ser viejo.

Menéndez Pidal hablaba de la "aversión de los españoles a lo nuevo". Esta actitud llevó a lo que Ortega llamaba "pereza mental". Cuando en tiempos de Franco se decía de alguien que "es de ideas", se quería decir que era poco menos que un anarquista. Ortega o Santayana se leían a lo sumo como "literatura", pues se echaba de menos en ellos una terminología rigurosa y tecnicismos filosóficos. Como dijo José Gaos, detrás de esta manera de pensar estaba el esquema de los libros de texto que enseñaban que se podía ser literato o filósofo, pero no las dos cosas.

Desde finales del XIX, se inicia en España una época de rechazo de una tradición que se había petrificado, y un esfuerzo por tomar contacto con la modernidad política y cultural de la Europa occidental. Tras un largo periodo de vida de espaldas al mundo moderno europeo, se postulaba la "europeización" de España para salir del "marasmo" nacional y superar el "atraso" cultural.

A la Revolución de 1868 (*La Gloriosa*) sigue el Sexenio Democrático (1868-1874), que desemboca en la fallida experiencia de la I República (1873-1874), a la que seguirá la Restauración de la monarquía borbónica (1875). El ambiente intelectual y cultural de la Restauración fue calificado por los hombres del 98 y de primeros de siglo como "mediocridad".

Ortega resumía el ambiente de la época de la siguiente manera:

«La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Canovas el gran empresario de la fantasmagoría. [...]

Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo. Se embotó el órgano encargado de temblar ante la genialidad transeúnte. Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión en los instintos valoradores. Lo grande no se sentía grande; lo puro no sobrecogía los corazones; la calidad de perfección y excelcitud

era invisible para aquellos hombres, como un rayo ultravioleta. Y fatalmente lo mediocre y liviano pareció aumentar su densidad. Las motas se hincharon como cerros, y Núñez de Arce pareció un poeta.

Estúdiese la crítica literaria de la época; léase con detención a Menéndez y Pelayo, a Valera, y se advertirá esta falta de perspectiva. De buena fe, aquellos hombres aplaudían la mediocridad porque no tuvieron experiencia de lo profundo. [...]

En estas circunstancias, ¿cómo pensar que se pusiera Cervantes en su lugar? Allá fue el libro divino mezclado eruditamente con nuestros frailecicos místicos, con nuestros dramaturgos torrenciales, con nuestros líricos, desiertos sin flores.» [Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*. En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, pp. 338-340]

La situación filosófica de España a principios del siglo XX se encontraba caracterizada por la persistencia de la tradición escolástica, la presencia del krausismo y la recepción del viejo positivismo del XIX.

El krausismo lo trajo a España Julián Sanz del Río (1814-1869), quien fue enviado a Alemania en 1843 por el gobierno español para estudiar filosofía en Heidelberg, donde fue discípulo de un pensador alemán, hoy olvidado, Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Krause intentó una síntesis del kantismo y la filosofía idealista de Fichte, Schelling und Hegel, síntesis que denominó "racionalismo armónico".

Julián Sanz del Río introdujo en España las ideas de Krause y su influjo tuvo aplicación en el ámbito jurídico y social, como respuesta a la búsqueda de los estudiosos de la época, pretendiendo encontrar un sistema social más ético y más justo. Los llamados krausistas desempeñaron un papel muy destacado en el proceso de protesta y enfrentamiento con los poderes constituidos, que llevó a la revolución de 1868; el triunfo de Juan Prim; la promulgación de la Constitución de 1869, muy influida por las ideas krausistas; el desarrollo de la Sociedad Abolicionista, contra la esclavitud en la América española; la instauración de la I República (1873-1874).

El krausismo español cristalizó en un impulso de renovación y crítica social que tuvo una notable representación en la *Institución Libre de Enseñanza*, que fue, a partir de 1876, el movimiento educativo no oficial más importante nunca desarrollado en España.

En la Restauración (1875), los profesores krausistas fueron expulsados de las universidades. Expulsados de la universidad oficial, los profesores y catedráticos más eminentes del país se incorporaron al proceso impulsado por Giner de los Ríos y sus discípulos. Resultado de su labor, reconocida por los sectores más liberales de la monarquía, fue la creación en 1907 de la *Junta para Ampliación de Estudios*, con sus numerosos centros e institutos (antecedente directo del que más tarde se llamó Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

En 1910 se fundó la *Residencia de Estudiantes* “creada para conseguir la mejora de la universidad estimulando la fermentación del pensamiento” (Ortega). El krausismo se convirtió en un serio oponente de la Restauración.

El krausismo desapareció con el final de la Segunda República (1931-1936). Tuvo importancia en la cultura española por su impulso reformador cultural, pero adolecía de rigor intelectual y no representaba una postura filosófica sistemática. Pero a través del krausismo se inició el conocimiento y despertó el interés por la filosofía alemana en la España de la época.

Manuel García Morente (1888-1942), refiriéndose al tiempo en que él conoció a Ortega, hacia 1909, escribe:

«Por entonces la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas, nieblas del krausismo habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía, por decirlo así, al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectadora participaba de él. Y desde el primer momento Ortega se propuso incorporar el pensamiento español a la corriente de la filosofía europea... Hoy –concluye Morente, quien escribía en marzo de 1936–, la actuación universitaria de Ortega, completada por la de otros profesores, como amigos o discípulos, han recibido la influencia directa de su pensamiento, ha hecho de la Universidad de Madrid uno de los lugares en donde se cultiva la filosofía con más intensidad, escrupulosidad y amplitud.» [García Morente: *Ensayos*, Madrid, 1945, págs. 202-3, citado por Garagorri, Paulino: *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 223 n.]

A finales del XIX, el pensamiento aristotélico-tomista, fundamento ideológico de la cultura tradicional, está petrificado. España no tiene una tradición filosófico-científica equiparable a la europea. Los hombres del 98 fueron críticos con este tradicionalismo, pero frente al krausismo y al regeneracionismo, Ortega va a empezar a pedir la modernización cultural de España, empezando por el pensamiento filosófico y científico. La tradición cultural española llevaba siglos de esterilidad.

Frente a la generación del 98, con su carácter puramente literario y su pesimismo cultural, Ortega proclama que hay que hacer filosofía con rigor científico: “O se hace literatura, escribe, o se hace precisión, o se calla uno”. Ortega va a buscar el nuevo radicalismo de la cultura española contemporánea en la ciencia germánica.

Ortega irrumpe en la vida intelectual española como un nuevo tipo de intelectual:

«El impulso intelectual que mueve al joven Ortega tiene, por una parte, raíces familiares, y por otra se relaciona con el movimiento llamado krausista, o, por lo menos, con los nombres y las instituciones de él derivadas. Social e intelectualmente, Ortega pertenece a un nuevo tipo de

escritor. Su posición desahogada, su inicial seguridad, le eximen de adoptar la típica máscara, la habitual defensa del noventayochista contra el ambiente. Su cultura no es autodidáctica, sino universitaria del mejor cuño, completada en los centros intelectuales de más prestigio en la Europa de entonces. Cuando Ortega y Gasset regresa de Alemania, se ha inaugurado en la vida intelectual española un nuevo tipo, característico de una nueva generación: a él pertenecen, salvadas las diferencias individuales, Pérez de Ayala, D'Ors y Marañón. La sociedad española les recibirá como *intelectuales*, y todavía en 1949 se esforzará Ortega en hacer comprender las características de esta figura, cuya designación, durante casi cincuenta años, ha tenido un claro matiz peyorativo.» [Torrente Ballester, Gonzalo: *Panorama de la literatura española contemporánea*. Madrid: Guadarrama, 1961, vol. 1, p. 246-247]

Ortega será el primer español que tiene un conocimiento serio de la cultura alemana, de la que se nutre desde muy joven.

«Si el krausismo ha sido una aventura prematura y cómica, el germanismo cultural de Ortega tiene justamente caracteres opuestos de madurez, oportunidad y seriedad. Este germanismo, sin embargo, se limita a lo estrictamente intelectual; si el pensamiento de Ortega halla en él punto de apoyo, el sentimiento del escritor y la mayor parte de sus temas son profundamente españoles.» (Torrente, l.c.)

En 1905, Ortega hace un viaje de estudios a Alemania. Su lectura de Ernest Renan (1823-1892), filólogo e historiador de la religión francés, autor de *Vida de Jesús* (1863) e *Historia de los orígenes del cristianismo* (1863-1883), y la inspiración de la *Institución Libre de Enseñanza*, influyeron en esta decisión de ir a las fuentes de la filosofía de rigor científico. En su contacto con la filosofía alemana, Ortega creía poder renovar la cultura filosófica española con la filosofía neokantiana de la Escuela de Marburgo, donde estudió el neokantismo con Hermann Cohen y la Pedagogía social con Paul Natorp.

En un segundo viaje, ya encontró una nueva generación postkantiana que empezaba a discutir la fenomenología de Husserl. En Marburgo conoció a Nicolai Hartmann (1882-1950).

Vuelto a España, Ortega comienza su labor como catedrático de Metafísica en la Universidad Central de Madrid. En 1923, funda la famosa *Revista de Occidente*, que dio a conocer en sus páginas, y en la editorial del mismo nombre, lo más selecto del pensamiento europeo contemporáneo.

Ortega no fue un puro receptor con de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX: neokantismo y filosofía de la existencia, historicismo y vitalismo, fenomenología y ontología hermenéutica.

En 1923, Ortega funda la famosa *Revista de Occidente*, revista cultural española de aparición mensual. Con el mismo nombre creció paralela una editorial imbuida del mismo gusto por el pensamiento alemán del momento

y la literatura vanguardista. La revista era innovadora, cosmopolita, europeísta y elitista.

Poco antes de la Guerra Civil (1936-1939), dejó de aparecer y reanudaría su actividad en abril de 1963, en un contexto histórico ya muy distinto. Desde 1963 hasta 1977 el director de la revista fue José Ortega Spottorno, hijo de su fundador.

En 1980, ya durante la transición a la democracia, reapareció nuevamente, esta vez con Soledad Ortega Spottorno como directora, hija de Ortega y Gasset. La *Revista de Occidente* y la editorial publicó traducciones de las principales obras de pensamiento europeo de la época y propulsó el interés de las nuevas generaciones por la filosofía y el pensamiento.

En 1931, terminaba Xavier Zubiri una conferencia sobre *Hegel y el problema metafísico* con estas palabras:

«Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirse *solo*, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca.

La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero.

Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos.» [Xavier Zubiri: *NHD*, 1963, p. 240]

Xavier Zubiri mismo será el ejemplo de un pensador que desarrolló una filosofía "elevada a conceptos metafísicos".

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) – 2022 – Alle Rechte vorbehalten