

EL DERECHO “COMO IDEAL” EN EL LIBERALISMO INSTITUCIONALISTA ESPAÑOL.

José María Seco Martínez
Departamento de Filosofía del Derecho
Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)

Fecha de recepción 12/12/2011 | De aceptación: 22/05/2012 | De publicación: 30/06/2012

RESUMEN.

El krausismo/institucionismo español ha desempeñado un papel crucial en la historia contemporánea española, porque fue decisivo en la llegada a España de los procesos de la modernidad vinculados a los principios de secularización y democratización. Sin embargo, no logró evitar el déficit de conocimiento social de la ciencia jurídica moderna española, pese a la centralidad que en el discurso institucionista ocupaba esa “santa y bella idea del derecho”.

PALABRAS CLAVE.

Filosofía social, ciencia jurídica, democracia

ABSTRACT.

The Krausist philosophy has carried out a crucial part in the Spanish contemporary history. It was essential in the arrival to Spain of the process of the Age of Enlightenment, linked to the principles of secularization and democratization. However it could not avoid the shortage of social knowledge of the Spanish modern legal science, in spite of the central importance that “the blessed and beautiful idea of Law” had in the Krausist thought.

KEY WORDS.

Social philosophy, democracy, legal sciences

1. PRENOTANDO

Pretendemos con este trabajo elucidar la preocupación que el krauso-institucionismo español tuvo por el derecho desde sus primeros fueros. Claro que esta inquietud equivale a preguntarse acerca de las claves por las que la obra del más olvidado de los filósofos clásicos alemanes, de la mano de Julián Sanz del Río¹, tuvo tanta aceptación en nuestro país a finales del decimonónico, pudo extenderse con tanta rapidez - especialmente a través de Francisco Giner de los Ríos - e influir y permanecer largo

¹ La obra de Krause se conoce por vez primera en España de la mano de uno de sus discípulos más reputados Heinrich Ahrens, a quien se le atribuye la elaboración en 1838 de una de las síntesis más precisas de la filosofía jurídica de su maestro de Eisenberg: *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*, cuya traducción al castellano en 1841, a cargo de los profesores Eusebio María del Valle y Ruperto Navarro Zamorano, fue conocida por Sanz del Río, el auténtico precursor del Krausismo en España Julián Sanz del Río, Doctor en derecho y Catedrático interino de Historia de la Filosofía, salió de España en 1843 comisionado por el Gobierno para aprehender e importar doctrinas y conocimientos útiles para la transformación social y política que necesitaba nuestro país en el siglo XIX. Se dirige a Alemania, impresionado por la lectura de la obra de Ahrens, - dos años antes había propuesto al gobierno la sustitución de las asignaturas de Derecho Natural, Principios de legislación universal y Principios de derecho público por una cátedra de Filosofía del Derecho - y sugestionado por el propio Ahrens y algo alentado por Victor Cousin. En Heidelberg entablará contacto con autores krausistas (Karl Röder, Herman Leonhardi, etc) y desde entonces se dedicará a la difusión del krausismo desde la tribuna de la cátedra de Ampliación de la filosofía que le fuera concedida en 1856.

tiempo - incluso después de la desaparición de la “Escuela Krausista” -. Hasta el punto de revolucionar el funcionamiento institucional de las estructuras del Estado, especialmente en el ámbito de la educación. La Institución de Libre Enseñanza será un buen ejemplo de ello.

Nótese que entrecomillamos “Escuela Krausista”, entre otras razones, porque no se puede hablar propiamente de una Escuela Krausista. Durante largo tiempo convivieron varias generaciones de intelectuales abiertos a sus implicaciones en los ámbitos jurídico, sociológico, científico y antropológico, cuyas intervenciones, en la vida pública y académica de aquéllos años, fueron aderezando, de un lado, la transformación democrático-liberal que las instituciones políticas necesitaban y, de otro, la secularización de la realidad española y la consolidación del instrumental científico como mecanismo de emancipación y progreso humanos. Cuando decimos generaciones, decimos bien. Siguiendo aquí el criterio cronológico que acoge el Prof. Elías Díaz, podríamos, incluso, hablar de promociones: La primera comprendería entre otros a Valeriano Fernández Ferraz, Federico de Castro, Francisco de Paula Canalejas, Vicente Romero y Girón, etc. Todos nacidos entre 1832 y 1835; la

segunda estaría integrada por discípulos de la talla de Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos, Segismundo de Azcárate, Juan Uña, ... Todos nacidos entre los años 1838 y 1842; y, por último, la tercera en la que se harían eco la última generación de discípulos, digámoslo así, directos de Sanz del Río. Estaría constituida, entre otros muchos, por Urbano González Serrano, Manuel Sales y Ferré, José de Caso y Blanco, etc. Todos nacieron bordeando la mitad del siglo, entre los años 1845 y 1850².

La estela de Krause “no se deshizo en España como el hegelianismo, sin dejar más recuerdo que ciertas derivaciones socialistas. Tanto (...) ahondó su savia que, desaparecida la individualidad de la escuela, pasaron sus doctrinas, ya sin sello ni origen, al torrente circulatorio del pensamiento general, animando explicaciones, libros y conferencias, e imperando en la esfera del derecho y enviando desde su tumba un haz de luminosa despedida, como si estuviese vinculado a la conciencia humana por una irradiación que jamás podrá desaparecer”³.

² V. DIAZ, E., *La Filosofía social del krausismo español*, Madrid, Edicusa, 1973, pp. 180-184.

³ MENDEZ BEJARANO, M., *Historia de la Filosofía en España*, s.f., p. 466, en ABELLAN, J.L., *Historia Crítica del pensamiento español*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993, p. 511

Amén de otras interpretaciones, como las de Manuel de Rivacoba⁴, que insisten en la afinidad mítico-espiritual y/o religiosa que la tradición religiosa del pueblo español encontraba en la metafísica racional de Krause, Elías Díaz se pronuncia en unos términos, si cabe, más precisos: “En mi opinión, las principales razones de la prevalencia de Krause en España radican – junto a la coincidencia con ciertas constantes históricas del temperamento, la psicología y la cultura nacionales – en la mayor concordancia de su filosofía con el ideario político-cultural de algunos (...) sectores de la burguesía liberal progresista española de la segunda mitad del pasado siglo: ideario expresado formal y coherentemente por este grupo de intelectuales krausistas e institucionistas que, procedentes en verdad de dicha clase social, supieron sintetizar con acierto sus aspiraciones ideológicas, políticas (movidas por un sincero afán de libertad), así como materiales (haciendo compatible con esa libertad, la defensa del orden socioeconómico basado en la propiedad privada). Sin esta concordancia no se explica en modo alguno la difusión alcanzada por esta filosofía en nuestro país: no se trata, pues, sólo, ni principalmente de

⁴ V. RIVACOBBA, M., *Krausismo y Derecho*, Santa Fe, Ed. Castellví, 1963, pp. 19 et sequens.

coincidencias con un inmutable *ser tradicional de España*, así caracterizado de manera un tanto abstracta, a-histórica e intemporal. Las concordancias son más concretas y temporales: responden a la concepción del mundo y a los intereses de todo tipo (económicos, culturales, etc), propios de esa burguesía liberal progresista española en la segunda mitad del pasado siglo: la ayuda de esta habrá de serle decisiva”⁵

2. NOTAS A TENER EN CUENTA PARA ELUCIDAR LA RELACIÓN ENTRE DERECHO Y KRAUSO-INSTITUCIONISMO

Concordancias o no, lo cierto es que la sociedad española del decimonónico comenzaba a integrarse, con sus particularidades socio-culturales y bastante rezagada, en las sociedades de lo que podríamos denominar *sistema mundo de la modernidad occidental capitalista*, utilizando términos aproximados a los de Wallerstein⁶ (imperios mundo/economías mundo), en la medida en que podía crear – y de hecho así lo hacía – las condiciones de su propia reproducción. La sociedad española, con sus

⁵ DIAZ, E., *La filosofía social del Krausismo español*, Op. cit., pp. 26 y 27. (El subrayado es nuestro). V. asimismo la p.37.

⁶ V. WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial*, Madrid, s. XXI, 1979.

diferencias y su “ser tradicional”, no podía permanecer ajena por más tiempo a un nuevo orden de configuración paradigmática de la realidad que, a su vez, per-formaba el orden de las cosas, de los hechos y de las categorías.

De hecho, bien entrado el siglo XIX aún no se había embarcado con plenitud en los procesos de la modernidad occidental (secularización y democratización). Pero, tampoco podía asumir la ruptura con los valores culturales más enraizados, de sus costumbres y sus fueros medievales:

(i) porque las resistencias en nuestro país a la filosofía de la ilustración y a los procesos de la modernidad no fueron, digámoslo así, ni escasas, ni modestas. Se remontaban nada menos que a la segunda mitad del siglo XVIII y arreciaron con fuerza a raíz del triunfo de la Revolución Francesa⁷. Desde entonces serán causa de escisiones y enfrentamientos – que llegarán a ser fratricidas andando el decimonónico – entre los partidarios de las distintas tradiciones españolas (lo viejo) – que se llamarían a sí mismos *rancios* y *casticistas* – y los

⁷ Baste destacar a los no pocos exponentes del pensamiento reaccionario de la época, tales como: Fernando de Zaballos (1732-1802), Fernández Valcarce (1723-1798) o Antonio José Rodríguez (1703-1778), primero; y, después, a Antonio Javier Pérez López (1736-1792) o Antonio Vila y Camps (1747-1809), todos ellos clérigos o juristas.

defensores de los ideales de la ilustración y el enciclopedismo (lo nuevo), es decir, de la modernización de España. Resistencias que, como se podrá intuir, visualizaban una lucha mucho más compleja y profunda que la simple conservación de los fueros o el respeto de las tradiciones españolas. Se trataba simplemente de una lucha por el poder, donde la tradición era el pretexto, que necesitaban las clases vinculadas al Antiguo Régimen para una *cruzada* nacional y religiosa por sus viejos intereses y prerrogativas. Era, sin más, “el atrincheramiento de una sociedad de inmovilismo ciego que se niega a la menor reforma, al más mínimo cambio y cualquier planteamiento que roce la más elemental racionalidad”⁸. Hacerlo cuestionaba sus privilegios y desmoronaba sus expectativas de regulación del orden social.

(ii) porque la exaltación de los valores tradicionales, con sus raíces y sus fueros, venía ya siendo una constante, desde su redescubrimiento a manos del romanticismo reaccionario en unos tiempos de contrarrevolución y tradicionalismo. Frente a las pretensiones de universalidad, abstracción,

homogeneidad, esto es, frente a las transformaciones que el paradigma científico operaba sobre la vida, el lenguaje y el modo socio-jurídico de ser, estos románticos españoles opusieron lo nacional, lo religioso, lo local y lo concreto. Frente a los progresos de las ciencias particulares, la historia natural, la gramática y la economía, los románticos enfrentaron emociones, valores tradicionales, lenguaje y crítica social. Pero frente a este *romanticismo tradicionalista* existía otro *romanticismo liberal y progresista*, preocupado por la tradición pero abierto a las reformas que urgían a la sociedad y cultura españolas. El romanticismo español progresista, especialmente el literario, se constituye en el aliviadero de la tradición ante las expectativas de transformación histórica de la modernidad occidental. Digamos que fue la pieza clave de la permanencia del “ser tradicional español”. La ruptura cultural que la modernidad infringe a las viejas tradiciones del fuero medieval, se neutraliza, de este modo, adaptando la tradición a los nuevos cambios. Los románticos recuperan lo viejo, hacen memoria del pasado y lo funden con lo nuevo, haciendo posible la recuperación cultural en un contexto socio-cultural de profunda renovación. Digamos que opera como puente entre *traditio* y

⁸ ABELLAN, J.L., *Historia crítica del Pensamiento Español*, Madrid, Círculo de Lectores, 1993, Vol. 5, p. 199.

novum. Será con este romanticismo (liberal) con el que coexistirá - con sus diferencias - el krausismo español. Ambos propiciarán “el reencuentro de España consigo misma como nación moderna”⁹. Este romanticismo progresista deviene así en un movimiento decisivo e inseparable del Krausismo desde sus primeros compases. “La renovación profunda, en un sentido liberal y más moderno que afecta a la visión del hombre, del mundo, de la vida, de la historia, de la sociedad y del problema de España, se prepara por entonces con el viaje de Sanz del Río a Alemania, donde bebe de las fuentes mismas de la filosofía romántica, de la que saldrá el krausismo y el subjetivismo angustiado, lírico y metafísico de los hombres del 98”¹⁰.

(iii) y porque la secularización moderna no había logrado desacralizar la realidad española, demasiado imbuida, parafraseando a Eloy Terrón, en un orden social anacrónico y arbitrario y en el que

campaba la superstición más grosera¹¹. La configuración socio cultural española, inscrita con algunas variantes en lo que llamamos modernidad occidental capitalista, se seguía articulando a mediados del s. XIX en torno a una secuencia que sacralizaba la realidad¹². Esto explicaría que el krausismo con su “metafísica racional”, especialmente vinculada a la esfera del derecho¹³,

¹¹ TERRON, E., “Estudio Preliminar a J. Sanz del Río”, en SANZ DEL RIO *Textos escogidos*, Barcelona, Ediciones Cultura Popular, 1969, p. 61.

¹² Los *procesos de sacralización*, entonces, pasan por una *diferenciación fragmentadora* (o una fragmentación diferenciadora) de la realidad (sacro – profano), siempre en correspondencia con un conocimiento empírico básico que percibe el mundo por medio de dualidades. El pasaje hacia la absolutización viene dado por los *procesos de sustancialización* de esos fragmentos que se inscriben en una lógica oposicional (oposicionalismo metafísico que todos identificamos con la separación dualista entre el bien y el mal; el cielo y el infierno, etc.). En la medida que los fragmentos están preñados de valor/valoración se los ordena conforme a tablas de valor (por ejemplo, las dualistas o binarias) y se los ubica como sacro o profano. Pero en ese momento en que a cada cosa parcial (fragmento) se le otorga sustantividad, la valoración que de ellas hacemos se termina por absolutizar. En esa medida hablamos de valores absolutos que son opuestos.

¹³ Digamos que el Derecho en la obra de Krause representaba nada menos que el eje de todo el sistema. Se trataba, parafraseando a Elías Díaz, de un proyecto de “iusnaturalismo racional que trataba de acoger los elementos históricos y positivos del derecho”. DIAZ, E., “Filosofía jurídico-política del Krauso-institucionismo español”, en *Derechos y Libertades*, nº 12 (2003), p. 29. El derecho, pues, era el camino para el desarrollo de su metafísica. Es por esto, que escribe Antonio Jiménez García: “El último capítulo de las consecuencias prácticas del sistema de Krause se refiere a las políticas y va vinculado a la esfera del derecho, campo este cuya originalidad es manifiesta y a la que muchos autores no han regateado méritos, incluso aquéllos que critican a Krause en otras esferas del saber”. JIMENEZ, A.,

⁹ *Ibid.*, p. 345

¹⁰ DEL RIO A., *Historia de la Literatura española*, Nueva York, 1963, p. 108, en ABELLAN, *Op.cit.*, p. 346. V. también, para quienes este tema despierte interés, a MARICHAL, J., “La melancolía del liberal español: de Larra a Unamuno”, en *La Torre*, Vol. IX, 1961 o a KIRKPATRICK, S., *Larra: el laberinto inextricable de un romántico liberal*, Madrid, Gredos, 1977.

prosperara en los círculos liberales de una incipiente clase social decididamente progresista, pero también intimista y religiosa, bastante reticente a una secularización de realidad que no fuera epidérmica¹⁴. La percepción estoica de la realidad, el intimismo y el misticismo de la filosofía krausista encontraron en el imaginario español un campo demasiado abonado, por razón del arraigo que entre sus intelectuales había cobrado, allá por el

“Apuntes sobre el sistema filosófico de Krause (1781-1832)”, en *Revista de Filosofía*, julio-diciembre, 1982, p. 219.

¹⁴ “[d]ecir, como tanto se dice hoy, que desde el Renacimiento nuestras sociedades “occidentales” se han desacralizado no pasa de ser un lugar común que por lo demás comprende un verdadero error. Una sociedad sacralizada es la que se funda sobre un valor absoluto, externo y superior a la voluntad de todos los individuos que la constituyen. (...) Después del Renacimiento, debido al desarrollo del comercio y tras él al de la industria, todos los aspectos de la vida humana, el económico, el político, el intelectual e incluso el moral, consiguieron su autonomía respecto a la anterior visión del mundo. Es decir, nuestra sociedad se secularizó y la religión vino como a reducirse al nivel de “asunto privado”. Pero no por ello quedó del todo desacralizada porque permaneció sometida a un fin absoluto exterior y superior a la voluntad de los individuos que la componían, aunque tal fin no tuviera un sentido religioso, el éxito de las empresas (tanto individuales como colectivas) aparece como un fin que se cierra sobre sí mismo” (GARAUDY, R., *La Alternativa* (título original *L’Alternative*, Robert Laffont, París, 1972, trad. a cargo de de José Ma. de Llanos y Gregorio Peces-Barba), Edicusa, Madrid, 1973, pp. 64-65

renacimiento, el erasmismo¹⁵. No había lugar para otra filosofía, si nos atenemos a las condiciones político-sociales de la época¹⁶.

En cualquier caso, desde una retrospectiva, podemos asumir que el Iluminismo y la filosofía europea calaron al fin en España, de manera tardía eso sí (cerrando el decimonónico y principiando el s. XX) y en un contexto muy hegemonizado aún por las estructuras del poder religioso. Y lo hicieron merced a la labor de krausistas e institucionistas, especialmente preocupados no ya sólo por la difusión de los ideales de la razón, sino por la adecuación de la sociedad

¹⁵ Léase sino en este punto a Joaquín Xirau: “la humanidad terrestre constituida por el organismo de todos sus círculos – en la familia, en las naciones, en los pueblos, en la amistad, en el comercio social, en el estado, en la iglesia, y en todas las sociedades parciales que forman el género humano -, no es sino una parte de la humanidad universal que constituye el reino de Dios (...) La comunidad humana forma una totalidad orgánica con la imagen del Ser divino (...) Su expresión más alta y plenaria es el organismo humano, es decir, la personalidad orgánica del hombre. Esta concepción intimista, radiante, en tantos puntos concomitante con las de los humanistas del s. XVI, otorga a la personalidad de Sanz del Río y a la del círculo que preside una visión valiente y gozosa ante las realidades del mundo y la vida” XIRAU, J., *Manuel B. Cossío y la educación en España*, México, 1945, p.19, en ABELLAN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Op. cit., p.474.

¹⁶ Como bien apunta Eloy Terrón “su aparición estaba determinada por los cambios ocurridos en la estructura de la sociedad española desde el reinado de Carlos III, acentuados por la gran conmoción de la Guerra de la Independencia y consumados durante la Guerra Civil”. TERRON, E., *Sociedad e ideología en los orígenes de la España Contemporánea*, Ed. Peninsular, Barcelona, 1969, p. 10.

española a la configuración socio-cultural de la modernidad occidental capitalista¹⁷.

Pero, esto que pudo ser predicable de cualesquiera otras tradiciones socio-culturales, con sus dialécticas internas y sus relaciones, adquiere, en el contexto del nacimiento tardío de la modernidad en nuestro país, la particularidad de que aquí los procesos de la modernidad fueron comandados, al igual que en el resto de Europa, por un orden socio económico específico (el burgués) en busca del poder político y del asentamiento de las bases del desarrollo capitalista mediante la transformación *socio-jurídica* del orden existente, pero, y aquí estriba el matiz, sin comprometer de manera expeditiva los rieles históricos y los fueros tradicionales de la sociedad española.

El nuevo orden que la burguesía liberal española pretendía establecer, pasaba necesariamente por la creación de un nuevo tipo de sociedad, que requería básicamente

¹⁷ “En definitiva, el krauso-institucionismo es un importante (tardío pero logrado) intento de recepción de las propuestas científicas y filosóficas de la ilustración europea, incluida su filosofía jurídica, en concreto aquí a través de la conexión con la filosofía racionalista/idealista alemana de Kant y Hegel, más Fichte y Schelling, aunque fuese con K. Ch. F. Krause a modo, puede decirse, de principal pretexto y síntesis”. DIAZ, E., “Filosofía Jurídico-Política del Krauso-institucionismo español”, Op. Cit., p. 32.

de dos acuerdos: (a) uno sobre la ciencia y (b) otro sobre las conductas en un orden jurídico¹⁸. De este modo se afianzaban, por una parte, las condiciones (jurídicas) que harían posible su reproducción socio-económica y, por otra, se ocultaba el diseño político de nuevas relaciones de poder, esto es, de dominación, por medio de la adopción de la razón (burguesa), abstracta y universalizable, como principio que re-ubica definitivamente al hombre en la historia¹⁹. Pero, por otra parte, no se atajaba de manera radical las estructuras internas de un modo absoluto (sagrado) de percibir la realidad. Pese a sus enfrentamientos con el escolasticismo y el tradicionalismo y a los no pocos amagos de secularización, no

¹⁸ Repárese en el tenor de las palabras del propio Sanz del Río en el Discurso inaugural del año académico 1857-1858 en la Universidad Central: “(...) qué el magisterio se junte con la ley en una cooperación inteligente, activa, rival, en el cumplimiento de su misión intelectual, de la misión legislativa y gubernativa cumplida hasta aquí (...)” SANZ DEL RIO, J., “Discurso pronunciado en la inauguración del año académico 1857-1858 en la Universidad Central”, en *Textos Escogidos*, Op. cit., p. 179

¹⁹ Sea cuales fueren los espacios explorados son rápidamente conquistados y sometidos a los cánones de la razón. La comprensión de la historia y la explicación del universo se piensan ahora como *res cogitans*. La razón es ahora la única regla digna del hombre. El hombre es para Sanz del Río (en el Ideal para la humanidad) no más que una idea, “una imagen viva de Dios (...) en progresiva perfección”, que en su propia finitud “debe realizar la armonía de la vida universal”. Así al menos rezaban sus escritos. Krause, K.Ch., *El ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, 1871, p. 33, en ABELLAN, J.L., Op. cit., p. 471.

consiguieron des-sacralizar la realidad española, no pudieron aliviar el peso de la tradición sobre la cultura e instituciones de nuestro país.

Al cabo era de lo que se trataba. Servir al nuevo orden social (el burgués), pero sin sepultar completamente el viejo, naturalizando sus nuevas concepciones normativas acerca de la justicia y la humanidad, a través de la razón y el derecho, con el fin de embozar mejor lo que sin duda era toda una lucha por el poder. De modo que con la ciencia, el contrato social y el fenómeno jurídico se hizo entender a la sociedad española, amén de sus raíces y sus constantes de cultura nacional, que se marchaba hacia grados nuevos de paz y convivencia, hacia “el destino último del hombre y la humanidad”²⁰, es decir hacia la felicidad política²¹. Es más, se llegó a

²⁰ JIMENEZ, A., “Apuntes sobre el sistema filosófico de Krause (1781-1832)”, en Revista de Filosofía, Op. cit., p. 219. V. también SANZ DEL RIO, J., “Discurso pronunciado en la inauguración del año académico 1857-1858 en la Universidad Central”, en *Textos escogidos*, Op. cit., p. 223

²¹ Basta con un recorrido por las diferentes declaraciones de derechos de finales del s.XVIII. Desde la Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia (1776) - “los hombres tienen por naturaleza a buscar y obtener la felicidad” -, la Declaración de Independencia (1776) - “el fin del gobierno es obtener y alcanzar la felicidad” -, la propia Declaración francesa de 1793 e, incluso, la propia constitución de Cádiz (1812) -“el objeto del gobierno es la felicidad de la nación”-.

condicionar exclusivamente la conquista de la “felicidad común”²² como meta política, del reconocimiento (por supuesto, no a todos los sujetos) de los derechos que el nuevo orden burgués necesitaba para su funcionamiento (derechos naturales, inalienables y sagrados²³), y de la adopción del racionalismo como ideología. La felicidad, como la libertad, era producto de la razón. De modo que, quien no creyera en ellas como objetivo político era sencillamente considerado enemigo de la razón²⁴. Lo cual

²² “El objeto de la sociedad es la felicidad común”, así rezaba la Constitución de 1793. Del mismo modo, cuatro años antes la Declaración de derechos de 1789 hablaba de la idea de felicidad de manera mucho más discreta en el preámbulo cuando hablaba de “la felicidad de todos”.

²³ V. GAUTHIER, F., *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789, 1795, 1802*, PUF, Paris, 1992

²⁴ Claro que en España no se llegó hasta el extremo de considerar a quien no creyera en la razón como enemigo del nuevo orden, al que había primero que des-humanizar y luego exterminar. Entre otras cosas, porque parece que más bien fuera al revés. Fueron los defensores de la modernidad y la razón quienes padecieron la incompreensión y el suplicio a manos de los sectores tradicionalistas. En cualquier caso, la criminalización de los enemigos de la razón fue una constante en la Europa revolucionaria. Piénsese, por ejemplo, en el proceso de degradación y subsiguiente exterminio, que en nombre de la libertad revolucionaria, padecieron los habitantes de la región de *Vendée*, que se habían alzado en armas contra el Gobierno revolucionario francés en 1793. La nostalgia rebelde de la monarquía y de los resortes del viejo régimen justificó que se les considerase contrarios a libertad y, por consiguiente, irracionales. Ya no eran seres humanos y, por tanto, dejaban de ser ciudadanos (sujetos de derechos). El exterminio estaba justificado en nombre del interés general y de la idea de libertad como meta política (V. GERARD,

no nos debe de sorprender cuando, en el fondo, bajo la búsqueda nominal, política - y hasta literaria²⁵- de la libertad, sus esfuerzos se orientaban a la necesaria transformación de las instituciones y las relaciones de producción/ reproducción social, en orden a la consolidación jurídica de los pilares del liberalismo burgués: *libertad individual, seguridad, propiedad privada, cumplimiento*

A., "Par principe d'humanité...". *La Terreur et la Vendée*, Fayard, Paris, 1999 y a MARINA, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Anagrama, Barcelona, 2.003, pp. 167 y 168). El asesinato masivo de los habitantes de la región de Vendée se había convertido así en un acto necesario de justicia en defensa de la razón. Un procedimiento que, por otra parte, se viene repitiendo desde hace siglos. Es la forma por la que se impone el poder, justificando éticamente el exterminio de sus enemigos. La rebelión de *Catilina* contra el Imperio Romano, entre los años 63 a 65 a.C., y la forma en que se fue aderezando su completa eliminación (léase sino a Cicerón) es un buen ejemplo de cómo se han venido repitiendo los mismos modos de imposición del orden, esto es, del poder. V. CICERON, "Discursos contra catalina", en *Cicerón*, EDAF, Madrid, 1973, pp. 393 a 424; y a SALUSTIO, C(ayo), *La conjuración de Catilina*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.

²⁵ El caso de Larra es el más significativo. "Si romanticismo es libertad, y lo es, sin duda, sustancialmente, Larra es el más romántico de todos" "en todo el romanticismo español no existe proclama más enérgica de la libertad individual que los parlamentos de Macías (unos de sus dramas más trágicos)" (ALBORG, J.L., *Historia de la literatura española. El romanticismo*. Tomo IV, Gredos, Madrid, 1980, p. 216 y 274. El paréntesis es nuestro). Escribe Larra en su Ensayo titulado *Literatura*: "Libertad en literatura, como en las artes, como en la industria, como en el comercio, como en la conciencia. He aquí la divisa de la época, he aquí la muestra, he aquí la medida con que mediremos". ABELLAN, Op. cit., p. 316.

de los contratos y, sólo al principio, resistencia a la opresión.

Por tanto, podríamos decir que el modelo krausista-institucionista de sociedad se sustentaba, al igual que la ideología de los medios burgueses de países europeos más avanzados, merced a:

(i) una nueva concepción de racionalidad. Desde Galileo y Descartes, con sus aportaciones respectivas a los campos de la física y la epistemología, hasta la filosofía de Kant, se fue configurando un compromiso con la racionalidad, que acabó con la adopción de la *razón* como principio ordenador universal, que corregía el caos de las sociedades irracionales, controlaba a la naturaleza y explicaba sus fenómenos a través del principio de causalidad. Se trataba sin ninguna duda de una sociedad de inteligencias. El propio Sanz del Río llamará a su filosofía como "realismo racional". Y su confianza en la razón, en la ciencia y en la búsqueda del conocimiento arraigarán con fuerza "con la fuerte influencia de Giner de los Ríos y sus discípulos desde la Institución de

Libre Enseñanza, en las generaciones de 1914 y republicana, de 1931”²⁶.

(ii) a la sustitución del vínculo social ontológico (el *zoom politikon* aristotélico) por un vínculo social instituido como fundamento absoluto del sistema marco de la modernidad, representado especialmente en el “individuo” como sujeto racional (de derechos) y disociado²⁷, pero también – y aquí concurre otro de los matices que diferencian su filosofía del liberalismo individualista - en los “grupos” y “sociedades” intermedias. No olvidemos que el krausismo-institucionismo era una doctrina que tenía una visión orgánica de la sociedad - el organismo social es el reflejo de la naturaleza humana -. Como nos dice el Prof. Lacambra, “el liberalismo orgánico ha sido una realidad ideológica e intelectual tan auténtica como el liberalismo individualista, materialista”²⁸. El desarrollo de las

tecnologías - en virtud de su naturaleza perfectible -, la ideología positivista de las ciencias y el hecho de que las ciencias sociales carecieran de un estatuto epistemológico propio fueron alentando, conforme a los principios mecanicistas imperantes, una concepción del ser humano y de la sociedad como sujetos biológicos de funcionamiento perfecto, asimilables al de una máquina²⁹. Sin embargo, con ser el carácter orgánico la característica de los liberales inspirados en la filosofía de Krause, lo cierto es que su organicismo no fue biológico, sino espiritualista. Entre otras cosas porque eran humanistas. La persona individual seguía siendo el centro crucial de la realidad. La filosofía krausista, especialmente la de Giner de los Ríos y la de Gumersindo de Azcárate – pensemos sino en algunas de sus obras como *La persona*

²⁶ DIAZ, E., “Filosofía jurídico-política del krausoinstitucionismo español”, Op. Cit., p. 44.

²⁷ Es decir, “totalmente abstraído de la herencia social, de los trabajos de socialización realizados por la sociedad que les preexiste”. CAPELLA, J.R., “La ciudadanía de la cacotopía. Un material de trabajo”, en *El Vuelo de Ícaro*, nº 2-3, 2001-2002, p. 8.

²⁸ (LEGAZ, L., “El pensamiento social de Gumersindo de Azcárate”, en *Estudios de Historia social en España*, Madrid, C.S.I.C, 1960, Vol. I, p. 28). También lo define así el Prof. Elías Díaz, cuando lo distingue del organicismo biológico (V. DIAZ, E., *La filosofía social del krausismo español*, op.cit., p. 239).

²⁹ Es cierto que esta visión reduccionista del ser humano no era nueva. El sujeto venía padeciendo desde el renacimiento procesos de este tipo. En un principio se redujo a su dimensión estrictamente natural. Ya en el s. XVII se produjo lo que habría de ser la racionalización de sí mismo (*ego cogitans*). Los procesos de secularización hicieron el resto. Se dio entrada al reduccionismo materialista y/o positivista, ya fuere por factores económicos (Marx, históricos o sociológicos (Comte) o psicoanalíticos (Freud). De modo que si para el credo (cientificista) la vida era capaz de ser entendida de manera bio-sociológica y en función de sus condiciones físico-químicas, no digamos para representar al Estado como persona (Hobbes) o como máquina (Weber), esto es, como mecanismo de funcionamiento perfecto. Las ciencias sociales, el derecho, carecían de un estatuto epistemológico propio. Se regían, en consecuencia, por los mismos principios mecanicistas imperantes.

social. Estudios y fragmentos (1899) y Estudios económicos y sociales (1876), respectivamente - , fue una respuesta a este organicismo socio- biológico, por otra parte habitual en el decimonónico. En fin, su liberalismo radical más que individualista (materialista) era democrático y organicista (no biológico, sino “ético-espiritual”).

(iii) a la asunción de la idea ilustrada de *nación*, no como concepto romántico o historicista, sino como reflejo idealista y anónimo de la burguesía como clase. La nación será su conciencia de clase. Su idea colectiva e indisoluble de grupo social (de nacionales//ciudadanos) constituido en el Estado. Su voluntad será la voluntad general (que no será la voluntad de todos/as). Una voluntad que se concibe como “algo objetivo, intemporal, sagrado como la verdad. Es la verdad de la nación”³⁰. La nación, como base natural del Estado – no como uno de sus elementos constitutivos ³¹- era ahora la

³⁰ MARINA, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Op. cit., p. 176. Se hacía de ella una entidad metafísica. Por eso tiene un “horror instintivo a las divisiones, a las escisiones, a las minorías, maldice (...) todo lo que puede compartir su voluntad, (...) todo lo que pueda crear en ella diversidad, pluralismo, divergencia”. V. también a PALMER, R., *The Improvement of Humanity, Education and the French Revolution*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

³¹ La nación entendida como colectividad orgánica no es uno de los elementos que constituyen el Estado, sino el elemento por el que este se constituye, entre

unidad política fundamental, la medida que vertebraba todo el sistema político, canalizaba el ejercicio de los derechos y aseguraba la lealtad social. El Estado escribe Sanz del Río “es la esfera central que debe mantener la unidad y la armonía entre todos los órganos y direcciones de la actividad humana”³². Una confianza en el Estado que, por otra parte, no alcanzaba al centralismo burocrático (centralización de todas las funciones sociales, de lo público en el Estado) característico del Estado moderno. Entre otras cosas por que no eran estatistas (en el sentido más hegeliano del término) o, mejor aún, como nos recuerda el Prof. Aranguren, porque eran antiestatistas³³. Quiere decirse que frente a los sistemas

otras cosas porque se identifica con él. No es de extrañar que por esta razón los krausistas se implicaran ideológicamente en la construcción revolucionaria de la idea de soberanía nacional. De hecho, el mismo Sanz del Río, bastante reacio a abandonar su anónimo civil, rompió su aislamiento con ocasión de la revolución de julio de 1854, conocida también como “Vicalvarada”, y que daría paso al bienio progresista 1854-1856. Desde este instante sus implicaciones revolucionarias serían constantes hasta la revolución de 1868 y el sexenio democrático que le siguió a continuación. Cfr. con DIAZ, E y NUÑEZ, M., “Julián Sanz del Río: Textos inéditos”, en *Revista de Occidente*, nº 79, 1969 y con GIL CREMADES, J.J., “Krausismo y revolución”, en *Krausistas y liberales*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975.

³² DIAZ, E., “Filosofía jurídico-política del krausoinstitucionismo español”, Op. Cit., p. 49.

³³ ARANGUREN, J.L., *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Madrid, Edicusa, 1966, p. 141.

centralistas y burocráticos³⁴ de la Europa moderna los krausistas-institucionistas opusieron un modelo de Estado diferente, pluralista y des-centralizado, que lejos de ser abstencionista, respetaba la libertad (autonomía) de cada uno, pero que a su vez – como ya se ha dicho - daba entrada a los grupos (sociedades) intermedios y a las comunidades nacionales en el diseño social de sus relaciones³⁵. El Estado es un instrumento al servicio de las sociedades.

³⁴ “[p]ara comprender el sistema centralista hay que volver a la cuestión jurídica en su conjunto, tal como la recibimos de Justiniano y del derecho romano, destilado primero en Europa, después en todo el universo industrial, sobre la base de las interpretaciones escolásticas de la Edad Media. El centralismo es ante todo eso: la operación histórico-política que ha instalado nuestra idea de lo que de buen grado yo llamaría religión del poder, una religión perfectamente definida en el título primero del Código de Justiniano, cuando el emperador teócrata define la Razón, es decir el dogma trinitario. Esto es fundamental. El centralismo es algo que pone en escena el lugar de Dios, digo bien: *poner en escena un lugar*” LEGENDRE, P., “La crisis del juridicismo” (entrevista y versión castellana de Enrique A. Kozicki) en LEGENDRE, Pierre *et al.*, *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Buenos Aires, Hachette, 1982, p.47.

³⁵ Repárese sino en el tenor del Manifiesto en el que se proclamaban los principios esenciales de la revolución de 1868. No olvidemos la influencia ideológica, que no las implicaciones – es bien sabido el poco interés de Sanz del Río y de Giner de los Ríos por esta revolución democrática- que el krausismo ejerció sobre el “pensamiento que preparó esta revolución”(ARANGUREN, Op. Cit., p. 95). Esto explicaría el papel preeminente que los krausistas desempeñaron en las instituciones educativas del nuevo gobierno. Dice el Manifiesto: [a]sí podrá avanzar España con planta resuelta, porque tampoco pesará ya sobre ella la red de una centralización

De modo que con la ciencia, la idea de individuo como fundamento social absoluto e instituido y la idea de nación como entidad metafísica (con base en el Estado) fueron aquilatando una nueva manera (la krausista e institucionista) de pensar y prefigurar las relaciones sociales. La sociedad española moderna era una sociedad: (a) *liberal*, que se constituye sobre la persona *individual* - futuro *sujeto de derecho* -, esto es sobre el individuo (abstracto y general, pero también como reclamo irrepetible de sí mismo); (b) *organicista* – que concierta relaciones entre los sujetos y las diversas asociaciones, grupos sociales y comunidades nacionales – y *patriarcal* (*pater familiae*) – que imposibilitaba la reproducción social de las mujeres y niños mediante su relegación al espacio doméstico³⁶ - de varones blancos³⁷ y

administrativa, asfixiadora, que ha sido el instrumento artificioso de que se han valido, para confundirla y extenuarla, la corrupción y la tiranía. El individuo, el municipio, la provincia y la nación, podrán desenvolverse independientemente dentro de la órbita que les es propia, sin que la intervención recelosa del Estado coarte sus facultades ni perturbe lo más mínimo sus manifestaciones”. (*Historia de la Educación en España. Textos y Documentos*, Madrid, Ministerio de Educación, 1979, Vol. II, p. 523). El reconocimiento textual del derecho de asociación por la Constitución de 1869 es el testimonio explícito de la influencia de este liberalismo organicista en la vida política española.

³⁶ Claro que no sería justo omitir la preocupación de algunos krausistas por la mujer. Fernando de Castro sería uno de ellos. Pero, su preocupación que partía de la firme convicción de igualdad entre hombres y mujeres – en cuanto a naturaleza y capacidad, no en cuanto funciones - discurría poco más de la necesidad

de instruir las y formarlas “para que la mujer responda a este ideal y sea siempre ángel de paz en la familia, madre del hogar doméstico y fuerza viva en la sociedad humana”. ABELLAN, J.L., Op. Cit., p. 550. Famosas serían sus *Conferencias Dominicales para la educación de la Mujer*. Por tanto, pese a la preocupación de Castro por la formación de la mujer, lo cierto es que en general la postración de la mujer, en el nuevo esquema racional y político de la modernidad, era un hecho y evidenciaba el auténtico carácter de unas declaraciones de derechos que asumían, como fundamento de la vida política, la idea de igualdad de todos los seres humanos en sus derechos naturales. Existían seres humanos, como las mujeres y los negros, a quienes se les privaba de la ciudadanía y, por consiguiente, de la posibilidad de ejercer sus derechos civiles. Claro que, el caso de la mujer difería en este punto del de los negros. A las mujeres se les desposeía de sus posibilidades de participación civil y política en base a su progresiva identificación con la esfera de lo privado. Cuanto más creciera la vida pública (política), más se incrementaría el corte social existente entre varones y mujeres. Lo cual no deja de ser sorprendente a la vista de la nada desdeñable contribución de la mujer tanto en la democratización de la sociedad (Concepción Arenal será un buen ejemplo de este testimonio histórico), como en los procesos revolucionarios (Olympe de Gouges, Madame de Staël, Rose Lacombe). (V. DUHET, P., *Les Femmes et la Revolution*, Gallimard, Paris, 1971; NOACK, P., *Olympe de Gouges*, Eds. de Fallois, Paris, 1993; MARINA, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, op. cit., pp. 108-110). No obstante, no sería justo omitir los esfuerzos de Fernando de Castro o de la Institución Libre de Enseñanza por facilitar el acceso de algunas mujeres a la Universidad y, por ende, a la vida profesional.

³⁷ Hay que decir que los autores krausistas e institucionistas se significaron por su actitud frontal contra la esclavitud y las condiciones socio-económicas de su producción. La Sociedad abolicionista española, cuya aparición se remonta a 1811, será el testimonio del rechazo de la esclavitud entre los intelectuales krausistas. Entre todos ellos Rafael María de Labra será su máximo adalid.

autónomos, que se definen, ante todo, como ciudadanos³⁸ y, sobre todo, como propietarios³⁹.

3. DE LA CUESTION KRAUSISTA Y DE LOS PROBLEMAS A REVISAR ACERCA DE SU CONCEPCION DEL DERECHO

Con este primer acercamiento, lo que pretendemos es resaltar en qué medida y hasta que punto la visión *krausista del fenómeno* jurídico representaba para la

³⁸ Sólo el ciudadano tenía derechos. Porque aunque estos se considerasen naturales, esto es, previos a la idea de Nación, sólo esta posibilita su verdadera materialización. En verdad, se trataba de una cuestión más que de naturaleza, de nacionalidad. El no nacional, el apátrida, carece en realidad de esos derechos, en la medida en que carece de los cauces para poder ejercerlos políticamente. Y el ciudadano ahora es el burgués nacional, blanco y propietario.

³⁹ La propiedad privada garantizaba la pre-eminencia social de la burguesía como clase social hegemónica. Su modelo natural de sociedad se cimentaba en la propiedad privada. Véase sino el encaro con que el propio Navarro Zamorano, co-traductor al castellano de la obra del susodicho H. Ahrens (*Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*), justifica, glosando la traducción, la necesidad de fortalecer el derecho de propiedad como el mejor de los distintivos de la preeminencia social de la nueva burguesía y sus convenciones: “Ricos y pobres han existido siempre, ricos y pobres existirán y sin duda crecería en desproporción el número de estos, si se realizase la teoría que hemos combatido; la riqueza y la pobreza son hasta necesarias para el progreso del género humano, según la opinión de uno de los más celosos defensores de la clase que menos goza de la sociedad (...). No aprobamos todas las ideas de Sismondi, pero sí estamos conforme con él, en que estas dos clases, pobres y ricos, existirán siempre en la sociedad; y añadimos que el progreso social marcha, no a disminuir el número de los ricos, sino a disminuir el número de los pobres” AHRENS, H., *Curso de Derecho Natural*, Madrid, 18441, Vol. I, pp. 207-208, en ABELLAN, J.L., Op. cit., pp. 436-437. (El subrayado es nuestro).

burguesía liberal española, la síntesis más apropiada entre las exigencias del “modo de ser burgués” o de producción capitalista, los procesos de la modernidad occidental⁴⁰ - siempre vinculados a la promesa de emancipación por medio de la razón - y las propias peculiaridades socio-culturales de la estructura social española, que aún rondaban en el decimonónico un perfil básicamente feudal. Evidentemente, no vamos a insistir aquí en la importancia que el derecho adquirió para los intelectuales krausistas, que es un hecho contrastado y ya mantenido en estas páginas. Lo que en verdad buscamos es elucidar cómo el derecho se erigió en la mejor opción para

⁴⁰ Hay que decir, que los procesos socio-culturales e históricos de formación de la modernidad son procesos muy distintos de aquellos otros por los que se impuso el capitalismo como modo de producción hegemónico. “La modernidad no presupone el capitalismo como modo propio de producción. En verdad, concebido como modo de producción, el socialismo marxista es también, al igual que el capitalismo, parte constitutiva de la modernidad” (SOUSA SANTOS, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, (trad. dirigida por Joaquín Herrera Flores de la obra original *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum. a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*, Cortez Editora, Sao Pablo, 2º ed, 2000.), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p. 51. Pero, el hecho es que convergieron. V. asimismo a FERRAJOLI, L., *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal* (título original *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*), Trotta, Madrid, 1995; y a ORESTANO, R., *Introducción al estudio del derecho romano*, Universidad Carlos III de Madrid-BOE, Madrid, 1997, pp. 240-246.

aderezar primero y acelerar después el cambio social de acuerdo con las expectativas ideológicas de su clase social. Lo cual nos lleva a valorar a continuación, en un primer momento, el alcance de la dependencia que, para los krausistas españoles, contraía la reflexión jurídica del ideal instrumental de las ciencias - el derecho carecía de un estatuto epistemológico propio - que le auguraba una racionalidad conceptualizadora y abstracta, aunque no emancipada de la metafísica - los krausistas se resisten a que lo jurídico abandone su fundamento natural - .Y luego, ya en otro estadio, a valorar, eso sí de manera más extensa, la verdadera importancia que adquirió el derecho en el diseño de su modelo de sociedad política.

3-1 De la cuestión krausista acerca del derecho como “sistema de ciencia”

La asimilación entre ciencia y poder, junto al progreso imparable de la tecnología, como distintivo de la superioridad humana sobre el mundo, propiciaron, entre otras cosas, que el derecho ingresara en el círculo de las ciencias como una ciencia más. Se daba paso a “una ciencia del derecho” que, por una parte, se autodenomina como “sistema de ciencia”, en la medida en que es capaz de auto-producirse, de re-

producirse y de repetirse⁴¹ de acuerdo con un esquema causal y auto-referente, y, por otra, identifica como si idénticos fueran sus atributos a derecho, moral y ciencia. Su modo de conocer será el de la ciencia moderna (instrumentalismo) con sus ideales de progreso, uniformidad, control, regularidad y previsibilidad. Y su ideología será el racionalismo como expresión filosófica “del buen orden racional”, frente al caos de la naturaleza y de las sociedades irracionales⁴². De esta forma, la pretendida “ciencia del derecho” ingresa en el *círculo sagrado de las ciencias*, que gustaría llamar a un buen krausista.

⁴¹ Un planteamiento que se ha depurado hasta el extremo en la idea kelseniana de que el Derecho rige su propia producción. V. KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho*, (traducción a cargo de Roberto J. Vernengo), Porrúa, México, 1997. Esta idea de auto-referencia y auto-producción del derecho como sistema se ha pretendido sintetizar con bastante ingenio utilizando hasta un símil informático: El derecho sería comparable a un mecanismo cibernético, en la medida en que pese a ser un sistema mecanizado se le habría transferido la inteligencia como para funcionar con autonomía y evolucionar de manera programada con arreglo a tiempos cuidadosamente calculados. V., en este sentido, a TRIGAUD., J.M., *Le droit et le futur*, P.U.F., Paris, 1985, p. 65 y *Persona ou la justice au double visage*, Studio Editoriale di Cultura, Génova, 1990, p. 75.

⁴² Sostiene a este respecto Jiménez García: “la verdadera aportación de Krause reside en considerar a todo el universo como un organismo científico superior. El sistema de la ciencia comprende todo el conocimiento, y las ciencias particulares se integran y se relacionan entre sí dentro de la ciencia universal”. JIMENEZ, A., “Apuntes sobre el sistema filosófico de Krause”, *Op. cit.*, p. 203.

Repárese sino en las palabras del propio Sanz del Río: “(...) Por eso hay una filosofía del derecho como ciencia propia, cuando antes eran prolegómenos, esto es, preliminares lógicos, en que se recogían de aquí y de allá algunos conceptos comunes como medio para pensar con criterio, con habilidad sobre el derecho, pero no como fundamento material y formal de esa ciencia”⁴³.

Podríamos decir que la reflexión jurídica, inserta en la configuración socio cultural española de la modernidad capitalista (siglos XIX-XX), derivó su secular búsqueda de sistematización hacia los ideales de progreso, control y orden, regularidad y previsibilidad. No hay que olvidar que los krausistas confieren una importancia excepcional a la capacidad *redentora* del paradigma científico – al que el propio Sanz del Río llega a definir como “patria del espíritu”⁴⁴-. El derecho, al igual que el resto de los saberes (la filosofía, la teología, la gramática, etc.), no se podía

⁴³ SANZ DEL RÍO, J., “El derecho como ideal fundamental en la vida. Carta inédita”, en *Boletín de la Institución de la Libre enseñanza*, nº 6, 1882, pp. 41-42. Hay que decir, no obstante, que fue Francisco Giner de los Ríos el auténtico precursor de la filosofía jurídica del Krausismo-institucionismo. Ahí están el *Resumen de Filosofía del Derecho* de 1898 o *Sus principios de Derecho natural* de 1873.

⁴⁴ Id., *Textos escogidos*, *Op. cit.*, p. 222 y en ABELLAN, J.L., *Op. cit.*, p. 475

sustraer a los procesos y a las transformaciones que el paradigma científico operaba sobre la realidad de las cosas. Debe quedar claro, si queremos evitar los anacronismos, que el derecho no se podía pensar (imaginar) en aquél momento más que con los paradigmas en vigor, esto es, el credo cientificista y la doctrina de los derechos subjetivos.

(i) *El credo cientificista*. Al fin ya al cabo el principio de causalidad se había convertido ya en la llave cognoscitiva del desarrollo científico. Lo que condujo a los autores krausistas a suscribir, sin apenas vacilaciones, un derecho asimilable, en cuanto a sus mecanismos de funcionamiento, a las ciencias de la naturaleza. De modo que de la misma forma que para las ciencias de la naturaleza sólo existirá un tipo de realidad, la que había sido pensada de manera objetiva, ideada por la razón como principio y fin de la historia, la ciencia jurídica, fiel a la divisa de la generalidad y la universalidad, reivindicara ahora para sí la realidad del derecho. Esta obsesión por la objetividad llevará a la reflexión jurídica a desplazar la singularidad de la contingencia y asumir como marco sistémico la autonomía (funcional) y la *autopoiesis*.

(ii) Por otra parte, desde el siglo XVIII la reflexión jurídica empezó a orientar sus desarrollos sobre los *derechos naturales*, conforme a la teoría de los *derechos subjetivos*, como exigencia de la burguesía liberal, que necesitaba constituir su propio estatuto jurídico-político. Esto explicaría que el derecho se concibiera como derecho de los ciudadanos (burgueses), esto es, como derechos individuales. Pero veamos, con algo de más detenimiento, por qué.

3.2 De por qué es necesario hablar de Derecho y Poder

Con en esta forma de entender el fenómeno jurídico, no es de extrañar que este se convirtiera en el instrumento adecuado para transformar las estructuras de la sociedad española, pre-moderna y tradicionalista, de acuerdo con sus expectativas, tan ilustradas como burguesas, de transformación socio-económica de la realidad. Si convenimos con Joaquín Xirau que el krausismo no fue una doctrina, sino un instrumento decisivo en la restauración de España⁴⁵, no es difícil imaginar que el derecho fuera considerado, por el programa liberal de la burguesía progresista española, como una experiencia de posibilidad de lo

⁴⁵ XIRAU, J., "Sanz del Río y el movimiento krausista", Op. cit., pp. 21 *et sequens*.

que hasta entonces había sido imposible⁴⁶: que esta tomara el poder – no en vano *poder* y *posibilidad* tienen la misma raíz etimológica *posse*⁴⁷ -. El derecho operaba ahora “como una utopía automática de regulación social”⁴⁸, con capacidad para constituir jurídicamente su modelo de sociedad liberal, mediante la creación (imaginación) de su propio derecho. Digamos, que esta concepción de lo jurídico, que identificaba derecho y ciencia y se alejaba de la contingencia, fue utilizada por el otro proceso que por entonces se imponía en España: el capitalismo.

Después de tantas luces el *jus commune*, como cuerpo único de leyes, no era suficiente a sus ideales de emancipación como clase social. No satisfacía sus expectativas de juridificación necesaria de los procesos económicos, pese a que siempre había respondido, con sus esfuerzos de sistematización y racionalización jurídica,

⁴⁶ No olvidemos que la experiencia revolucionaria como experimento político de primer orden fue desde sus inicios hasta sus postrimerías un interminable debate acerca del arte de lo posible y lo imposible. V. OZOUF, M., *L'Homme régénéré*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 118 et sequens.

⁴⁷ V. MARINA, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Op. cit., p. 250

⁴⁸ SOUSA SANTOS, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., p. 162.

a fortalecer su situación en un modelo social que no controlaba. Ahora necesitaba crear “su propia sociedad jurídica”⁴⁹. De este modo, se aseguraba no sólo la creación de las instituciones y de los mecanismos que asegurasen su preponderancia política y económica, sino la capacidad de dar cumplida cuenta de las exigencias de adaptación que acarrea la eclosión internacional del comercio y la revolución industrial, es decir, el progreso de la economía.

A raíz de entonces la experiencia jurídica deviene decisiva. Se convierte en el banco de pruebas que la modernidad y sus expectativas per-formativas de la realidad necesitaban. El derecho asumía, por una parte, el papel, inapreciable para el liberalismo político, de diseñar la vida social, de acuerdo con las tesis del contractualismo y de la economía política, como “concepciones normativas de la humanidad”⁵⁰. Se esbozaba así la sociedad capitalista. Y, por otra, se le atribuía la función de legitimar el poder del Estado, esta

⁴⁹ MONEREO PEREZ, J.L., “La organización jurídico-económica del capitalismo moderno: El derecho a la economía. Estudio Preliminar”, en RIPERT, G., *Aspectos jurídicos del capitalismo moderno*, Comares, Granada, 2001, p. 21. V. también a SOUSA SANTOS, B., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Op. cit., pp. 156 a 172.

⁵⁰ MARINA, J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Op. cit., p. 12

vez como reflejo de la voluntad soberana⁵¹, en un contexto de transición paradigmática que sintetizaba modernidad con capitalismo y ciencia con derecho.

La gran agudeza de los filósofos krausistas españoles fue la de intuir que el derecho podía constituir, ni más ni menos, que el instrumento decisivo para alcanzar el poder. De ahí su radical juridicismo. Al fin y al cabo, el derecho moderno no ha tratado de hacer otra cosa que respaldar jurídicamente, con sus construcciones categoriales - autonomía privada y constitución económica (Código Civil)⁵²-, las

⁵¹ Cfr. LEGENDRE, P., *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático* (título original *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Editions du Seuil, Paris, 1974, trad. de Marta Giacomino), Anagrama, Barcelona, 1979, particularmente las pp. 218 ss.

⁵² El Código Civil constituye nada menos que el derecho de la sociedad moderna. Algunos economistas acaban refiriéndose a él como la verdadera constitución de la sociedad occidental capitalista. No en vano recoge el conjunto de reglas jurídicas y principios que posibilitó la implementación del régimen capitalista. El Código civil napoleónico (1804) apenas si se hacía eco del incipiente desarrollo industrial. Su principal preocupación no era otra que naturalizar el derecho de Propiedad. Sin embargo, pese a ser muy escueto en lo que concierne a la regulación de la actividad mercantil - que acabaría con un Código de Comercio en 1808 - supuso un salto cualitativo en la consolidación de la sociedad capitalista, mediante la utilización del lenguaje jurídico, la re-utilización de los viejos institutos clásicos y lo proscripción de la interpretación. De qué otra forma se hubiese deslizado mejor el capitalismo, que programando jurídicamente los cambios que necesitaba el funcionamiento de la empresa capitalista

transformaciones que el sistema capitalista como proceso histórico necesitaba.

Por tanto, por muy angelicales que fuesen las convicciones y las referencias de los filósofos krausistas sobre fenómeno jurídico - desde Sanz del Río, a Azcarate o Giner de los Ríos - ("ley del Mundo o como el Estado de Dios en la tierra", "valor básico de la idea de solidaridad entre todos los hombres", "el orden de la conducta buena, libre y necesaria para el cumplimiento de los fines de la vida"⁵³, etc.), por más que estos concibieran el derecho como la mejor opción para conformar "el buen orden" social⁵⁴, que condujera a los hombres hacia grados nuevos de paz y convivencia universal

⁵³ Expresiones no tan ilustrativas como la que sigue: "No es un mero interés científico el que nos debe llevar a esta Santa y bella idea del derecho" sino un sentimiento de amor y gratitud, un culto racional, cuanto cabe en esta idea mirada como Ley del Mundo o como Estado de Dios en la tierra (....)". SANZ DEL RIO, J., "El derecho como ideal fundamental en la vida. Carta inédita", en *Boletín de la Institución de la Libre enseñanza*, nº 6, 1882, p. 41. No olvidemos tampoco las palabras del propio Giner de los Ríos cuando se refiere al derecho como "el organismo de las condiciones que, dependiendo de la actividad libre de cada ser racional, son menester para el fin racional de todos". DIAZ, E., *Filosofía jurídico-política del krauso-institucionismo español*, op. Cit., p. 29; LANDAU, P., "La Filosofía del Derecho de K.C.F. Krause", en *Reivindicación de Krause*, Fundación Friedrich Ebert, Madrid, 1982, p. 74

⁵⁴ Que alumbrara el derecho natural racionalista de los s. XVII y XVIII (entre otros, Espinosa, Hobbes, Leibniz y, sobre todo, Grotius) en su búsqueda del sentido racional común de la humanidad, del nuevo orden social, pacífico y organizado, realizado a medida de la inteligencia humana, de la razón, como fuente del derecho.

(*aequitas civilis*), esto es, como fuente de libertad o vehículo de emancipación, lo cierto es que esto no nos debe llevar al engaño de creer que en el derecho moderno triunfó la emancipación (la razón) y no la regulación (autoridad).

Al derecho moderno le fue encomendada la tarea de posibilitar, regulando, el orden social, pero no el “buen orden racional”, como solución de la inteligencia (substancia pensante) a los problemas del mundo, sino el “buen orden burgués”, a modo de las aspiraciones ideológico-políticas del capitalismo. A esta visión del derecho moderno se le atribuye la función de regular el orden social - se deslegitima en consecuencia su potencial emancipador -. Sólo que al hacerlo establece el orden, pues consagra la visión que de las cosas tiene ese orden, que ahora es ya una visión de la burguesía como orden socio-económico pujante en España. El derecho deviene así en el instrumento dócil de construcción institucional que la sociedad burguesa española de finales del decimonónico precisaba.

Quiere decirse que no existía mejor modo – que con el derecho - de bloquear,

regular y programar los cambios⁵⁵, de cristalizar, en un nuevo orden a medida, el proyecto social y político que venía requiriendo esta nueva clase social, prácticamente desde mediados del XVIII. ¿Acaso existía un modo mejor de naturalizar el proceso histórico, de reducir el progreso social al desarrollo de las bases del capitalismo recién estrenado en España? ¿Existía mejor forma de ocultar, bajo el compás de revoluciones e innovaciones, lo que no era más que tomar el poder? En el tránsito a la modernidad, bajo el decorado de revoluciones, declaraciones y cambios socio-culturales muchas cosas no habían cambiado. Seguía vigente la misma lucha de siempre: la de alcanzar el poder. Y, una vez tomado éste, de ejercerlo proscribiendo la emancipación. Se seguía manteniendo una concepción dogmática del poder. Se habían atacado los contenidos (materiales) pero se dejaban sin cuestionar las formalidades. Ahora era la nación, como reflejo de la burguesía como grupo social emergente, la que asumía las prerrogativas del rey, como antes éste las había tomado del Sumo Pontífice⁵⁶. La secuencia de absolutización

⁵⁵ BARCELLONA, P., *El individualismo propietario*, Trotta, Madrid, 1996, p. 19

⁵⁶ KANTOROWICZ, E., “Mysteries of State: An Absolutist Concept and his Late Medieval Origins”, en *Harvard Theological Review*, 48, 1955, p. 88; en

del poder había permanecido inmutable (*dogmática*). El escenario histórico ahora era diferente, pero aunque todo parecía cambiar, había algo que permanecía intacto: la manera de entender el poder, el lugar desde el que ejercer la autoridad y, como no, las relaciones de dominación (seguían existiendo sujetos de dominación)

El derecho con su oficialidad (respaldada por el poder), con su capacidad técnica (merced a su racionalidad cognitivo-instrumental que había tomado de las ciencias) y su potencial creativo (poder de nominación) podía delinear y/o re-componer con eficacia el diseño complejo – de instituciones y derechos - que el nuevo modelo societario necesitaba. Es cierto que el derecho, para los autores krausistas, fue siempre un instrumento decisivo en sus propuestas de reforma de la sociedad española, es decir, en las tareas de diseño moral y ejecución de “los fines lícitos de la sociedad”⁵⁷. Pero también podía consagrar, como así lo hizo, los dictados socio-económicos que requería la nueva posición preeminente de la burguesía liberal

MARINA., J.A., *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Op. cit., pp. 92 y 259.

⁵⁷ DIAZ, E., “La filosofía Jurídico-política del krauso-institucionismo español”, op. Cit., p. 54.

española. No había mejor modo de legitimar la re-configuración del poder, tanto el político (el Estado), como ese otro, más minucioso y menos místico, que es el económico.

4. CONCLUSIONES

Con esto hemos querido demostrar que para el krauso-institucionismo español, con su profunda confianza en la solidaridad moral del hombre y pese a el designio igualitarista-democrático de la modernidad ilustrada que representaba - aunque también funcional a la lógica propietaria del orden socio-económico al que pertenecían-, el derecho no distaba mucho de la percepción de sus coetáneos burgueses occidentales, que concebían lo jurídico como la mejor opción para aderezar el inevitable cambio social de las sociedades irracionales (pre-modernas), de acuerdo con sus expectativas de transformación socio-económica de la realidad

Con esto no queremos desmerecer el papel de la filosofía krausista en la construcción – como concluye Elías Díaz - “de lo mejor de nuestra vida intelectual, política y social”. Entre otras cosas, porque pensamos que la filosofía krausista ha ocupado un lugar privilegiado en la conformación histórico cultural contemporánea de nuestro país: (i) fue

decisiva en la convergencia - algo tardía, eso sí - en España de los procesos de la Ilustración europea, vinculados a los principios de secularización (el politeísmo de los valores, la tolerancia, la libertad religiosa, como expresiones de un cristianismo liberal muy arraigado frente a toda clase de dogmatismos) y democrático (principio de igualdad, participación, pluralismo social, pluralidad de voces y de razones, etc.); (ii) su influencia en la actividad política española fue, por tanto, crucial, al menos desde el sexenio democrático y hasta la segunda república; y (iii) sus innumerables aportaciones al campo de la educación fueron tejiendo nuevos cauces y panoramas de democracia para la sociedad española - que cristalizarían en la constitución de 1931 -, a través de organismos como la *Institución de Libre Enseñanza* y la *Junta de Ampliación de Estudios*. Su confianza frontal y generosa en la capacidad transformadora de la educación, entendida como factor de cambio decisivo, supuso una potente propuesta educativa de transformación socio-histórica de nuestra cultura democrática⁵⁸. Como

⁵⁸ Digamos que fue toda una pedagogía para la democracia y la responsabilidad. Educación y responsabilidad - esta última como objetivo prioritario de la educación liberal - vienen a nuclear el modelo de sociedad política que nos propone la filosofía krausista. En ellas estaba la fuerza para sus reformas

sostiene el Prof. Abellán, fue “una revolución en la tradicional escala de valores de los españoles, que traerá cambios muy profundos en la educación y en las costumbres. En cierto modo, el krausismo representa, en una perspectiva semejante, la verdadera incorporación de los presupuestos ideológicos de la Ilustración en nuestro panorama cultural y social”⁵⁹.

Sin embargo, en cuanto al derecho concierne, hemos de decir que no logró

sociales y políticas de la sociedad española. Su modelo de educación fue un modelo de educación integral que sobrepasó su función rectora tradicional de formar (instruir) ciudadanos para la preparación profesional o para el sistema de funciones sociales. Tenía por objeto despertar, en palabras de Giner de los Ríos, un “pueblo adulto”, un pueblo donde los ciudadanos sean capaces de vivir y comprometerse como ciudadanos libres y responsables. Desde esta perspectiva, el fin último del sistema educativo propuesto por el krausismo-institucionismo respondía, por un lado, a la singladura vital de las personas y a los medios que le son más apropiados y, por otro, a la excelencia de los alumnos, posibilitando de este modo el hallazgo de personas de pensamiento autónomo y deliberativo, capaces de conducir y formar parte de manera activa en el fortalecimiento del principio democrático. La democracia, para los autores krausistas, pasaba necesariamente por la educación. Ambas se implicaban recíprocamente. Sin la reforma del corazón de los hombres, sin su educación, no será posible la reforma integral de los valores y las estructuras de la sociedad española. No en vano, dirá Giner de los Ríos “el problema de España es, ante todo, un problema de educación” (DÍAZ, E., La filosofía jurídico-política del krausismo-institucionismo español”, Op. Cit., p. 55; V. también a LLOPIS, R., “Francisco Giner de los Ríos y la reforma del hombre”, en *Cuadernos del Congreso de la libertad para la cultura*, Paris, nº 16, 1956, p. 63). La educación constituye, como dirá Lacroix algún día, “el meollo de nuestra civilización”.

⁵⁹ ABELLAN, J.L., Op. cit., p. 476.

evitar el déficit de conocimiento social de la ciencia jurídica moderna española, que acabaría derivando, como reclamo de la burguesía liberal, que necesitaba constituir su estatuto jurídico-político, hacia procesos imparables de absolutización de sus categorías (dogmática) y de formalización jurídica de los derechos, que se empiezan a pensar exclusivamente como derechos de los particulares, de los ciudadanos (burgueses), es decir, como derechos individuales. En otras palabras, en el contexto de la modernidad española, el derecho moderno (científico, positivo, regulador, pero también histórico y convencional) como legitimador del derecho estatal comienza a operar del lado (está al servicio) de la *regulación* y de las aspiraciones e intereses ideológicos de un orden específico⁶⁰, de una clase social

⁶⁰ En referencia al capitalismo como *orden* que implica además del sistema económico, una estructura social, un modelo de cultura y una estructura política, véase: GARAUDY, R., *La Alternativa* (título original *L'Alternative*, Robert Laffont, París, 1972, trad. de José Ma. De Llanos y Gregorio Peces-Barba), Madrid, EDICUSA, 1973, pp. 63-64. Sobre el desarrollo y contenidos del capitalismo, véanse: POLANYI, Karl (1997), *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico* (título original *The Great Transformation*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría), Madrid, La Piqueta, 1997, 466 págs ; asimismo, sobre una visión sintética de las fases o periodos de este desarrollo, en relación con el derecho, cfr. SANTOS, Op. cit., 139-164, y en relación con las ciencias sociales/humanas, cfr. IBAÑEZ, Op. cit., 45-132.

minoritaria que, sin embargo, comenzaba a prevalecer, la burguesía liberal. Con todo, no pretendemos con esto reprochar a quienes sostuvieron el krausismo en España el haber potenciado la dimensión reguladora del derecho. Sobre todo porque no parece posible que el derecho pueda deshacerse de sus cometidos de regulación (su *carácter coercitivo* puede ser, como ha señalado la mayoría de la doctrina, *un distintivo*⁶¹). Más bien, lo que venimos a lamentar aquí es que no hubiesen desbloqueado, pese a la centralidad que ocupaba lo jurídico en el sistema krausista, su dimensión emancipatoria (su cara utópica), aquí representada por el ideario krausista en esa “santa y bella idea del derecho”⁶².

⁶¹ Este énfasis *regulatorio* aparece, por ejemplo, en Kelsen, quien reduce la dimensión social a orden y éste como “un conjunto de reglas que determinan como deben comportarse en relación a los demás” KELSEN, H., *Qué es justicia*, Barcelona, Ariel, 1991, p. 152; todo lo cual lo lleva a concluir de forma reduccionista que “el Derecho es un orden coercitivo”. (*Ibid.*, p. 157), pues hasta ahí llega su comprensión del derecho.

⁶² SANZ DEL RIO, J., “El derecho como ideal fundamental en la vida”, Op. cit., p. 41.

