

EL LIBERALISMO ESPAÑOL

Manuel Suárez Cortina (coord.)

LIBERALISMO ARMÓNICO. LA TEORÍA POLÍTICA DEL PRIMER KRAUSISMO ESPAÑOL (1860-1868)

GONZALO CAPELLÁN DE MIGUEL
Universidad de Cantabria

1. INTRODUCCIÓN. LA IDEA DE «ARMONÍA» Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA KRAUSISTA.—2. EL TRÁNSITO DE LA METAFÍSICA A LA TEORÍA POLÍTICA: LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE AHRENS.—3. FRANCISCO DE PAULA CANALEJAS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA CIENCIA POLÍTICA.—4. EL LIBERALISMO ARMÓNICO COMO ALTERNATIVA A OTROS CREDOS LIBERALES.—5. CONTINUIDAD DEL LIBERALISMO ARMÓNICO: LA *REVISTA IBÉRICA*.—6. EPÍLOGO. LOS ANTECEDENTES DEL KRAUSOINSTITUCIONISMO: *DERECHO Y LA VOZ DEL SIGLO*.

RESUMEN

El denominado krausismo español no fue únicamente una escuela filosófica, sino también una doctrina política muy bien definida. Algunos años antes de que los autores krausistas pasaran al primer plano de la esfera pública durante la Restauración, sentaron las bases de sus ideas políticas futuras. Partiendo tanto de la Filosofía de Krause como del Derecho Público de Ahrens, Francisco de Paula Canalejas intentó construir una nueva Ciencia Política a partir de 1860. Primero a través de la revista *La Razón* y más tarde desde las páginas de *Revista Ibérica*, Canalejas expuso un nuevo credo liberal fundamentado en las ideas de Razón, Ciencia, Armonía, Libertad y Derecho. El liberalismo armónico rechazó, por un lado, a los viejos partidos políticos españoles, moderados y progresistas, así como a fuerzas políticas emergentes como el socialismo. Por otro lado, intentó hacerse con un espacio propio en el seno de los diversos grupos demócratas. Para ello propusieron una política que reposaba en la aplicación de reformas y la libre asociación de los individuos como la mejor vía para lograr el progreso de la sociedad. Como resultado de toda esta actividad previa, cuando la revolución de 1868 estalle en España, este activo grupo habría configurado ya una sólida teoría política llamada a ejercer un importante influjo en las décadas siguientes.

Palabras clave: Liberalismo, España, Krausismo, siglo XIX.

ABSTRACT

What became known as Spanish Krausism was not just a philosophical school but also a well-defined political doctrine. Some years before the Krausist authors became leading lights in public life during the Restoration, they laid down the foundations of their future political ideas. As of 1860, Francisco de Paula Canalejas attempted to construct a new political science based on Krause's philosophy and on Ahrens' public law. First, via the *La Razon* journal and later through the pages of the *Revisita Ibérica*, Canalejas expounded a new liberal credo informed by the ideas of reason, science, freedom and law. Harmonic liberalism rejected both the old Spanish moderate and progressive political parties and emerging political forces such as socialism. It tried to forge its own space within the spectrum of democratic groups. It proposed a kind of politics that would apply reforms and allow free association of individuals, seeing this as the best way to achieve progress in society. As a result of previous activity, when the 1868 revolution broke out in Spain, the group had already established a sound political theory that would exercise significant influence over the coming decades.

Key words: Liberalism, Spain, Krause, XIXth century.

Juzguemos, pues, por lo pasado del porvenir; y si observamos hoy todavía en nosotros limitaciones morales, torcimientos o enfermedades hondamente arraigadas que alejan el reino de *la universal armonía* y de *la libertad racional*, abramos dócilmente el espíritu hacia todos lados de donde pueda venir alguna luz y reanimación, para combatir el mal presente que seca por lo bajo las raíces y turba el goce sereno de la vida; cortemos resueltamente las ramas viejas del árbol, todo lo egoísta, todo lo exclusivo y antihumano, todo servilismo y dualismo moral; ahondemos hasta la raíz viva y sana, que nunca muere del todo en nuestra naturaleza, y levantemos sobre esta raíz con cultivo diligente y experimentado el hombre y la vida nueva (*).

1. INTRODUCCIÓN. LA IDEA DE «ARMONÍA» Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA KRAUSISTA

Aunque el lector pudiera tener la impresión inmediata de que en este artículo se propone un neologismo —quizá caprichoso e incluso sin un contenido específico que justifique su empleo—, lo cierto es que los términos «liberalismo» y «armónico» fueron utilizados conjuntamente para el mismo fin que aquí

(*) K. CH. F. KRAUSE, *Ideal de la Humanidad para la vida*. Traducción y notas de Julián Sanz del Rfo. Madrid, 1871 (2ª ed.), «Introducción», págs. XX-XXI. Las cursivas son mías.

se pretende: definir el pensamiento político de los denominados krausistas españoles.

Se estaba acercando ya el final del siglo XIX, cuando Jesús Sánchez Diezma escribió en una prestigiosa revista jurídica un artículo en torno a una cuestión de teoría política de primer orden, «El principio de representación». Tras repasar lo que al respecto habían escrito autores krausistas como Giner de los Ríos, Azcárate o Posada y otros afines, como Santamaría de Paredes o Moret, concluye con estas palabras: «Queda sumariamente expuesto el concepto del principio de representación, según la escuela liberal-armónica española» (1).

Por tanto, a ojos de un observador externo de la época, «liberalismo armónico» parecía un buen calificativo para definir a una escuela de pensamiento con cuño propio, la krausista. La etiqueta me parece apropiada —a la vez que muy atinada—, pero este último juicio requiere alguna explicación adicional. En primer lugar, requiere poner atención en la palabra «armonía» o «armónico», cuyo uso adquiere todo su sentido a la luz misma de la filosofía krausista, dado que desempeña un papel francamente crucial en su contenido —como se verá— (2). Esa centralidad del «principio armónico» —tal y como se le denomina en el *Ideal*— fue reconocida ya por Tiberghien en su *Essai* publicado en 1844, al acuñar la expresión «racionalismo armónico» para definir a todo el sistema filosófico edificado por Krause (3). Y ése será el nombre que invariablemente emplearán los krausistas españoles como sinónimo de filosofía de Krause y que servirá para bautizarlos como escuela filosófica.

Basta una lectura somera de dos textos de referencia para el primer krausismo para darse cuenta de la trascendencia de la idea de armonía en su pensamiento. En el *Discurso* de 1857 ante la Universidad Central, Sanz del Río hace un llamamiento público «para vencer la propia limitación, que nos cierra a cada paso el camino, y para convertir las oposiciones históricas en armonías llenas de verdad y de bien, a cuyo conocimiento y fiel cumplimiento es obligado el hombre en la luz de la razón, en la voz de la conciencia». Es éste un empleo positivo de la armonía como principio superador de conflictos, de oposiciones. Es decir, de resolución de la realidad dicotómica que en adelante servirá al krau-

(1) *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, tomo 89, 1896, pág. 17.

(2) He insistido en el papel central de la idea de armonía para la filosofía krausista en *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

(3) Ya en otros pasajes de ese texto afirma el krausista belga que «La doctrina de Krause es un sistema de armonía universal» (pág. 686). Esa identificación permanente entre el sistema de Krause y la armonía culmina cuando, tras repasar las doctrinas de todos los filósofos desde la antigüedad hasta la actualidad, asegura que «el racionalismo armónico» es «la forma superior... que busca satisfacer todas las necesidades y todas las tendencias de la naturaleza humana, que reconoce, desde un punto de vista más elevado, las dos condiciones de toda ciencia y de toda armonía, lo finito y lo infinito, estableciendo así la unión más íntima entre Dios y la Humanidad». *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans se rapport avec la morales, la politique et la religion*. Bruxelles, Imprimerie de Th. Lesigne, 1844, pág. 688.

sismo para plantear la armonía entre el individuo y la sociedad, el capital y el trabajo, la naturaleza y el espíritu, la religión y la ciencia, la reacción y la revolución, la tradición y la novedad, la libertad y la igualdad. Una referencia que lejos de ser circunstancial o contingente se mostraría esencial en el texto krausista por antonomasia, *Ideal de la Humanidad para la vida*, donde Krause remite a la armonía o lo armónico en decenas de ocasiones. Y es que la armonía conforma el tercer momento de la dialéctica krausiana. La unidad inicial de todo proceso particular de la vida humana y de la Historia general pasa siempre por un segundo momento de variedad para resolverse en una última fase de armonía. Por eso alude Krause a «el sentido armónico de la Historia Universal, que contiene toda historia particular y la de cada individuo humano». Porque, en efecto, la armonía es para el krausismo una «ley divina» que se cumple en todo el desenvolvimiento de la Historia de la humanidad. Así aparece enunciada en el *Ideal*:

«La ley histórica: que en todo ser y vida limitada se produce en primer grado una variedad de manifestaciones aisladas en particularidad y oposición; que luego la unidad recibe en sí aquellas manifestaciones primeras simples, y que últimamente en la edad plena la unidad reuniéndose con su interior variedad se convierte en una armonía viva y orgánica; esta ley que reina en toda la vida como en cada parte de ella...»

En segundo lugar, habría que matizar que lo que parecía claro para finales del siglo XIX no lo es tanto cuando retrasamos el marco cronológico hasta la década de 1860. Si bien es cierto que la historiografía ha prestado menor importancia a la teoría política que a otras facetas de la filosofía krausista (metafísica, religiosa, pedagógica, jurídica o estética, por ejemplo), parece incuestionable que el krauso-institucionismo representó durante la España de la Restauración una de las corrientes fundamentales de pensamiento liberal democrático (véase más adelante el artículo del profesor Manuel Suárez Cortina). Es más, creo que ninguna otra escuela de la época fundamentó su acción política en una filosofía política tan sólida y coherentemente formulada. Los textos salidos de la pluma de los autores krausistas desde los años 70 supusieron un referente esencial para el derecho político español durante décadas.

Considerado desde un punto de vista diacrónico, este hecho suponía el corolario a todo un proceso de elaboración teórica y de actividad pública que se remontaba precisamente a los años 60. Un largo proceso en el que la generación intermedia, Azcárate, Giner o el propio Moret, actuó a modo de eslabón central de una larga cadena que se inicia con la metafísica de Sanz del Río, pone los pies en la tierra con la filosofía política de Francisco de Paula Canalejas, se concreta en una depurada teoría política en la obras de Azcárate y se culmina con el derecho político de Santamaría de Paredes o Posada. Pues bien, de esas fases quizá la menos evidente, o al menos la peor conocida, es justamente la que sin dejar nunca su íntima conexión con la filosofía idealista de corte krausiano, representa la joven generación de krausistas que adquirirán gran protagonismo en la vida pública española a partir de 1868. Un período, por otro lado, que re-

sulta fundamental para comprender tanto la teoría como la praxis política posterior, que lejos de suponer un salto en el tiempo o una ruptura cualitativa con la metafísica de Sanz del Río, supone un proceso continuo de evolución y desenvolvimiento de una filosofía de base común: el krausismo. Un análisis en profundidad de esa etapa intermedia, como el que aquí se pretende llevar a cabo, mostrará además que ese primer esbozo de ciencia política que realizan los jóvenes krausistas a partir de 1868 puede definirse con absoluta pertinencia como liberalismo armónico.

2. EL TRÁNSITO DE LA METAFÍSICA A LA TEORÍA POLÍTICA: LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE AHRENS

Ha sido muy habitual equiparar los primeros pasos de la filosofía krausista en España al desarrollo casi exclusivo de su vertiente metafísica de la mano de Sanz del Río. Y, ciertamente, fue ésa la parte de la filosofía de Krause en la que D. Julián centró sus esfuerzos. También sabemos que en el primigenio discurrir del krausismo por tierras españolas resultó clave la Filosofía del Derecho de Ahrens, tal y como se trasmitió a partir de las diversas traducciones de su *Cours du droit naturel* (hasta tres en el período que nos ocupa, 1841, 1865, 1868). De la capital influencia de esta obra en la juventud que dará razón de ser al liberalismo armónico nos da sobrada cuenta una de sus principales figuras, Francisco de Paula Canalejas, quien escribía a la altura de 1868 que el Curso de Ahrens «ha educado, por decirlo así, a la generación presente» (4). Pero más importante aún me parece aclarar una circunstancia que por lo general ha pasado desapercibida. Me refiero al hecho de que ese influjo ejercido por Ahrens no puede circunscribirse únicamente al pensamiento jurídico o a cuestiones de filosofía. En su Curso encontraron los krausistas españoles una base esencial para configurar su teoría política, de acuerdo con las ideas que Ahrens había expuesto en la parte de Derecho público de su obra. Y un nuevo testimonio resulta contundente en este sentido. Otro de los jóvenes adalides del liberalismo armónico, Joaquín María Sanromá, escribía en sus memorias, refiriéndose al período 1854-1858, cuando se hallaba de catedrático en la Universidad de Santiago de Compostela impartiendo clases de Derecho Político, el siguiente texto:

«El bagaje del profesor español de Derecho político era bastante ligero en aquellas fechas. Muchos se contentaban con estudiar los fósiles de los siglos XVII y XVIII; barajando el político con el natural y el de Gentes. Un dómine de borla magna conocí yo que se encerraba en su cuarto con tres santos: San Grocio, San Vattel y San Burlamaqui. A todo lo demás le hacía fú sacando las uñas.

(4) «Estudios sobre filosofía del derecho», en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, tomo 33, 1868, pág. 5.

Los profesores jóvenes, sin renegar de los viejos, teníamos otro calendario: San Ahrens y compañeros mártires... de la fe krausista. De Ahrens, con ciertas reservas, tomábamos la esencialidad del derecho político: concepto y fin del Estado, noción de la soberanía y del Poder, formas de Gobierno, clasificación de las funciones del Poder, carácter y mecanismos de la representación pública, estructuras constitucionales» (5).

Es decir, que el cuerpo central de las ideas políticas encontraban un referente esencial en la obra del krausista alemán. Aspecto que confirmaría en la frontera fecha de 1875 nada menos que Francisco Giner de los Ríos. En la bibliografía de sus *Estudios jurídicos y políticos* (publicada ya en 1869 para el *Boletín* de la Universidad de Madrid) incluía Giner una reseña de la edición del *Curso* de Ahrens de 1868 (la tercera española) y al ocuparse de la parte correspondiente al «Estado y el organismo de su derecho público» afirmaba que «presenta, aunque en perspectiva y bosquejo, el más completo plan quizá que de tan capital asunto ha visto la luz en lengua francesa». Y de hecho, en estos mismos estudios incluía el artículo de Ahrens «Estado presente de la ciencia política, necesidad de su reforma y bases para conseguirla», que se publicó de forma autónoma en dos órganos de expresión fundamentales del krausismo durante el Sexenio (6). Tras leer Azcárate ese texto en 1870, le comentó a Giner por carta: «Me ha gustado mucho el artículo de Ahrens» (7). Circuito que se completa con la inclusión del texto en la versión española de la *Enciclopedia Jurídica* aparecida entre 1878 y 1880 (8). Es decir, que la filosofía política de Ahrens fue una de las fuentes primeras en la conformación de la teoría política krausista. De ella habría que destacar, siquiera brevemente, de acuerdo con los puntos capitales señalados por Sanromá, al menos el concepto y fin del Estado, las formas de Gobierno, la relativa a la representación política y el sufragio.

Pero, por empezar por su idea misma de la Política, hay que decir que la entiende como la ciencia de la reformas. Reformas entendidas en sentido idealista-práctico. Es decir, entendida como la búsqueda de los principios ideales que deben guiar el curso de la sociedad y transformar la realidad en cada momento, de acuerdo con ese ideal y con el estado presente histórico. Así pues, ni puro empirismo, que lleva al inmovilismo, ni idealismo utópico, que no pone los pies en la tierra. Ese tono moderado es igualmente apreciable cuando expone las reformas que un pueblo puede y debe emprender. Por un lado, pueden detectarse

(5) *Mis memorias*. Madrid, Tipografía de los hijos de M.G. Hernández, 1894, tomo II, pág. 288.

(6) Las publicaciones periódicas en que apareció, en 1870 en ambos casos, fueron *Revista de Filosofía Literatura y Ciencias* de Sevilla, T. II, págs. 200-208 y 273-280; y *Boletín Revista de la Universidad de Madrid*, II (sección 2ª), págs. 1421-36, dirigido por Giner.

(7) PABLO DE AZCÁRATE, *Gumersindo de Azcárate. Estudio biográfico documental*. Madrid, Tecnos, 1969, pág. 157.

(8) *Enciclopedia jurídica o exposición orgánica de la ciencia del derecho y el Estado*. Versión directa del alemán — 1855 — con notas críticas por Giner, Azcárate y Linares. Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1878 y 1880; vol. III, libro cuarto, sección segunda, págs. 297-339.

elementos de marcado carácter progresista: la sociedad debe avanzar hacia el ideal. Pero, por otro lado, existen también elementos de innegable carácter moderado en su reformismo, que debe atender a la realidad histórica: debe suponer una continuidad, no una ruptura. Con ello se desmarca el autor del idealismo abstracto que no tiene en cuenta el estado presente de una nación, que es siempre la guía de lo que puede hacerse en un determinado momento. De este modo, Ahrens no renuncia completamente al idealismo, pero corrige sus excesos mediante un cierto historicismo que le impide derivar hacia la utopía. Al mismo tiempo, el punto de idealismo es eficaz para evitar el inmovilismo total en que deriva un historicismo a ultranza. Así logra situarse en ese anhelado «justo medio» expresado en el armonismo krausista, que pretende siempre un complicado equilibrio entre lo real-histórico y lo ideal-filosófico. En definitiva, Ahrens propone una Ciencia Política que concibe en los siguientes términos:

«La ciencia intermedia entre la Filosofía y la Historia del Derecho, que dimana de las dos, es la *ciencia política* que, aprendiendo por un lado de la Filosofía del Derecho, el fin y los principios generales de la organización de la sociedad civil, y consultando, por otro, en la Historia, los antecedentes de un pueblo, el carácter y costumbres que ha manifestado en sus instituciones, y examinando el estado actual de su cultura, indica las reformas a que está preparado por su anterior desarrollo, y que según los datos de su estado presente puede realizar» (9).

Por tanto, la reforma es concebida como la vía más adecuada para el progreso de la sociedad. Porque en la filosofía krausista el «Ideal» no es una quimera, sino un estado «al que debe acercarse cada día más la vida social por un desarrollo progresivo» (10). La vía reformista de cambio sociopolítico es la garantía de que tal proceso se produzca de forma gradual y por cauces pacíficos. Esa posición moderada le distancia pues de escuelas como el socialismo. La opinión que Ahrens tiene del socialismo es extremadamente crítica por considerarlo como la encarnación del materialismo y la falta de moralidad. Es el caso de hombres como Proudhon, Blanc, Saint Simon, Fourier... De hecho, lo considera, junto con el comunismo, como una verdadera aberración. Para Ahrens el socialismo pretende llevar hasta el máximo el lado objetivo del hombre, del mismo modo que el individualismo pretendía hacerlo con la parte subjetiva (11). Individualismo y socialismo marcan pues como dos extremos entre los cuales hay que acomodar las ideas políticas.

Pero el reformismo político cobra su pleno sentido como principio en abierta oposición a su idea antagonista: la revolución. Para Ahrens hacer una revolución, o lo que es lo mismo, «un cambio violento por la fuerza física» no es

(9) *Curso de Derecho Natural*. Cito por la primera edición española, traducción de Ruperto Navarro Zamorano, Madrid, Boix Editor, 1841, tomo I, pág. 26.

(10) *Ibidem*, I, pág. 25.

(11) Vid. La segunda edición española del *Curso*. Madrid, Imprenta de Bailly-Bailliere, 1864 (Traducción de la 5ª edición francesa de 1859 por Manuel María Flamant), págs. 83, 91, 93 y 147.

verdaderamente un derecho en sentido puro (no es un derecho natural). Porque «el ejercicio de un derecho no produce un mal» y «una revolución en sí misma siempre es un mal». Así que al abordar la espinosa «cuestión de la legitimidad de las revoluciones» Ahrens aplica la misma doctrina que cuando se trata del derecho de defensa: sólo asiste a los pueblos cuando el sacrosanto derecho a la libertad está amenazado de muerte (12).

En ese punto hace su aparición un concepto clave del derecho político del krausista alemán: la libertad. Una idea que —desde su punto de vista— ha evolucionado conociendo en su desarrollo tres grados. El primero, de carácter exclusivamente sensible, que Ahrens identifica con una libertad animal centrada en las pasiones. Un segundo grado en el que alcanza un carácter reflexivo o arbitrario y en el que predomina el cálculo de interés egoísta. En su tercer grado, la libertad se hace racional o armónica (orgánica) en el marco de una visión del hombre como un ser social integrado en un todo y no como un ser aislado. Esta libertad debe desplegarse por todos los ámbitos de la vida humana (en política, liberalismo; en religión, libertad de cultos frente a autoridad, en economía libertad de mercado, libre concurrencia, etc.) (13) y no es en absoluto incompatible con la Moral. De hecho, es la libertad en el campo científico la que lleva al conocimiento de los primeros principios y da lugar a la moralidad del hombre. Ciencia y libertad se interrelacionan de tal forma que Ahrens remite a las palabras de Jesús, «la verdad os hará libres», las mismas que adoptarán como lema durante el Sexenio los jóvenes krausistas de la Universidad de Madrid (14).

Es esa libertad consustancial al hombre la que le faculta para perseguir sus fines en esta vida, los fines racionales del hombre, en tanto en cuanto es la razón la que le proporciona esos fines. Pero, a su vez, el hombre, reducido a su individualidad no es capaz de cumplir con todos esos fines. Porque Ahrens atribuye al hombre una «cualidad fundamental»: la sociabilidad o «aptitud para asociarse con sus semejantes para todos los fines racionales de la vida humana» (artísticos, científicos, económicos, religiosos, políticos...) (15). Una asociación que sólo resulta posible en el contexto del pleno ejercicio de la libertad hasta el punto de convertirse en uno de los derechos fundamentales del hombre. Este asociacionismo es lo que permite crear cuerpos intermedios, sociales, entre individuo y Estado conformando el verdadero motor de la sociedad. En esa concepción escribe Ahrens: «Asociación libre para todos los fines racionales, intelectuales y morales de la vida, tal debe ser el nuevo símbolo político y social que reúna a todos los amigos del progreso y de la libertad racional» (16).

(12) *Curso...*, 1841, I, págs. 134-135.

(13) *Ibidem*, I, págs. 116 a 120.

(14) Fue NICOLÁS SALMERÓN quien puso al frente de su artículo sobre la libertad de enseñanza, que abría el primer número del *Boletín Revista de la Universidad de Madrid* en 1869, las siguientes palabras: «Et veritas liberavit (sic) vos» (pág. 6).

(15) *Curso de Derecho Natural...*, *op. cit.*, 124.

(16) *Ibidem*, t.II, pág. 45.

Es decir, racionalismo, liberalismo y asociacionismo como pilares de la organización y la dinámica de la sociedad. Pero ni la libertad, ni la asociación por sí mismas bastan para completar el cuadro del Derecho Público. Faltaría el concurso de otras dos ideas capitales: el derecho y el Estado que de su existencia se deriva. La ambigua teoría del Estado de Ahrens fue tan influyente como mal interpretada. Busca un justo equilibrio entre posturas abstencionistas e intervencionistas; de hecho detesta la omnipotencia estatal del modelo francés y rechaza a Hegel por ver en su teoría la apoteosis del Estado. El fin propio del Estado es un fin jurídico, limitado a hacer cumplir el derecho como elemento esencial a la vida del hombre (y entendido éste como el que presta al hombre las condiciones necesarias para cumplir sus fines tanto individual como socialmente). Por eso hay que evitar su injerencia en otras esferas de la vida del hombre, religiosa, económica, científica... donde en principio al Estado no le corresponde ninguna atribución. Pero la ambigüedad derivaba de considerar que en el desarrollo histórico hasta ese ideal en que cada esfera se gestione de forma autónoma por su institución competente (Iglesias, Cámaras Comercio, Universidad) al Estado le corresponde temporal y circunstancialmente un papel tutelar. Por eso tiene una sola función, no dos, pero de doble carácter: una directa y especial —jurídica— y otra general e indirecta de velar porque todas los demás órdenes de la vida se rijan con justicia, de acuerdo al derecho. Esta última se hace operativa si tenemos en cuenta que para Ahrens «el Estado es por su principio, aplicado al actual estado de cultura, la institución *tutelar* de la sociedad».

En esa misma tónica critica la excesiva centralización del modelo francés, que lleva a una absorción del individuo, mientras ensalza la práctica asociacionista inglesa, que permite a los individuos cuidarse por sí mismos. En este país el verdadero principio del *self-government* goza de buena salud y existe un gran «amor a la individualidad» (17). Pero, temeroso de cualquier extremismo, tampoco está de acuerdo con la concepción abstencionista del Estado que lo reduce a un mero espectador. Su intervención está plenamente justificada por la necesidad de que la justicia reine en todas las esferas de la vida. Así pues las cosas, asegura Ahrens que «la verdadera cuestión consiste en averiguar dónde debe comenzar y concluir la auténtica *acción* del Estado» (18). La teoría orgánica de las esferas sociales y la ambigua finalidad dual del Estado le permiten a Ahrens denunciar al mismo tiempo la inacción del Estado, por su compromiso con el destino global de la humanidad, y evitar sus desviaciones autoritarias, en función de su limitación a la esfera jurídica y el respeto de la autonomía de las demás. En busca de esa armonía entre quienes reducen el Estado a un mero policía encargado de mantener la seguridad en virtud de su poder coercitivo y quienes lo erigen en un ser omnipotente, Ahrens concluye:

(17) Vid. la segunda edición española del *Curso*, 1864, pág. 453.

(18) Vid. *ib.*, pág. 458. y pág. 467 para las ideas precedentes.

«En medio de estas doctrinas opuestas, ocupa un lugar la verdadera teoría, que hace consistir el fin del Estado en la realización social del principio de justicia, según el cual la actividad del Estado se extiende a todos los dominios del orden social, aunque tan sólo para suministrarles las condiciones exteriores de desenvolvimiento, separando los obstáculos, viniendo a su socorro, y cuidándose mucho de intervenir en su interior... Nada de lo que es humano y social es ajeno al Estado; pero en vez de abrigar la pretensión injusta de dominar todas las fuerzas, todas las esferas sociales, él es quien debe atemperarse a ellas ... y ofrecerle las condiciones sociales de existencia y de progreso ulterior... ésta es la verdadera y única misión del Estado» (19).

Un último punto de vista que merece ser destacado en la teoría sociopolítica de Ahrens es el referido a la forma de gobierno y el modo de su elección. Ya en su prefacio Ahrens se manifiesta claramente a favor de un gobierno de carácter constitucional, lo cual parece perfectamente de acuerdo con sus ideas políticas comentadas más arriba. También está en perfecta sintonía con aquéllas su predilección por un sufragio de tipo censitario en lugar de su modalidad universal, que reflejaría mejor la soberanía popular puramente democrática. En ese sentido, Ahrens no llega demasiado lejos en sus posturas más progresistas y adolece de ese elitismo intelectual propio de ciertas clases medias del siglo XIX de las que sin duda es portavoz en muchas ocasiones. El rechazo del sufragio universal es consecuente con su visión orgánica de la sociedad, que para Ahrens no está constituida por la mera suma de voluntades individuales. El resultado de aplicar la ley igualitaria de un hombre un voto sería el despotismo de las masas, pero éstas carecen de la madurez precisa para ejercer semejantes funciones políticas (20).

Por lo que a la organización del Estado respecta, Ahrens establece la división tripartita de poderes, aunque ésta reviste en su peculiar versión un carácter un tanto diferente del tradicional. Para empezar diferencia el poder que denomina «gubernativo» del ejecutivo, con el que suele confundirse. El primero, que corresponde al Estado, tiene como misión la dirección unitaria del conjunto y su supervisión. El ejecutivo, que permanecería subordinado al anterior, consta del poder judicial, cuya misión última es la salvaguarda del Estado de derecho, y del administrativo. La función de este último es velar por el bien en cada esfera de la sociedad y de ahí que se organice en diversos departamentos ministeriales, uno para cada fin de la vida. A través de ambas instancias cumplía el Estado los dos fines que ya vimos que se reunían bajo su actuación, establecer la Justicia y contribuir al bien general (21). Pero aún quedaba un tercer poder (que en realidad es el segundo, de acuerdo con la exposición de Ahrens), el legislativo. Es aquí donde Ahrens asegura llevar a cabo la más significativa aportación

(19) *Curso*, 1841, t. II, págs. 61-62.

(20) *Curso*, 1864, págs. 37-38 y 232.

(21) *Ibidem*, pág. 471.

a la teoría de la organización del Estado: la representación orgánica o de intereses sociales (22).

Plenamente de acuerdo con la teoría krausiana de la sociedad, Ahrens establece un sistema bicameral en el que se representen, por una lado, los órdenes especiales de la familia, el municipio, etc. y, por otro, los fines de la vida (económicos, religiosos...) (23). En la elección de las asambleas familiares, municipales y provinciales puede tomar parte todo el cuerpo de la nación (aunque considera la posibilidad de que los padres de familia dispongan de un voto doble) y en la de las cámaras de Industria, Agricultura, etc., aquellas personas con intereses en cada orden. En ambos casos la elección directa es la más adecuada (24). Ahrens introduce además la figura del asesor o presidente de cada orden para que represente los intereses de su Asamblea en las restantes. El resultado en el orden general son la Asamblea Nacional, como expresión del primer orden, y la Asamblea de los Estados, como expresión del segundo. En ella considera Ahrens que debe existir un lugar para la aristocracia, dado que por su especial arraigo en Europa representa un interés más en la sociedad. De este modo, se logra un armónico equilibrio entre conservación y progreso, no sólo en el plano global sino en cada Asamblea también, lo cual previene la tiranía y la opresión porque todos los intereses quedan debidamente representados (25).

Finalmente, cuando se ocupa del «ejercicio de los poderes públicos», Ahrens anuncia ya una idea que en textos posteriores proclamará con mayor contundencia: la accidentalidad de las formas de gobierno. Así, ya en 1839 cuando aborda la cuestión, el jurista alemán establece que «el valor de las diferentes formas de gobierno y de sus combinaciones es más que nada histórica y proporcionada a los diferentes grados de cultura de un pueblo». Por eso no muestra preferencias absolutas entre monarquía o república porque «La mejor forma es siempre aquella que en una época dada satisface mejor los intereses generales». Así, es «el estado de cultura de un pueblo» el elemento clave capaz de «legitimar completamente la forma monárquica» de la misma forma que la experiencia histórica pone en evidencia cómo en ciertos estados la introducción de la democracia pura «sería poner trabas al progreso político social». Y es que, en definitiva, para Ahrens «las formas de gobierno no tienen la importancia que se les ha principiado a dar en los tiempos modernos». Y lo que es peor aún, en este exceso de atención a la forma se ha olvidado el fondo. Al margen de cualquier otra consideración, cree que la mejor forma de gobierno es la que reposa en un fondo constituido por el imperio del derecho y es capaz de habituar «al pueblo

(22) En la *Enciclopedia jurídica* (la edición alemana data de 1855) señala: «creo haber sido el primero de los escritores alemanes (ya antes lo hizo notar de Sismondi) que ha expuesto en sus fundamentos (en la Filosofía del Derecho) el principio de la representación por intereses» (t. III, nota, pág. 336).

(23) Vid. *ib.*, págs. 331-333.

(24) *Enciclopedia jurídica...*, *op. cit.*, t. III, pág. 334.

(25) *Curso...*, 1864, págs. 473-475.

por una educación política progresiva a hacer uso racional y cada vez más extenso de los derechos establecidos por su constitución» (26).

Por tanto, Ahrens dejaba tras de sí un terreno político sembrado con las semillas de la Razón —el Ideal guiando la acción política—, la reforma, el asociacionismo, el derecho, la accidentalidad de las formas de gobierno, la doble representación individual y de intereses sociales, la libertad en su fase armónica extendiéndose a todos los ámbitos de la sociedad: la religión, la ciencia, la economía... En definitiva, una filosofía política de corte racional, reformista, organicista y liberal (y anti-socialista) donde la idea de derecho alcanzaba un papel central y que daba cabida a nuevos conceptos jurídico-políticos. Un trasfondo que pronto va a aflorar en manos de la juventud krausista española para dar lugar a una genuina ciencia política que buscará su espacio entre los grupos y las doctrinas de liberales, demócratas y socialistas del período final de la España isabelina.

3. FRANCISCO DE PAULA CANALEJAS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA CIENCIA POLÍTICA

Como ya he puesto de manifiesto en otro lugar, la recepción y primeros pasos de la filosofía de Krause en España se encauzaron más bien en la órbita del liberalismo moderado (y por tanto del conservadurismo liberal) antes que por la senda del liberalismo democrático con el que se le identificaría posteriormente (27). Ni siquiera cuando el krausismo pasó de su introductor, el moderado Santiago Tejada, a Sanz del Río, la filosofía de Krause derivó hacia una interpretación liberal en sentido radical. Al menos no lo hizo así con claridad en los últimos años 40 ni en los primeros 50. Habría que esperar a la edición del último volumen del *Compendio de Historia* de Weber por parte de Sanz del Río, en el contexto del Bienio progresista, para apreciar algunos destellos de posicionamiento liberal avanzado del krausista español. Postura que casi siempre estará referida a la cuestión religiosa o de la religión en relación con la enseñanza universitaria. Y es siempre debido a ese empeño por secularizar la ciencia. Pero la verdadera frontera de esa derivación final del krausismo, ya en su segunda generación —con los discípulos de Sanz del Río— hacia una filosofía política de corte liberal democrático va a venir dada por la actividad a partir de 1860 del más activo krausista del momento: Francisco de Paula Canalejas. De su mano se va a conformar ese liberalismo armónico al que vengo haciendo alusión.

(26) *Curso...*, 1841, págs. 83-84.

(27) «El primer krausismo ¿moderado o progresista?», en M. SUÁREZ COTINA (ed.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*. Madrid, Marcial Pons/Fundación Sagasta, 2003, págs. 169-201.

El eslabón intermedio que conecta el viraje desde la postura más bien neutra políticamente de Sanz del Río hacia la más radical de Canalejas es el denominado «programa del racionalismo armónico». Un texto que el propio Canalejas difunde en 1872, informando que se trata de una reedición de algo que ya publicó Sanz del Río en 1857 (con escaso eco, por otro lado). Pero resulta importante porque la parte del programa dedicada a la política encierra algunas ideas claves que primero Canalejas y luego otros discípulos de Sanz del Río, como Giner o Azcárate, van a desarrollar y llevar hasta sus últimas conclusiones con el tiempo (28). Al menos, tres ideas merecen ser destacadas. La primera, la confirmación de una postura reformista que impregna la filosofía krausista y que se hace especialmente clara cuando el racionalismo armónico desarrolla su programa político. Así, sentado el respeto y obediencia que a la constitución positiva de su pueblo profesa el filósofo, se propone «concurrir por todos los medios legítimos, pacíficos y acertados... al progreso, reforma o mejora de su constitución». Una reforma que conlleva una explícita «condena de la violencia» y que, al igual que había propuesto Ahrens, se asienta sobre la atención al estado presente de la sociedad, de un lado, y a una labor paralela de educación política, si así se la quiere denominar. En esa línea se puede leer en el programa del racionalismo armónico que «toda reforma sólida y durable debe concertar con el estado contemporáneo social y debe prepararse mediante la educación, la instrucción y la civilización del pueblo». Esa misión pedagógica, de educación política previa y necesaria para la transformación de la sociedad, no abandonaría ya nunca el proyecto sociopolítico del krausismo español — ni el del institucionalismo más tarde—.

La segunda idea entronca con los medios necesarios para lograr esa reforma y progreso de la constitución de los pueblos. Aquí Sanz del Río no duda en establecer que «para promover el progreso de la sociedad hacia su total destino» resulta imprescindible el conocimiento de su estado ideal y venidero. Un ideal que viene lógicamente dado por la razón y la ciencia. El racionalismo armónico había asentado desde sus primeras líneas que «la verdad no se prueba por el número, ni se prueba por la tradición, ni se prueba por la autoridad» sino exclusivamente por «la demostración científica, razonada». Por tanto, ese viaje hacia el futuro sólo se podía emprender de mano de las ideas que la ciencia proporciona. Y es precisamente el fin principal de la política mediante su acción (en la que intervienen de manera conjunta el Estado y los ciudadanos) conducir a la sociedad desde «lo que existe» hacia «lo que debe ser». Y ello nos conduce directamente hasta el concepto de Estado. En este punto Sanz adelanta ya el modelo de secularización suave del krausismo español al incidir en que el Es-

(28) El texto se corresponde con el epígrafe «Racionalismo armónico. Definición y principios» del artículo «La escuela krausista en España» escrito por Francisco de Paula Canalejas en diciembre de 1860. Aquí utilizo la edición incluida en sus *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*. Madrid, Bailly y Bailliere, 1872, págs. 150 a 163.

tado «no debe ser turbado ni impedido en su acción por ningún interés preponderante exclusivo, parcial», motivo por el que se rechaza abiertamente «la intervención del poder eclesiástico, como autoridad, en los negocios públicos». Eso sí, de la misma forma en que se rechaza la intervención «del poder civil fuera de su fin y sus medios propios». En definitiva, una clara delimitación de las diversas esferas de la sociedad y una cuidadosa constricción de sus acciones para no generar interferencias que, entre otras cosas, da lugar a una secularización del Estado, así como a una desestatalización o despolitización de los restantes ámbitos de la vida del hombre.

De ese modo se llega una tercera idea fundamental: «el movimiento libre de las fuerzas sociales». Es decir, la libre asociación con lo que ello supone de sujeción de la actividad del Estado, pues el racionalismo armónico propone que «El Estado debe dejar a los esfuerzos individuales sociales todo lo que éstos puedan hacer por sí sin daño ni contra derecho público ni privado». Y es que en otro apartado del programa, el correspondiente a la «Sociedad», ya se recogía la idea de que «sólo mediante la asociación organizada para cada fin de la vida social, puede cada individuo llegar a la realización de su destino según el plan de la creación». Un asociacionismo que Sanz del Río sitúa en igual distancia con el comunismo y el individualismo, como extremos de los que conviene alejarse en su filosofía social. En el programa esa reivindicación de la libertad de asociación es sólo el corolario a la nómina de libertades en las que se considera que debe reposar la organización de la sociedad política: «libertad de pensamiento, de la prensa, de la enseñanza, de asociación, de comercio, de industria». Un apartado este que entronca directamente al racionalismo armónico con los principios elementales de la filosofía política del liberalismo. Una comunión que se refuerza con el componente iusnaturalista que impregna el programa armónico, en uno de cuyos puntos se establece: «Todo hombre tiene derechos absolutos, imprescriptibles, que derivan de su propia naturaleza, y no de la voluntad, el interés o la convención de sus semejantes: los derechos a vivir, a educarse, a trabajar, a la libertad, a la igualdad, a la propiedad, a la sociabilidad.

Pero —como ya he anunciado— será Francisco de Paula junto a otros jóvenes por entonces bajo la órbita intelectual del krausismo, como Miguel Morayta o Gabriel Rodríguez (futuro institucionista), quien dé el paso definitivo para traducir a ideas políticas la metafísica krausiana. Y lo hizo a través de una revista quincenal, *La Razón*, aparecida por primera vez en diciembre de 1860. Bajo la dirección de Gregorio Cruzada Villaamil y con la secretaría de redacción en manos de Morayta, fue realmente Canalejas el *alma mater* de la publicación. El texto introductorio, firmado por la redacción pero elaborado por él mismo —como reconocía al reeditar el texto en 1872, como parte de sus *Estudios críticos*— es todo un programa político de la nueva generación krausista. Impregnado aún de las categorías y del peso de la metafísica krausista, cuando el *Ideal* acababa de publicarse en español, Canalejas pone por vez primera junto a las Ideas de Dios, Bondad, Verdad, Belleza, Armonía, conceptos polí-

ticos esenciales como Estado, sociedad, individuo, libertad. Es más, reconoce explícitamente que es tomando como base la buena nueva de las modernas escuelas filosóficas como puede construirse una nueva Ciencia política puramente racional. Porque, como afirma Canalejas, «El derecho, la sociedad, la ley, el individuo, la libertad, el Estado, el gobierno, son ideas racionales, no puras creaciones históricas» (29). Una ciencia política en la que destaca la íntima conexión entre ideas y hechos, entre teoría y praxis, entre filosofía e historia. Pero que condena «las escuelas francesas del pasado y la primera mitad del presente siglo» y a aquellas doctrinas políticas, «blasfemas de la razón», precisamente por negar el poder social de la ciencia afanándose aún «para que el oráculo social sea el empirismo la tradición» (30). Ése es el prisma bajo el que se rechaza y se pretende romper definitivamente con la filosofía política conservadora.

Por eso la razón debe ser la guía, la que marca el ideal a la luz de la ciencia. Incluso —en pura ortodoxia krausiana— esboza el proceso epistemológico que debe partir de la fase analítica, del análisis del Yo en la conciencia, para encontrar en Dios y en las ideas divinas del bien, la verdad, la belleza y la justicia el fundamento de todo verdadero conocimiento. En esta cosmovisión krausista el hombre, por medio de la razón, accede al conocimiento (vista real) de Dios, camino ascendente que desciende luego para ir desde Dios, como fundamento de la verdad y la ciencia, hasta su necesaria aplicación a la política y la sociedad. Para Canalejas la política, como ciencia, «reclama principios y verdades» que encuentran «en Dios su fundamento». Quizá por eso —y no sin algún punto de razón— Emilio Castelar consideraba a Canalejas «un pietista político» (31). Esa fase de transición desde la metafísica a una ciencia política en el seno del krausismo queda perfectamente reflejada en el texto que sirve de «Introducción» a *La Razón* en algunos pasajes muy ilustrativos, como el que resume muy bien lo expuesto en las líneas anteriores: «el santo manjar de lo bueno, de lo verdadero y de lo bello, para que la obra corresponda a ese ideal esplendente que se presenta de continuo a los ojos de las generaciones modernas» (32).

Sobre ese nuevo y sólido fundamento puede edificarse una ciencia política, racional y científica, que tiene dos pilares esenciales: el derecho y la libertad. El derecho lo define —siguiendo a Ahrens— como el encargado de prestar las condiciones, los medios, al ser humano a la hora de perseguir su fin racional, sus fines de la vida en cada esfera: económica, artística, científica, moral, etc. (porque el hombre tiene un destino que es realizar el bien, su fin racional, pero su naturaleza, humana, es la condicionalidad). «Esta fecunda y universal noción del derecho —asegura Canalejas— es el faro de las ciencias políticas» y «el ver-

(29) *La Razón*, «Introducción», t. I, págs. 7-8.

(30) *Ibidem*, págs. 9-10.

(31) Lo recuerda el propio F. DE P. CANALEJAS en sus *Estudios...*, *op. cit.*, «Al lector», pág. XV.

(32) *La Razón*, «Introducción», t. I, pág. 9.

bo de las sociedades modernas» (en 1868 Giner y Azcárate publicarán una interesante revista semanal titulada, no por casualidad, *El Derecho*). Pero es algo que se queda vacío sino no se complementa con la libertad como medio para hacer efectivo ese derecho, para perseguir y cumplir los fines de la vida. De ahí que a los redactores de *La Razón* no les extrañe que «sea la libertad la invocación de las generaciones contemporáneas», llegándola a denominar «santo motor del siglo XIX». Es esa sacralización de la libertad como principio vital y político el que incardina necesariamente a los jóvenes krausistas en el liberalismo, matizado éste con el apellido que proceda (33).

Derecho y libertad, libertad y derecho son los dos ejes en torno a los que se articula su credo político. Su indisoluble matrimonio se debe a que «La libertad es al derecho lo que la acción a la idea» (34). En el primer caso la idea clave es el Estado, cuyo concepto y fin también toman —literalmente— de la filosofía del derecho krausista. Es la sociedad especial para el derecho, para prestar condiciones, y no debe inmiscuirse en otras esferas, especialmente no en la religiosa o económica. El Estado no debe creerse más que otras instituciones porque es sólo parte de la sociedad. Y esto es fundamental: diferencia nítidamente el Estado, como una institución especial dentro de la sociedad, con la sociedad misma. La sociedad no es solamente sociedad política. Y, llegado a este punto, se niega la teoría contractualista del pacto para explicar el origen de la sociedad, así como la idea de que la sociedad sea una mera agregación de individuos. Frente a esta concepción atomística de lo social —y rompiendo con la tradición rousseauniana— Canalejas se decanta por una concepción organicista, porque el individuo es incompresible si no es en sociedad. El hombre es sociable por naturaleza y sólo en el seno de la sociedad puede cumplir sus fines adecuadamente, por eso la teoría política del krausismo deriva hacia un social-liberalismo lejano del viejo liberalismo individualista. Por eso diferencia entre los derechos individuales, que da por supuestos, y los derechos de la sociedad como organismo propio. En el marco de ese dualismo entre individuo y Estado toma como referente el modelo anglosajón de libre asociación de los individuos para cumplir con sus fines sociales. Por eso habrá sociedades dentro de la sociedad en cada orden de la vida, sociedades mercantiles, científicas, religiosas, etc. El asociacionismo es el motor real de la vida en sociedad, por eso al Estado corresponde un papel meramente subsidiario que no interfiera esa deseable acción de los individuos por medio de sociedades intermedias. *La Razón* condena expresamente a quienes colocan al «Estado con la mano pronta, el ojo avizor y la prohibición en los labios» (35). Porque el Estado se presenta a los ojos de Canalejas como una negación de la extensión de la libertad y de ahí que sea especialmente categórico a la hora de señalarle sus límites: «el Estado no puede te-

(33) *Ibidem*, pág. 17.

(34) *Ibidem*, págs. 17-18.

(35) *Ibidem*, pág. 16.

ner más atribuciones que las que se deriven de la noción que lo funda». Que no es otra que «velar para que sean respetadas las condiciones libres y exigibles del hombre». El Estado como institución política, de este fin particular de la vida del hombre —el político—, se limita a «prestar condiciones a los demás fines». Por tanto, concluye:

«Nada tan contrario a la naturaleza del Estado como esa violenta gestión que se atribuye en las esferas sociales, donde el arte, la ciencia, el comercio y la industria se organizan y viven; nada más opuesto a su fin que esa usurpación de funciones y ese limitar constante de la actividad humana» (36).

Además de establecer esa nítida diferencia entre sociedad y Estado, otro rasgo de la teoría política del krausismo es la ruptura con la idea del Estado-nación: el Estado no es «una idea propia y particular de la Nación». En la singular concepción de las personas sociales propia del krausismo, se progresa gradualmente desde la célula base que compone el individuo hacia la familia, el municipio, la nación y, finalmente, la Humanidad. Pero cada una de estas esferas tiene su estado, que de la misma forma que no desaparece al subsumirse en la esfera superior, tampoco es exclusivo de ellas resultando la idea de un «estado no nación». De hecho, por debajo y por encima de la nación, la teoría del liberalismo armónico va a establecer en el municipio y en la federación de estados dos puntos claves del horizonte político. En efecto, el ibe-rismo va a ser una constante de *La Razón* —tradición luego continuada en la *Revista Ibérica*—, al igual que el europeísmo ya había sido esencial en Krause o la Humanidad aparecerá siempre como el estadio final de la Filosofía de la Historia krausista, siendo este último un ingrediente claramente heredado del cosmopolitismo de la ilustración, especialmente del idealismo kantiano. Tras proponer que «España confundiendo con Portugal» constituyan «una nacionalidad vigorosa», *La Razón* se muestra convencida de que «el organismo de Europa, que ya se dibuja en el horizonte, no tardará en ser una realidad». También sobre este punto el liberalismo armónico apela a su idea más querida «esa concertada ARMONÍA y organismo que han de constituir las naciones de la vieja Europa» (37). A ello acompaña una reivindicación del por entonces aún confuso y embrionario derecho internacional, en cuyo desarrollo no por casualidad los krausistas desempeñaron un papel central en el futuro.

Por último, dos ideas que resultan igualmente capitales para entender en su integridad el nuevo credo político de los krausistas: la reforma y la opinión pública. Para el liberalismo armónico —igual que lo era para Ahrens— la labor del político consistía en aplicar a la realidad los ideales de la razón, es decir transformar los hechos guiados por las ideas. Es lo que el influyente krausista belga Tiberghien había denominado una combinación —armoniosa cómo no—

(36) *Ibidem*, pág. 19.

(37) *Ibidem*, pág. 24.

entre la política racional, que se pierde en puros ideales utópicos, y la histórica, que se queda anclada, inmóvil, en el pasado. Pero Canalejas insiste en el matiz ahrensiano de que la reforma no puede operarse sin mirar al estado actual de una sociedad. Es decir, es un idealismo en absoluto exento de realismo. A la política —leemos en *La Razón*— toca aplicar las altas nociones de la filosofía que nos da la razón «escuchando el consejo de la historia». Por eso, el buen político obra «midiendo con ojo seguro las necesidades que el estado histórico revela, modifica y reforma, ahuyentando las sombras de la tradición». Porque las leyes de la historia han puesto de manifiesto que «la humanidad no camina a saltos», el reformismo se plantea como la única vía posible para la transformación política de la sociedad, para el progreso. Por consiguiente, la ruptura revolucionaria queda descartada como método para la acción política. Por esa razón un defensor acérrimo de la idea de progreso, como Canalejas, en una conferencia pronunciada en el Ateneo pocos años después, ve el camino hacia el ideal como una serie de reformas, «de perfecciones que gradualmente mejorarán lo económico, lo administrativo y lo político». Por eso se distancia tanto de quienes quieren ser «apóstoles del futuro» (revolucionarios) como de los que pretenden ser «mártires del pasado» (reaccionarios). De manera que quien —como Canalejas— «juzgue la política como realización racional de las ideas... DEBE SER CONSTANTEMENTE REFORMISTA, NUNCA REACCIONARIO O REVOLUCIONARIO». En el fondo es un concepto de la política que lleva implícita «la armonía del pensamiento y de la realidad» (38).

Y es en ese mismo texto donde Canalejas relaciona el reformismo con otra idea de relevante contenido político: la opinión pública. Porque considera que quienes muestran sus pretensiones de llevar a cabo una reforma de lo conseguido ayer, y mañana pidan una nueva reforma tendrán éxito en su acción política en tanto en cuanto sean capaces de ganarse la opinión pública mediante la legitimación razonada y científica de sus pretensiones (39). Porque los hombres de gobierno necesitan influir en la opinión pública, preocupación muy coherente con quienes han relegado la autoridad y la violencia como medios de imponer su doctrina política. Dada esa situación, sólo les queda convencer: «el triunfo de las ideas se consigue conquistando inteligencias». Y por esa senda sólo les queda una opción que no es «ir ensoberbeciendo muchedumbres», sino «convertir en inteligencias a las plebes», un programa de pedagogía política y de conquista de la opinión pública que pasará a ocupar el centro de las acciones de los institucionistas en las décadas siguientes. Lo que en Giner será la reforma del hombre mediante la educación como única base sobre la que sustentar la reforma de la sociedad, es en Canalejas una fe en la racionalidad universal y en el cambio político hecho desde arriba con el acuerdo de los de

(38) «La reacción y las revoluciones», discurso pronunciado el 10 de diciembre de 1864 en el Ateneo de Madrid, en *Estudios...*, *op. cit.*, pág. 304.

(39) *Ibidem*, pág. 303.

abajo, sin ruptura entre gobernantes y gobernados. Por eso asevera en los principios elementales de su programa:

«No elegimos ni aceptamos otros medios, que los medios que se dirigen a la razón de los hombres, y sólo cuando la opinión pública, la inteligencia común, haya hecho suyas las doctrinas que sustentamos, sólo entonces pediremos que se dé un paso en la vía de la reforma» (40).

4. EL LIBERALISMO ARMÓNICO COMO ALTERNATIVA A OTROS CREDOS LIBERALES

Con ese armamento científico-teórico salen a la palestra los jóvenes krausistas responsables de *La Razón*. Y en ese contexto podemos entender su declaración de intenciones:

«Libres de todo compromiso de partido, desnudos de preocupaciones y de odios, sin atavíos que vengar, *venimos a la vida de la política a pelear* no en nombre del hecho sino *en nombre de la razón*, venimos a la vida política a pelear *por el derecho y por la libertad*. Creemos, que toda *ciencia* que no obra e influye sobre la vida es mentira; creemos, que toda política que no nace de los preceptos de la ciencia es funesta; creemos que todo partido que no batalla por la libertad es facción; creemos que todo credo que no confiesa el derecho y la libertad, como medio que tiene el hombre de ser hombre, es vana quimera» (41).

La postura política que intentan ocupar se ubica con toda precisión. Primero, frente a los viejos partidos y los credos —ya desfasados en su opinión— de moderados y progresistas o republicanos (como «voces históricas» los califica). Y, en segundo lugar, entre los dos polos opuestos de los conservadores, que están ancladas en el pasado, en la tradición, y los socialistas. Una de las razones clave por las que se distancia —y diferencia— el liberalismo armónico de esas doctrinas es porque considera que «todos, socialistas, tradicionalistas y doctrinarios, pugnan por limitar, por negar la extensión de la idea de libertad» (42).

Si moderados, progresistas y republicanos pertenecen a la vieja política y la moderna les pone enfrente las doctrinas socialistas, doctrinarias y tradicionalistas, que deben ser rechazadas por coartar la libertad (especialmente por considerar al Estado omnipotente) —según el análisis de Canalejas—, ¿cuál es el espacio político donde debemos ubicar a estos liberales radicales? (en el sentido de una afirmación radical de la libertad como principio primero e irrenunciable). Un liberalismo, por otro lado, bastante genuino ya que se encuentra tamizado por ideas como Razón, Ciencia y Derecho que provienen más bien del campo filosófico que del estrictamente político. Defienden a ultranza la idea de progreso, pero se distancian del progresismo como grupo político. Y que, ade-

(40) *La Razón*, pág. 24.

(41) «Introducción», pág. 24. Cursivas mías.

(42) *Ibidem*.

más, se proclaman reformistas para equidistarse tanto de revolucionarios (de la idea de fuerza frente a la razón) como de reaccionarios.

Sin duda, una primera aproximación estaría en la idea de democracia entendida a su modo, al estilo propio del segundo tercio del siglo XIX, lo que precisamente les lleva a un enfrentamiento con los diversos grupos que por entonces pugnan por apropiarse de un concepto, democracia, que empezaba a tener ascendente político, horizonte de futuro. Una pugna en la que los jóvenes krausistas representan —a mi modo de ver y por lo ya apuntado— la mejor expresión de la liberal democracia. Otra cuestión es que, para singularizar su posición y poder añadir a la genérica y amplia cultura liberal-demócrata que ahora empiezan a encarnar otros elementos centrales del pensamiento político español, prefiramos etiquetar esta temprana variante de la democracia liberal española como liberalismo armónico.

Y precisamente va a ser en el seno de las fuerzas democráticas donde los jóvenes krausistas pugnen por abrir un espacio propio y diferenciado. Ello les llevará a diversos enfrentamientos con otros grupos de su generación. La primera ruptura será con el progresismo, algo que venía de antiguo, desde la creación misma del partido demócrata. En esa cronología lo sitúa al menos Azcárate en el relato autobiográfico que efectúa en su *Minuta*. Aclara también, en ese texto, que la ruptura ideológica con el liberalismo progresista se debe a su dogma de la soberanía nacional, que consideran como «fuente de derecho y de poder». Idea que había sufrido una rectificación por parte de los demócratas, reduciéndola únicamente a fuente de derecho. Un debate que es el que en idéntico sentido habían sostenido poco antes de que *La Razón* saliera a la luz Carlos Rubio (por los progresistas) y Emilio Castelar (por los demócratas). En *La fórmula del progreso* Castelar había defendido la misma postura que los krausistas: la idea de derecho («la santa idea de derecho») debe anteponerse siempre a la de soberanía nacional, porque los deseos de la nación en un momento dado no pueden legitimarse en el hecho de su soberanía si no son conformes al derecho, que es anterior —y superior, por tanto— (43).

La segunda será la dura polémica sostenida con los socialistas, dentro del partido democrático. El propio Castelar vino a separarse de este grupo con el que inicialmente colaboró en el seno de *La Razón* a raíz de la citada polémica. En las páginas de *La Razón* una serie de artículos titulados «La democracia y el socialismo» pusieron de manifiesto no sólo las divergencias doctrinales entre los diversos grupos socialistas y los krausistas, sino que éstos desarrollaron una redefinición de la democracia en términos liberales que excluía de su campo a los sectores de Garrido, Pi y Margall, etc., que respondieron a las críticas desde las columnas de *La Discusión*. En una carta-artículo dirigida a J. M.^a Orense por

(43) Véase, respectivamente, GUMERSINDO DE AZCÁRATE, *Minuta de un testamento (publicada y anotada por W...)*. Madrid, Imprenta de Victoriano Suárez, 1876, pág. 154 y nota. Y EMILIO CASTELAR, *La fórmula del progreso* (1859). Sigo la edición de 1870, p.1.

el señor Samper —persona ajena a la redacción de *La Razón*— bajo el título «La democracia española» se diferenciaban hasta «tres sectas» de la democracia española en ese momento: la de los «demócratas políticos», la de los «demócratas filósofos» y la de los «demócratas economistas», a todos lo cuales reconoce como demócratas, aunque «difieren muchísimo en cuanto a los medios». Pues bien, los demócratas filósofos, término con el que se reconoce ya —muy atinadamente— la marcada impronta filosófica de su vocabulario y sus ideas políticas, se corresponde con el grupo liderado por Canalejas. Pero lo importante es señalar que, desde un punto de vista doctrinal, los denominados economistas también formaban parte de ese grupo reunido en torno a *La Razón*.

La historiografía ya ha delimitado bien los grupos contendientes y las fases de esta larga y complicada polémica que sacude el ideario democrático español entre 1860 y 1865. Quizá el grupo cuyo perfil ha quedado peor reflejado es precisamente el de los jóvenes krausistas ya que, así como las otras dos culturas políticas en liza, la socialista y la demoliberal individualista, han sido bien caracterizadas y remitidas a sus fundamentos filosóficos y sus referentes teóricos europeos (v.gr. Orense en el republicanismo jacobino) (44), en el caso de Rodríguez se le caracteriza como un puro economista y ultraliberal, sin atender a la estrechísima conexión con el programa expuesto previamente por Canalejas en *La Razón* —y asumido por Rodríguez como redactor de la misma—. De hecho, el primer artículo de Rodríguez es de una exhaustiva ortodoxia con respecto a los principios del liberalismo armónico. Para empezar considera que la debilidad, tanto de los viejos partidos políticos, moderados y progresistas, como de los nuevos, absolutistas y socialistas (idéntica clasificación que la efectuada por *La Razón*) radica en la ausencia de «un dogma científico claro y perfectamente definido» en el que basar las reformas conducentes a su puesta en práctica. En esa línea llega incluso a criticar al nuevo partido democrático por haber salido a la vida política «en la misma arena del combate» y no desde el «gabinete del hombre de ciencia». Un reproche que nos da, a su vez, una idea del perfil de los jóvenes autores de *La Razón* y su concepción misma de la política. Parecen reclamar para sí mismos una superioridad basada en su condición de hombres de ciencia.

A partir de ahí la primera criba la efectúa en relación con la idea de libertad, de la que los liberales españoles han tenido «el instinto más bien que el conocimiento». De los reaccionarios, por ser enemigos de la libertad, ni se ocupa. Porque en el fondo donde le interesa situarse a Rodríguez es «en un hecho reciente: la comenzada separación de la democracia y del socialismo». Dos realidades contradictorias que se han hecho pasar, falsamente, por la misma cosa. Así se había comprobado —a su juicio— en uno de los referentes del partido demo-

(44) Véase a este respecto el «Estudio preliminar» de ROMÁN MIGUEL GONZÁLEZ a la obra de José María Orense, *Treinta años de gobierno representativo en España*. Santander, Universidad de Cantabria, 2006, especialmente págs. 41-45.

crático español, el movimiento socialista francés (se refiere a los utópicos) que «sin dejar de proclamar el principio de libertad había vuelto a la libertad la espalda buscando en absurdas organizaciones la solución de los problemas sociales». Y, más grave aún, creaba para ello «un estado omnipotente que absorbía al individuo». Éste será un punto capital que, en la línea de lo que había proclamado Canalejas, el liberalismo armónico no perdonaba al socialismo: la excesiva intervención estatal que interfiere en la libre actividad de los individuos. Por eso, quizá erróneamente, pasaban estos hombres por individualistas, si bien —como se ha visto— era a través de la sociedad misma como el individuo actuaba y lograba sus fines, y contando con el justo concurso del Estado.

Otro elemento del socialismo que le merecía reprobación es su incoherente defensa de los derechos sagrados e imprescriptibles del hombre, mientras atentaba contra el principal de ellos: la propiedad. Tampoco compartían los jóvenes krausistas la idea socialista de igualdad genérica aplicada a todo porque ésta sólo puede aplicarse al derecho: de lo contrario no hablaríamos de igualdad humana sino de un rebaño de animales. Por último, en la nómina de reproches al ideario socialista figuraba el hecho de que —a ojos de Rodríguez— «el socialismo halaga a la multitud ignorante», dirigiéndose a las pasiones y no a la razón —aspecto esencial para los armónicos—. De ello sólo se derivaban males para una sociedad a cuyas clases se las presentaba como enemigas, por ejemplo el trabajador con respecto al capitalista. Y éste —como tendremos ocasión de comprobar— es un punto clave del liberalismo armónico porque remite a un terreno donde el concepto mismo de armonía desplegará toda su fuerza: la concepción de las relaciones sociales y del trabajo de forma armoniosa, negando por tanto la existencia misma de un conflicto social. Con todo ello, el veredicto final de Rodríguez resulta muy claro: el partido democrático español nació «infestado de la idea socialista que había bebido en fuentes francesas» y que suponía «la negación de la libertad individual, la absorción de la vida del individuo en el Estado». De ahí que el liberalismo armónico se configure desde este momento inicial como un liberalismo marcadamente antisocialista. Y ello porque, a su vez, los krausistas estaban convencidos del carácter antiliberal del socialismo.

Por eso para ellos la primera labor de la democracia debía consistir en separar de su seno los nocivos elementos socialistas, de ahí su malestar por la declaración de los 30 mediante la que las diferentes facciones demócratas españolas que habían polemizado desde los diarios *El Pueblo* y *La Discusión* cerraban filas y zanjaban su enfrentamiento interno. Pero sólo era una tregua.

El trasfondo krausista del pensamiento de Rodríguez se hace especialmente patente en este rechazo del estatismo, igualmente presente, bajo su punto de vista, en el absolutismo, el moderantismo el progresismo y el socialismo, al pretender «reglamentar la religión, el arte y la enseñanza y las profesiones y el comercio». Y creo que quizá sea por esta razón por la que se les ha equiparado sin más con la escuela librecambista de economía que, en efecto, por aquellas fe-

chas reunió a destacados krausistas, como Figuerola, Moret, Sanromá o el propio Rodríguez. Una defensa de la libre concurrencia económica que seguirá defendiendo Azcárate en la primera década del siglo XX, por ejemplo. Pero ése no era sino un ingrediente más de una filosofía común. Y es precisamente a esa filosofía de fondo a la que remite Rodríguez para explicar su divergencia con otros miembros de la escuela democrática. Porque en su opinión éstos se conforman con afirmar la libertad política y no hacen extensivos sus planteamientos al terreno social y económico, es decir, a todas las esferas de la vida del hombre, consecuencia inevitable para quienes compartían la visión organicista de la ciencia y de la vida propias del krausismo. Por lo tanto, lo que estaba en juego era en realidad el concepto mismo de democracia —y, en consecuencia, las fronteras del campo de su militancia política—, ya que en su declaración los 30 «consideran como democráticos indistintamente a todos aquellos que, cualesquiera que sean sus opiniones en filosofía, en cuestiones económicas y sociales, profesen en política el principio de la personalidad humana o de las libertades individuales, absolutas ilegislables y del sufragio universal» (45). Sin embargo, Rodríguez por su parte consideraba que la democracia sólo era equiparable con una comprensión —en toda su extensión y pureza— de la doctrina de la autonomía y la personalidad humana, así como de «las consecuencias que de ella se derivan en filosofía, en política y en economía». Es decir, se resistía a aceptar un concepto reduccionista —en sentido político— de democracia. La propuesta de los liberales armónicos era tan clara que Rodríguez planteaba la formación de dos campos que permitieran aclarar las fronteras entre unos grupos y otros:

«A un lado de la línea divisoria colóquense los que quieren verdaderamente la realización de la autonomía humana, y todo lo esperan de la libertad en todas *las esferas de la vida*; al otro lado vayan los que sólo reconocen la personalidad del hombre en el orden político, los que todo lo esperan en el orden económico y social de organizaciones impuestas del Estado» (46).

En conclusión, como se puede apreciar con toda nitidez en este texto, el concepto y fines del Estado, así como la concepción del individuo y la sociedad en sus diversas esferas, conforman el núcleo central de la polémica, así como de la nueva posición política que en el seno de la democracia pretendían representar los jóvenes liberales armónicos. Una postura que podía identificarse con lo que en un pasaje de su texto Rodríguez denomina «los hombres verdaderamente liberales y demócratas». Pero de momento, como en el seno del democratismo español no se aceptaba esa separación del elemento socialista, del cual se nutría buena parte de su tronco, los krausistas prefirieron renunciar incluso al apellido de demócratas, tal y como se había definido ese concepto. Motivo por el que se les han aplicado nomenclaturas diversas, quizá la más acertada la

(45) «La democracia y el socialismo», pág. 39.

(46) *Ibidem*, pág. 37. Cursivas añadidas para destacar esta idea netamente krausista.

de «Partido racionalista del Ateneo». Un hecho más que respalda el agruparlos bajo una genuina etiqueta distintiva: liberales armónicos.

Con todo, en el artículo con el que por parte de *La Razón* se cierra la polémica, Rodríguez recuerda a los demócratas de *La Discusión* el texto con el que en diciembre de 1860 saludaron desde las páginas de este periódico su salida a la luz pública. Entonces se saludó a los redactores de *La Razón* «como un nuevo y notable adalid de las doctrinas democráticas», reconociéndoseles tener una «doctrina clara y precisa». Por tanto, desde la perspectiva de sus coetáneos, los armónicos eran percibidos como liberaldemócratas y como un grupo cohesionado doctrinalmente. De hecho, el propio Gabriel Rodríguez reivindicará en ese artículo final —y por ello aquí he insistido en tratar los textos publicados en *La Razón* como expresión de todo un grupo homogéneo desde un punto de vista doctrinal— la identidad como grupo de los jóvenes krausistas:

«Al reunirnos todos los que hoy escribimos en *La Razón* para publicar una revista política, creíamos estar de acuerdo acerca de todos los principios y cuestiones que habíamos de exponer y tratar en el periódico; lo creemos todavía» (47).

5. CONTINUIDAD DEL LIBERALISMO ARMÓNICO: LA REVISTA IBÉRICA

El último aspecto señalado me parece crucial para fundamentar una de las tesis de este trabajo: la conformación de un grupo consciente con una doctrina compartida que sale a la palestra política para difundir sus ideas. Y es que el temprano cierre de *La Razón* parece suponer el fin de esta empresa, al tiempo que da la impresión de que la contundente presencia de los jóvenes krausistas en el terreno de la publicística política en 1868 carece de más antecedentes. Sin embargo, hay una publicación tan importante como poco atendida que nos aporta la información clave para comprender la continuidad del proyecto liberal armónico: *Revista Ibérica de Ciencias, Política, Literatura, Artes e Instrucción Pública*.

Esta publicación, aparecida en el último trimestre de 1861, es decir, justamente cuando *La Razón* acababa su andadura, supone la ampliación de la escuela armónica y la convergencia del propio maestro, Sanz del Río, con algunos de sus discípulos de *La Razón*, como Canalejas y Morayta, así como con otros de los futuros hombres claves del krausoinstitucionismo: desde Salmerón o Fernando de Castro, hasta Vidart, Sanromá o Figuerola pasando por Pérez Pujol o Juan Facundo Riaño. Esta vez la dirección de la revista correspondió al ac-

(47) Tomo III, 1861, pág. 240. En el «todos» hay una alusión implícita a Castelar, que comenzó en el grupo redactor de la revista, abandonándolo a raíz de la polémica con los otros grupos demócratas, circunstancia a la que ya he aludido en el texto. A pesar de ello, los miembros de *La Razón* siguen mostrando que más que una mera revista se trataba de un proyecto de grupo conscientemente asumido como tal.

tivo Francisco de Paula Canalejas, con el director de *La Razón*, F. García Villamil, como secretario, y Morayta y Ricardo Alzugaray como redactores (este último, otro de los que Samper había incluido en el grupo de «demócratas filósofos»). Se puede afirmar con absoluta certeza que esta publicación va a ser la empresa más relevante del krausismo como escuela de pensamiento antes de las grandes aventuras editoriales del Sexenio, *Voz del Siglo*, *Boletín Revista de la Universidad de Madrid* o *Revista Mensual de Filosofía, Literatura y Ciencia*, y, por tanto y sin lugar a dudas, un elemento aglutinador esencial de los seguidores de la filosofía de Krause en España. Y, a pesar de que la naturaleza de la nueva publicación no es tan decididamente política como la anterior, no deja de expresar con toda claridad —junto a temas de filosofía, literatura o educación— un determinado ideario político, el del liberalismo armónico.

La «advertencia» editorial que antecede al primer número de la revista marca la más evidente continuidad con la línea doctrinal iniciada en *La Razón*. Empieza, como entonces, desmarcándose de los credos concretos, de las facciones políticas constituidas en el panorama español. Frente a la política progresista, conservadora, moderada o demócrata defiende la política en general, afirmando que existe una política así concebida que consiste justamente en la defensa del «interés general», «el pro común y el interés nacional». Algo que se convierte en toda una forma de concebir la política, una auténtica deontología política donde no tienen cabida los intereses particulares ni de partido, erigiendo frente a ellos la vieja idea tomista del bien común —en su acepción moderna de interés general— como único fin legítimo de la acción política. Pero la mayor crítica que se sigue haciendo a los partidos políticos españoles es que han sido «creados por los hechos, no por las ideas, entregados a las faenas de campamento, nunca a las serenas del examen y de la controversia doctrinal» (48). Una vez más, Canalejas entronca el ideario político de la nueva revista con un liberalismo donde derecho y libertad, como «condiciones esenciales al ser humano», son el binomio que le da sentido. Y desde esas premisas se desmarcan de los credos liberales de la reciente historia española, moderados, progresistas y Unión Liberal.

Y también ahora se dirige directamente a un partido democrático en el que no ve radical diferencia con los partidos liberales porque hacen «caso omiso a la palabra *autonomía*» (49). Entre demócratas y progresistas media idéntica distinción que entre conservadores y progresistas, de grado que no de esencia. Las tres escuelas —afirma Canalejas— ofrecen la misma «teoría general de delegación del poder y de representación», el sistema representativo que comparten todos los partidos modernos; «la misma concepción del Estado». La «idea liberal», «la gran creación del siglo XIX», es para los krausistas la sangre común que circula por las venas de los partidos modernos, si bien esa idea al realizarse pasa

(48) Tomo I, octubre diciembre de 1861, págs. 3 y 4.

(49) *Ibidem*, pág. 7.

por diferentes edades. Desde ese punto de vista el fin de la nueva revista no es otro que «propagar la idea liberal», que es una idea racional. Y en esta ocasión los liberales armónicos salen a la palestra, más que para combatir otros credos, para luchar contra la indiferencia y el escepticismo que en materia política constituye probablemente —desde su punto de vista— el mayor mal de la España del momento. Se trata, pues, de unos peculiares «filósofos» que consideran inadmisibles desentenderse de lo público. Más bien, ese compromiso político es como un deber de ciudadanía coherente con sus postulados que les llevará siempre a criticar a las denominadas «masas neutras» (cuestión que llegará a obsesionar a Azcárate, por ejemplo).

En otra nota posterior del editor se autoproclama que *Revista Ibérica* es la única «Revista verdaderamente científica» en la que preside un espíritu «liberal y progresivo» (50). Y el sentido de ese liberalismo progresivo se dejaba bien claro en una de las colaboraciones de Morayta, que a su vez entronca perfectamente con la línea precedente del grupo, al matizar que el progreso «para nosotros consiste en el planteamiento de todas las reformas liberales que consiente el estado de la opinión pública» (51). Así, de nuevo el reformismo es la clave de acción del liberalismo y siempre con un horizonte marcado no sólo por las ideas, sino simultáneamente por el estado de la opinión, que a su vez requiere ese esfuerzo por crear un público racional, cultivado. De ahí que insista poco más adelante en la necesidad de que «la discusión y la enseñanza preparen el terreno a fin de que arraiguen la reformas políticas, morales y económicas que el andar de los tiempos hacen precisas» (52).

El propio Morayta expresa ya de un modo contundente otro principio político clave para lo que van a ser las futuras posturas de los partidos españoles: la accidentalidad de las formas de Gobierno. En la estela de Ahrens, asevera —en plural— que para ellos «las formas de gobierno, valen menos que sus resultados» porque lo realmente sustancial de su ideario «consiste en el recto y conveniente reconocimiento de todas las libertades».

También reaparece en la revista la importancia de la armonía como concepto conciliador de los principios opuestos o las realidades enfrentadas. Ahora la ocasión viene dada por la reseña que en la sección bibliográfica se hace del trabajo presentado por Segismundo Moret para recibir el grado de Doctor en octubre de 1861. En el título de su tesis Moret plantea ya la disyuntiva de que «el capital y el trabajo, o son armónicos o son antagonistas», decantándose —obviamente— por la primera de las opciones. Pero más interesante aún resulta

(50) Corresponde al tomo V, aparecido en 1862.

(51) «El nuevo gabinete», tomo VI, 15 enero de 1863, pág. 2.

(52) Y, posteriormente, los institucionistas no escatimarán medios ni acciones para lograr esa formación de una base social capacitada para recibir las ideas que emanan desde la cúspide intelectual de la sociedad. Vid. G. CAPELLÁN, «Intelectuales, Universidad y opinión pública. El grupo de Oviedo», en *Historia y Política*, núm. 8, 2002, págs. 9-37.

comprobar que al comentar ese texto se aprovecha desde la *Revista Ibérica* para dejar claro que ese problema de la ciencia económica se resuelve «armonizando los intereses de dos clases sociales que se han considerando por mucho tiempo en perpetua y encarnizada lucha». Una idea que ya Bastiat había difundido por Europa, pero que adquiere un tono particularmente krausista cuando se ensalza la idea misma de «la armonía que preside las fuerzas de la naturaleza» y que «es ley que rige también a las relaciones sociales». En consecuencia, se concluye la reseña asegurando que el trabajo de Moret no ha servido sino para «demostrar una vez más que sólo en el estudio de la ciencia se encuentra la armónica solución que da la Providencia a las grandes cuestiones que agitan la sociedad» (53). Y en esas palabras —francamente— resuena más la filosofía krauseana que las armonías económicas bastatianas, a la vez que hacen patente el carácter armonicista del liberalismo de los jóvenes impulsores de la revista.

Por supuesto que estos jóvenes seguían siendo acérrimos defensores del libre-cambismo y la «Sociedad para la abolición de los aranceles» tuvo voz privilegiada en sus páginas (54). El grupo de Figerola, Rodríguez, Moret o Sanromá siguió constituyendo un núcleo clave en la nueva revista. Asimismo, seguían defendiendo el iberismo a ultranza, idea que fue cobrando fuerza en cada número de la revista hasta convertirse en idea hegemónica de la propia publicación (con nutrida colaboración de autores portugueses). Su participación activa en éstas y otras asociaciones, como la abolicionista, no dejaba de ser una nota de coherencia con su principio de libre asociación como elemento vertebrador y dinamizador de la sociedad.

Una revista que no pudo permanecer ajena a la reapertura de la polémica en el seno del campo democrático español. Así, de nuevo se aprovecha la reseña de ciertos trabajos para expresar las ideas de la propia revista. Será una vez más Canalejas quien batalle en este particular frente. Lo hará al ocuparse del opúsculo de Ceferino Tresserra *¿Los anarquistas, los socialistas y los comunistas, son demócratas?*, aparecido en Barcelona en 1861 (55). Con el autor catalán comparte Canalejas el diagnóstico de que en el «partido democrático reina la mayor confusión». Y la razón estriba en el hecho de que «Con el nombre de demócratas figuran socialistas, anarquistas, comunistas, individualistas, etc.». Pero para deshacer esa confusión de nada vale remitir al sentido histórico de la palabra democracia porque su sentido actual —distinto— no es otro que, «el sentido liberal de la democracia moderna» y se remonta a la revolución francesa. Bajo ese marco de análisis Canalejas rechaza con Tresserra el carácter de-

(53) Tomo I, págs. 221 y 222. El trabajo de Moret se había publicado bajo el título *El capital y el trabajo ¿son armónicos o antagonistas? Discurso leído en el acto de recibir la investidura de doctor en la Facultad de Derecho, sección de Derecho Administrativo*. Madrid, Imprenta de Miguel Arcas y Sánchez, 1861.

(54) Una muestra representativa es el artículo «Los fundamentos filosóficos del libre-cambio», t.V, núm. IV, 1862, págs. 288-306.

(55) Tomo II, enero-marzo 1862, págs. 128-130.

mocrático de socialistas, anarquistas y comunistas. Es más, el joven krausista remata su juicio con una contundente frase: «Nada tienen, no ya de demócratas, sino de racionalistas, cuantos siguen los principios de aquellas sectas políticas: nada tienen, ni aún de liberales». Pero, a partir de ahí, se distancia también del texto de Tresserra porque incurre en «el error de los individualistas», proclamando la libertad absoluta como remedio universal, proclamando el derecho absoluto en el individuo y la teoría del pacto como explicación del origen del Estado. Canalejas reafirma que para el liberalismo armónico el Estado y la sociedad existen tanto como el individuo, y como seres tienen un derecho «tan sagrado como el derecho individual». Los individualistas caen así —en su opinión— en el anarquismo porque no proceden racional ni científicamente «al determinar la idea de derecho, la de Estado, la de sociedad».

Esta recurrente polémica llevó a la *Revista Ibérica* a debatir abiertamente con otras publicaciones del ámbito demócrata, esta vez con *Las Novedades*. Fue Canalejas quien desde marzo de 1862 polemizó con el publicista D. Calixto Bernal (56). Y en esta ocasión los matices que señala el autor krausista son de enorme interés. Porque partiendo de su perpetua creencia en que los principios políticos deben reposar siempre en fundamentos científicos, como un aspecto que no han comprendido los partidos actuales, pasa a establecer una diferencia crucial entre su credo liberal con respecto a progresistas y demócratas (concretamente con Castelar y Rivero). Y es que para Canalejas en el campo de la política sólo existen en realidad dos partidos «empíricos y racionalistas». Quienes sólo creen en la acción, que la ciencia no influye en la política o que los partidos son otra cosa que escuelas filosóficas; todos ellos, llámense conservadores, progresistas o demócratas son los contrarios de la escuela armónica. De ese hecho también deriva la pertinencia de denominar a estos liberales de la *Revista Ibérica* no por un apellido de partido político, sino de escuela filosófica, pues como tal se reputan ellos mismos. Es decir, como racionalismo armónico antes que nada. Así, concluye F. de P. Canalejas que para él es «el mayor de los errores el separar la ciencia de la política» (la ciencia siempre entendida en sentido krausiano, como organismo de todas las ciencias, como filosofía). O lo que es lo mismo, el gran error de divorciar la práctica de la teoría, el hecho de la idea.

Otro gran aspecto que alimenta la controversia es la cuestión del individualismo. Para Canalejas el todo orgánico social se compone tanto de individuo, sociedad y Estado como del municipio y la nacionalidad. Y, dado que el hombre no puede cumplir su destino individualmente, necesita el concurso, que le presten condiciones, tanto el Estado como la sociedad. Por eso Canalejas se define como un «ser social» tanto como un «ser individual» y, en consecuencia, tiene derechos tanto bajo el primero como el segundo aspecto. Y, finalmente, refuta otra idea compartida por ciertas culturas políticas democráticas de la época: la soberanía popular. Para Canalejas ésta aparece tan falsa como la noción

(56) «Del estudio de la ciencia política en España», tomo II, núm. V, págs. 313-321.

de derecho divino. Si se pone en un lado de la balanza el peso del número de votos y en el otro la verdad y la justicia el fiel se decanta en favor de estas últimas ideas, sean o no respaldadas por la mayoría. El director de la *Revista Ibérica* es contundente en ese sentido:

«No reconozco más autoridad que la autoridad de la razón, la autoridad de la verdad: no es justo lo que la unánime voz del pueblo declare como tal, si la idea de lo justo lo rechaza... dar al ciego voto popular la misión de crear derechos y fundar principios y conducir la marcha de las sociedades según los planes que fragüe y desheredar a la ciencia por acatar las intuiciones fosfóricas de las muchedumbres, convenga V. mi querido amigo, que es hartito pedir al que está acostumbrado a la dulce autoridad de la verdad y la esplendente soberanía de la razón» (57).

Es decir, que la idea de derecho es superior y anterior a la de soberanía. Después de esto, en su tomo VI aparecido en junio de 1863, la revista dejó finalmente de publicarse. A Morayta, como secretario para entonces, le había tocado informar de las permanentes recogidas de números de la revista, situación que ya se había producido en reiteradas ocasiones en el caso de *La Razón*. Pero no era el fin del liberalismo armónico, ni mucho menos.

6. EPÍLOGO. LOS ANTECEDENTES DEL KRAUSOINSTITUCIONISMO:

DERECHO Y LA VOZ DEL SIGLO

Creo que esta breve exposición es más que suficiente para mostrar la sólida línea de continuidad entre ambas empresas editoriales, no sólo en cuanto grupo humano, sino en cuanto a filosofía —general y política— también. A partir de ese momento la estela del liberalismo armónico se pierde, ya que no hay otra empresa editorial similar a las dos anteriormente analizadas, para concentrarse en la actividad de su núcleo principal en el Ateneo de Madrid, pero sobre todo y de forma primordial en la Universidad Central de Madrid. Allí, inicialmente con motivo de la primera cuestión universitaria (1865), pero de forma más clara aún con motivo de la segunda (1867), los krausistas van a fortalecer sus vínculos y seguirán difundiendo sus ideas. La mejor muestra de que la empresa iniciada en 1860 en *La Razón* y proseguida desde las páginas de la *Revista Ibérica* hasta mediados de 1863 no se había interrumpido se evidenciará en los momentos iniciales de la revolución de septiembre de 1868.

Dos nuevos proyectos editoriales van a surgir entonces: uno totalmente desconocido y otro poco conocido, pero de una tremenda relevancia porque es la muestra palmaria de que el núcleo liberal armónico continúa vivo y cristaliza finalmente en lo que va a ser —desde el punto de vista de la teoría política— ya el antecedente más claro del krauso-institucionismo. La primera es la revista *Derecho* en la que participan Giner, Azcarate, García Labiano o Vidart y

(57) *Ibidem*, págs. 319-320.

Such (58); y la segunda el periódico *Voz del Siglo*, cuyo consejo de redacción entronca directamente con la *Revista Ibérica* (si bien Canalejas y Morayta seguían entonces su propio itinerario en otra empresa, el diario liberal *La Reforma*). Basta para darse cuenta de esta última circunstancia con hacer un breve repaso del equipo de redacción y colaboradores de esta publicación: Segismundo Moret (Redactor Jefe), Gumersindo de Azcárate, José Román Leal (expositor de la filosofía social krausista en el Ateneo en 1860), Luis Vidart (presente ya en *Revista Ibérica* y en *Derecho*), Félix Bona (también colaborador de *Revista Ibérica*) Francisco Silvela, Enrique Pastor y Evaristo Sillio (todos ellos Redactores); Joaquín María Sanromá, José Echegaray, Gabriel Rodríguez (los tres excompañeros en *Revista Ibérica*), Francisco Giner de Los Ríos, Rafael María de Labra y García Labiano (elementos que evidencian la pre-configuración del institucionismo) e incluso elementos de militancia demócrata con los que se había polemizado en años recientes, como Calixto Bernal (que figuran en la nómina de colaboradores). Dada la compleja y laberíntica trayectoria biográfico-política de los hombres del XIX español, esta convergencia es más que sintomática no sólo de la continuidad del proyecto del liberalismo armónico, sino de la existencia de un sólido grupo de hombres que —además— mantienen una igualmente sólida comunidad de ideas (tal y como se pone de manifiesto en *La Voz*).

Ambas publicaciones parecen estar en el ámbito del liberalismo radical. A *Derecho*, que defendía en su lema de cabecera la accidentalidad de las formas de gobierno, su bien informado colega *La Voz* lo consideraba defensor de «las ideas políticas del partido radical». Y la propia *Voz* se identificaba reiteradamente con un liberalismo radical. Moret en la carta en la que explica las razones —fundamentalmente de responsabilidad en otros frentes— por las que debe abandonar su puesto como redactor jefe deja claro que el periódico —y él mismo— sostiene «las ideas liberales radicales». Un criterio «radicalmente liberal» que consideran los responsables de *La Voz* que se corresponde con «la política nueva», en contraposición a «los resabios de la vieja política» (59). La misma conciencia que Francisco Giner de los Ríos muestra en un artículo publicado en *Derecho* bajo el título «El viejo liberalismo» (60). La revolución de 1868 marcaba, sin duda, un antes y un después político con respecto al período isabelino y la desviación ultraconservadora del liberalismo español durante ese período. Y en ese contexto los armónicos no dejaban de mirar al derecho y a la libertad como baluartes de su credo político (61). Muy ilustrativo de las raíces

(58) No se conservan ejemplares de este periódico. He sabido de su existencia por referencias indirectas aparecidas en la prensa de la época. La última noticia que he podido recabar la ofrece precisamente *La Voz del Siglo* (19 de noviembre de 1868) que informa de la aparición «del tercer número de la revista semanal titulada *El Derecho*». Es aquí donde se la filia con el ideario radical, además de especificarse los artículos aparecidos y sus autores.

(59) «El miedo a la libertad», núm. 11, 26 de noviembre de 1868.

(60) En breve publicaré el texto íntegro de este artículo desconocido de Giner.

(61) «Coaliciones», núm. 21, 6 de diciembre de 1868.

doctrinales del nuevo periódico resulta su reproducción y exaltación del siguiente texto:

«Si la libertad política, condición esencial y formal de la civil, es la común aspiración de los partidos liberales, y si tantos y tan decididos defensores de la república la creen hoy inconveniente y aun moralmente imposible, salvemos la libertad religiosa, la de enseñanza, la de imprenta, las de asociación y reunión, la de trabajo y el cambio; la inviolabilidad de la persona, la propiedad y el domicilio; suprimamos la pena de muerte, reduzcamos el ejército, establezcamos el jurado y el sistema penitenciario; reformemos la Hacienda; sean libres también y soberanos en su esfera el municipio y la provincia; descarguemos de atribuciones al Estado; constituyámonos, en fin, como un pueblo civilizado y que goza la vida del derecho» (62).

Y es que, en un momento en que el liberalismo español empezaba a dividirse por cuestiones como la disyuntiva entre monarquía o república, los armónicos pedían públicamente prestar atención al *fondo* antes que a la *forma* de gobierno, recordando que por encima de esa división «está viva y potente la de liberales y reaccionarios» (63). Con esa fidelidad al credo liberal, el liberalismo armónico afrontaba una nueva fase —que requiere un trabajo específico— en la que se vieron desbordados por una revolución con muchas de cuyas acciones empezaron a estar en expreso desacuerdo desde esos mismos comienzos.

Pero lo que quedaba claro para entonces era un itinerario que se había iniciado en la Filosofía del Derecho de Ahrens —en la parte de Derecho Público, concretamente—, seguido de la mano de la Ciencia Política de F. de P. Canalejas y aterrizado definitivamente en la arena política española de 1868 con un grupo doctrinalmente sólido dispuesto a debatir sobre todas las cuestiones del momento. Un itinerario que había dibujado una peculiar filosofía política sobre las líneas de la unión de política y de ciencia o, si se prefiere, de una sólida fundamentación científica de la política. Todo ello en el contexto de la convicción y entusiasmo que les había generado un nuevo sistema filosófico, una nueva ciencia —la filosofía krausiana— sobre la que edificar una nueva ciencia política.

El resultado fue una filosofía política singular dentro de la liberal democracia española del siglo XIX. Un social-liberalismo reformista, racionalista y armónico donde los conceptos de derecho, libertad y sociedad desempeñan un papel clave, debidamente complementados por ideas como progreso, opinión pública o autonomía. Una autonomía que, entendida como *selfgovernment* de cada una de las personas sociales, individuo, sociedad, estado, municipio, nación, pero también en cada una de las esferas de la vida, religión, economía, ciencia..., suponía una redefinición de la idea misma de soberanía. Una filosofía política, por otro lado, tan genuina como difícil de encasillar en los partidos históricos por su naturaleza racionalista, científicista, reformista, armónica y asociacionista. Pero, en definitiva, unas primeras manifestaciones de un pensa-

(62) «La monarquía democrática», núm. 22, 7 de diciembre de 1868.

(63) «Coaliciones», *art. cit.*

miento político llamado a ejercer honda influencia en la España de la Restauración y que nos aleja irremediamente de una vieja idea de la historiografía sobre el krausismo que lo reducía a un cierto estilo de vida, a una moral.

Un pensamiento, por último, que lejos de reducirse a un idealismo teórico, sirvió de base para una intensa actividad destinada a llevar a la práctica sus ideas políticas. En una primera fase, mediante la puesta en marcha de diferentes publicaciones periódicas desde las que difundir sus principios, desde las cátedras, el Ateneo y la universidad. Más tarde, creando instituciones educativas como el Colegio Internacional o la ILE, y tomando parte activa en la política desde diferentes formaciones políticas. Y siempre desde la activa participación en el movimiento asociativo, así estarían presentes —como grupo— en la Sociedad para la reforma de los aranceles y las ligas librecambistas, en la sociedad abolicionista, o más tarde en la asociación para el progreso de las ciencias. Toda esa actividad y todo ese recorrido no se podrían comprender cabalmente sin el liberalismo armónico, sin conocer el pensamiento político del primer krausismo español.