

LA RELACIÓN KRAUSE/KRAUSISMO COMO PROBLEMA HERMENÉUTICO

ROGELIO GARCÍA MATEO
Hochschule für Philosophie SJ. München

Ante el fenómeno del krausismo surge constantemente la pregunta de cómo este movimiento pudo prender tan amplia y profundamente en España. Una de las primeras respuestas es la de D. Marcelino Menéndez Pelayo:

Sólo a un hombre de madera de sectario, nacido para el iluminismo, misterioso y fanático ... podía ocurrírsele cerrar los ojos a toda la prodigiosa variedad de la cultura alemana, y, puesto a elegir errores, prescindir de la patética teosofía de Schelling y del portentoso edificio dialéctico de Hegel, e ir a prenderse del primer sofista oscuro, con cuyos discípulos le hizo tropezar su mala suerte. Pocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad, gracias a la lobreguez y pereza intelectual de Sanz del Río.¹

Que en lugar de Krause se debía haber elegido a uno de sus famosos contemporáneos, es también la propuesta de Fernández de la Mora:

La equivocación máxima fue la de preferir al insignificante Krause sobre otros gigantes contemporáneos como Hegel y Comte ... La ausencia de Hegel impidió incorporarse a una de las mejores filosofías europeas, imposibilitó la recepción del marxismo y desvió las ideologías proletarias hacia el anarquismo infecundo ... El krausismo ocupó indebidamente un espacio precioso del espíritu español...²

1. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1956, t. 2, pp. 936 y s., ed. BAC.

2. Citado en E. DÍAZ, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, 1973, p. 25.

A esto responde Elías Díaz:

¿No ha pensado de la Mora que Sanz del Río no quería tampoco lo que Comte quería, ni lo que quería un cierto Hegel ni mucho menos Marx? Con todo, tampoco habría que olvidar varios hechos: uno, que del krausismo salieron también positivistas y los primeros sociólogos... Segundo, que Sanz del Río estimaba grandemente a Hegel; tercero, que del krausismo habrían de salir también los intelectuales que, de manera más o menos ortodoxa y profunda, se interesarían después por la obra de Marx...³

J. L. Aranguren argumenta a este respecto:

... por reacción filosófica contra Hegel, y en España, además, por reacción política frente al centralismo moderado, todo el mundo, y entre nosotros *toda la izquierda* (e incluso la extrema derecha tradicionalista) era antiestatista. Sanz del Río que ya conocía, como otros españoles, antes de su viaje, la filosofía del derecho krausista, que quería establecer en España una filosofía moderna, pero académica, no podía hacerse proudhoniano o anarquista. De la filosofía alemana única "seria", la metafísica que se ajustaba mejor a esta dirección ante todo *moral*, y solamente por moral, política también, era entonces, precisamente la de Krause. Sí, Sanz del Río supo muy bien lo que se hacía.⁴

Que la tesis de la «casualidad» es una afirmación gratuita, de las muchas que tuvo D. Marcelino, y que, por el contrario, la acción de Sanz del Río fue algo tan largamente pensado, ponderado y oportuno que se convirtió en algo decisivo para la evolución cultural y socio-política de la España moderna, es hoy una evidencia palmaria. Lo que permanece, sin embargo, por clarificarse es si los improperios y las descalificaciones que D. Marcelino lanza contra Krause y su sistema tienen algún fundamento. Ellas, aunque no se tomen del todo en serio, están condicionando todavía muy considerablemente la imagen intelectual de Krause.

¿«SOFISTA OSCURO», «SEGUNDÓN» DE LA FILOSOFÍA ALEMANA, ETC.?

No fue el polígrafo santanderino el promotor de la corriente antikrausista. Hubo primeramente una reacción espontánea por parte de círculos e instituciones que se sentían afectados por las nuevas ideas. La oposición más firme la ofrecen grupos católicos de intelectuales y políticos. Por su parte, la autoridad

3. E. DÍAZ, *ibid.*, p. 16.

4. J. L. ARANGUREN, *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX*, Madrid, 1974, p. 142.

eclesiástica incluía en 1865 la obra de Sanz del Río, publicada cinco años antes, «Ideal de la humanidad para la vida» en el índice de los libros prohibidos.

Quien realmente sostiene una refutación del pensamiento krausista, aunque también llevado por motivos emocionales, pero basándose en *textos originales de Krause* (esto hay que subrayarlo pues parece ser el único que procede de este modo y del cual partirán casi todos los antikrausistas), es Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), filósofo y publicista; en 1876 regenta la cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid. Es uno de los neoescolásticos más entusiastas, su propósito era la restauración del tomismo según la corriente italiana de Liberatore y Sanseverino, y el rechazo de la filosofía del siglo XIX, principalmente las corrientes racionalistas y positivistas, y en especial el krausismo. Dos son las obras más importantes donde él se debate con el pensamiento krausista *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo* (1864) y *Lecciones sobre el sistema de la filosofía panteística* (1865). Basándonos en esta última vemos en seguida la abundancia de textos de Krause, en especial de la obra filosófica más importante *Vorlesungen über das System der Philosophie* (1828). No es nuestra tarea, ahora, entrar en detalle sobre la interpretación que Ortí y Lara hace del pensamiento de Krause, pero sí digamos que reproduce los textos krausianos, citados al margen, con una traducción objetiva, aunque en la interpretación derive luego en respuestas propias de la escuela neotomista. Así, por ejemplo, una de las bases de su argumentación es probar que el «panteísmo» de Krause se reduce en el fondo en un mero panteísmo.⁵

Es partiendo, en particular de Ortí y Lara, como Menéndez Pelayo compone en *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1880-82) su, más que crítica, filípica a Krause y sus seguidores:

... aunque los krausistas hayan querido presentar su filosofía como inaccesible a los profanos, de puro alta y sublime, es lo cierto que, reducida a términos llanos y despojados de toda la bambolla escolástica, con la que le han revestido *ad terrorem puerorum*, es fácil encerrarla en muy breves y nada originales proposiciones, y así lo han hecho sus impugnadores castellanos, entre los cuales merece especial atención el señor Ortí Lara y el señor Caminero.⁶

Con ánimo de clarificar el pensamiento de Krause cae D. Marcelino en generalidades que denotan una gran confusión:

La escuela krausista, modo alemán del eclecticismo, se presenta después de cosechada la amplia mies de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, con la pretensión de concordarlo todo, de dar a cada elemento y a cada término del problema filosófico

5. Cf. J. M. ORTÍ Y LARA, *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause*, Madrid, 1865, pp. 109 y s.

6. M. MENÉNDEZ PELAYO, ob. cit., p. 937.

su legítimo valor, dentro de un nuevo sistema que se llamará *racionalismo armónico* ... Krause no rechaza ni siquiera a los místicos, al contrario, él es un teósofo, un iluminado ternísimo, humanitario y sentimental, a quien los filósofos trascendentales de raza miraron siempre con cierta desdénosa superioridad, considerándole como filósofo de logias, como propagandista francmasónico, como metafísico de institutrices, en suma, como un charlatán de alta ciencia, que la humillaba a fines inmediatos y no teóricos.⁷

Es nota general de la crítica de Menéndez Pelayo que no distingue entre Krause y los krausistas. Los confunde, los equipara. «Yo bien sé —dice— que Sanz del Río, o séase Krause, que habla por su boca,...».⁸ Todo lo cual demuestra que él no tenía conocimiento directo de Krause. Su crítica está basada en los argumentos de Ortí y Lara y de los círculos antikrausistas, no maneja textos originales de Krause sino los de Sanz del Río; por tanto, su valor científico es nulo, aunque él intuya, de segunda mano, algunas líneas fundamentales de lo que debe ser un debate serio con el pensamiento de Krause y con el krausismo. Tal vez sea Dámaso Alonso quien mejor nos pueda ayudar a valorar la crítica que D. Marcelino hace a Krause:

Menéndez Pelayo, gran erudito, manejó un gigantesco arsenal de datos, pero su labor no fue exactamente inductiva, no consistió en relacionar esos datos por medio de una trabazón o vinculación estrictamente científica. No: la labor genial de Menéndez Pelayo consistió en, sobre el gran acervo de datos, aplicar su poderosísima capacidad de intuición ... La obra, pues, de Menéndez Pelayo, basada en mucho conocimiento, fue genialmente artística, es decir poética, mucho más que rigurosamente científica a la luz de lo que era en el mundo la organización científica en los finales del siglo XIX. El trabajo de Menéndez y Pelayo lo fue a zarpazos de genio.⁹

Sí, de auténtico zarpazo hay que calificar sus afirmaciones sobre Krause, pero muy poco de genio, con todos mis respetos por el eminente polígrafo.

Que la crítica de Menéndez y Pelayo a Krause sea panfletaria y en realidad una réplica más a los krausistas que a Krause mismo, casi se justifica teniendo presente el momento histórico en que tuvo lugar. Son los años en que surge la famosa y apasionada «polémica sobre la canción española», sobre si en España ha habido una filosofía propia o no. Esta discusión encrespó los ánimos de tal modo que en muchos casos fue más una disputa personal que un debate científico.¹⁰ Lo

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. D. ALONSO, *Menéndez Pidal y la cultura española*, en *Iberorromania*, 2 (1969), p. 126.

10. Cf. Ernesto y Enrique GARCÍA CAMARERO, *La polémica de la ciencia española*, Madrid, 1970.

que es mucho más reprochable es que desde entonces (segunda mitad del siglo XIX) hasta hoy sigan los estudios sobre Krause todavía en sus principios.¹¹ Aún no hay una monografía de la amplitud e intensidad que se merece el pensador alemán. Es más, ni siquiera se encuentra una sola obra de Krause que esté publicada en edición crítica, y, además, toda una gran cantidad de manuscritos, depositados en la biblioteca de Dresden (Alemania Oriental), están por ver la luz de su publicación. Mientras esta situación continúe, ¿con qué derecho se podrá emitir un juicio con carácter definitivo sobre la persona y la obra de este malpreciado filósofo y, no digamos, seguir directa o indirectamente la descalificación menéndez-pelayista?

KRAUSE Y EL IDEALISMO ALEMÁN

Para apreciar justamente el puesto que le corresponde a Krause dentro de la historia del pensamiento y, así, desterrar para siempre el tópico de «segundón» de la filosofía alemana, hay que precisar cuál es la relación que le vincula con sus famosos coetáneos Fichte, Schelling, Hegel. Esta cuestión nos lleva a preguntarnos, en primer lugar, por los criterios, según los cuales se escribe la historia de la filosofía. De ellos depende en gran medida la importancia que a un personaje o a una obra se le concede en la historia del pensamiento.

Por lo que respecta a Krause, urge llamar la atención sobre las directrices que determinaron la historiografía del idealismo alemán. Éstas fueron marcadas fundamentalmente por Hegel, que consideró, con necesidad dialéctica, su sistema como la cumbre del filosofar. La tesis era el *idealismo subjetivo*, cuyo representante era Fichte; la antítesis el *idealismo objetivo*, expresado por Schelling; y la síntesis el *idealismo absoluto*, culminación alcanzada por el mismo Hegel.¹² Los historiadores de la filosofía aceptaron sin grandes reparos la interpretación hegeliana; no observaron suficientemente que en ella había más un esquema ideológico que una constatación histórica. De este modo, no solamente fueron colocados en tríada Fichte, Schelling, Hegel, sino que también se daba la impresión como si el complejo movimiento del idealismo alemán se redujese sólo a ellos. Historias de la filosofía, que han servido de obras standards hasta nuestros días repetían con más o menos variantes el modelo concebido por el pensamiento hegeliano.¹³ Desde esta perspectiva es más que comprensible el que Krause, como otros contem-

11. Para una información bibliográfica sobre Krause, cf. K. Kodalle (ed.) *Karl Chr. Fr. Krause. Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismus*, Hamburg, 1985, y R. GARCÍA MATEO, *Origen filosófico del krausismo español*. En el 200 aniversario de Karl Chr. Fr. Krause, en *Arbor*, t. CIX, núm. 428-429 (1981), pp. 447 ss.

12. Cf. G. W. F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge*, Stuttgart, 1941 (Jena, 1801), ed. Clockner.

13. Cf. J. E. Erdmann, E. Zeller, Fr. Überweg, R. Kroner, J. Hirschberger.

poráneos (Baader, Eschenmayer, Kuhn, etc.), se relegaran a un segundo plano como figuras marginales o como simples apéndices respecto de los tres grandes que representaban la cumbre del filosofar alemán. De aquí también que Schleiermacher y Schopenhauer no fuesen tan fáciles de ubicar dentro del idealismo alemán. Es más, la aceptación tan pasiva del esquema hegeliano llegó incluso a pasar por alto obras posteriores de los mismos Fichte y Schelling. Ha sido a partir de los años cincuenta de este siglo cuando se ha empezado a investigar sobre la época madura de Fichte (1801-1814)¹⁴ y sobre el último Schelling (1821-1854).¹⁵ Si a esto se añade que Hegel estaba y sigue en gran parte estando considerado como, en expresión de Zubiri, «la madurez intelectual de Europa ... Y esto, no sólo por su filosofía sino por su historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado. La verdad de Europa está en Hegel»,¹⁶ entonces nada tiene de extraño que todo lo que fuera distinto de Hegel quedase pospuesto o simplemente olvidado. De esta manera se produjo una jerarquización de los pensadores del idealismo alemán que no responde ni a la realidad de los hechos ni al valor de sus ideas. Hasta que no se logre una exposición cabal y exhaustiva de la historia del idealismo alemán, que no se rija por esquemas preconcebidos sino por la objetividad de la investigación histórica, difícilmente se podrán emitir juicios comparativos con valor definitivo sobre la categoría intelectual o la profundidad filosófica de sus pensadores. Ya los nuevos estudios sobre la última etapa de Fichte y Schelling han abierto nuevas e insospechadas perspectivas para una revisión de la historiografía del idealismo alemán.

Por lo tanto, la escasa consideración que a Krause se le concede en la historia de la filosofía se debe sobre todo al modo cómo se ha escrito ésta y no al nivel intelectual o a la calidad del pensamiento de Krause, pues éste sigue siendo un desconocido para los historiógrafos de la filosofía. Generalmente se dice:

No hay duda que Krause “encubrió su situación dentro de la historia”, como sospecha Wilhelm Windelband, al traducir a su idioma peculiar los pensamientos fundamentales del idealismo alemán, claros y compartidos por él plenamente, con ello restó claridad a la cosa misma y a su propia participación en su elaboración.¹⁷

Este juicio de Gerhard Funke, buen conocedor del idealismo alemán, representa el modo más usual cuando se intenta explicar el olvido que ha sufrido Krause en la historiografía filosófica. Comparando escritos krausianos con los

14. Cf. G. Gurwitsch, M. Wundt, R. Laut.

15. Cf. M. Schrötter, Fuhrmans, W. Schulz, W. Kasper.

16. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, 1955, p. 209.

17. G. FUNKE, *Karl Christian Friedrich Krause y su fundamentación de una ciencia del vivir en el idealismo alemán*, en *Reivindicación de Krause*, Inter Naciones Bonn, 1983, p. 21. G. Funke es profesor de filosofía en la universidad de Maguncia (Alemania Federal) y director de la prestigiosa revista de investigación *Kant-Studien*.

de sus coetáneos, habrá que decir que en esto se exagera demasiado. El esfuerzo para vencer la dificultad que ofrece la terminología de Krause no es mucho mayor que el que exige el entendimiento de Fichte o Hegel. Una vez familiarizado con su vocabulario, su «obstrusa terminología» produce, como contrapartida, una línea de pensamiento de una gran claridad lógica, cualidad poco frecuente entre los filósofos idealistas.

Afortunadamente el estado actual de la investigación sobre Krause y el idealismo alemán ya parece rescatarlo del injusto olvido. Así el mismo Funke afirma que en la doctrina filosófica de Krause se distinguen tres momentos,

que caracterizan a su creador *como representante clásico del idealismo alemán*: la doctrina metafísica de la equivalencia de las categorías del pensar y las del ser, en el desarrollo histórico del espíritu; la doctrina «teológica» del panteísmo y la doctrina humanista-humanitaria de la alianza de la humanidad.¹⁸

Siguiendo esta indicación de Funke intentamos esbozar qué tipo de relación caracteriza el lazo de unión de Krause con Fichte, Schelling y Hegel.

En la retrospectiva histórica que él establece para colocar su sistema aparecen sus tres contemporáneos como grandes pensadores que articulan y sintonizan con su problemática filosófica. Con todo, Krause los somete a crítica y se distancia de ellos, pues, según él, no llegan del todo a una plena sistematización de la ciencia y del saber.¹⁹ Krause rechaza el subjetivismo trascendental del primer Fichte y el objetivismo espinocista del primer Schelling, así como el agnosticismo de Kant, el fideísmo de Jacobi y la dialéctica de Hegel,²⁰ e intenta construir un sistema cuya estructura fundamental encuentra claras afinidades con la problemática que domina los últimos años de Fichte y de Schelling, caracterizada por el propósito de buscar la unidad que supere tanto el teísmo dualista como el monismo panteísta.²¹ El *panenteísmo* que Krause desarrolla en su siste-

18. *Ibid.*, p. 19. El subrayado es mío.

19. Cf. K. Chr. Fr. KRAUSE, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Göttingen, 1829, pp. 385 ss.

20. Cf. K. Chr. Fr. KRAUSE, *Kurze Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten von Kant, Schelling und Hegel und der Lehre Jacobis*, Göttingen 1829, y *Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme*, edit. por P. Hohlfeld y A. Wünsche, Leipzig, 1894.

21. Cf. en especial W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965, pp. 194 s., y W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, 1975, pp. 331 ss. Aquí hay que resaltar que Krause llegó con su sistema a posiciones semejantes a las del idealismo alemán tardío por reflexión propia. Él había publicado en 1803 el primer esbozo de su sistema (*Entwurf des Systems der Philosophie*). En 1830, cuando ya estaban publicadas las dos obras que más desarrollan su sistema filosófico *Vorlesungen über das System der Philosophie* (1828) y *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft* (1829), tuvo noticia por su yerno y discípulo Hermann von Leonhardi, que en una carta le comunicaba que Schelling había cambiado de planteamiento filosófico.

ma analítico-subjetivo y sintético-objetivo pretende ser una respuesta definitiva a esta cuestión, presentando una concepción en la que el ser absoluto (Wesen) y el universo se encuentran en íntima relación, sin que el uno elimine o diluya al otro. La fórmula del panenteísmo krauseano es unir sin confundir y distinguir sin separar. Para ello, él no parte del Absoluto, tal y como intentaba Schelling en su filosofía de la identidad, es decir, como un puro en-sí, desde aquí es completamente inaccesible. Es necesario partir del saber que nos es humanamente dado, la conciencia cognoscitiva, para llegar al Absoluto (Wesen), que como fundamento de la ciencia y del saber contiene todas las cosas, así el pensamiento de él es la razón de todos los demás pensamientos, incluso de la intuición fundamental yo (Grundanschauung Ich), propia de la conciencia humana y punto de arranque de la reflexión filosófica krauseana que inicia la vía subjetivo-ascendente o *analítica*. El ser absoluto se revela como principio indemostrable de las ciencias. No hay concepto ni realidad alguna que no forme parte del ser infinito. Por el cual se demuestran todas las cosas pero él no se demuestra por ninguna. Por consiguiente, la razón humana no debe partir del yo sino del ser absoluto para demostrar y fundamentar todas las cosas. De este modo establece Krause la segunda parte de su sistema, la *sintética* o vía objetivo-descendente, que va del Absoluto al ser finito. La ciencia que se ocupa del Absoluto es, para Krause, la Ciencia fundamental, la metafísica; las que lo hacen del ser finito, las ciencias particulares: ciencia de la religión, ética, derecho, estética, filosofía de la historia, de la naturaleza, etc.²² El conjunto forma un todo orgánico cuyo principio vital es el ser absoluto. Él es el supuesto que hace posible el pensar, el conocer y el saber, es decir, la condición sin la cual toda ciencia sería imposible. O como lo expresa Funke:

Si Fichte exige, basándose en Kant, que la filosofía, como ciencia, sea «Doctrina de la Ciencia», la misma intención se encuentra en Krause, quien entiende la

«Pronto le escribiré lo que es necesario para juzgar a Schelling. Él no quiere ni monismo ni teísmo, sino monotheísmo...» Por esta noticia comprobaba Krause que el «monotheísmo» que Schelling proponía ahora y que comprenderá la última fase de su pensamiento, se asemejaba considerablemente con su «panenteísmo». Así, él respondió a su yerno: «Ante la actual doctrina de Schelling, me congratulo de haber publicado ya, aunque sólo sea en parte, una serie de escritos de mi sistema, con anterioridad a que aparezca la doctrina schelligniana.» Briefwechsel K. Chr. Fr. Krauses, publ. por P. Hohlfeld y A. Wünsche, Leipzig, 1907, t. 2, pp. 171 ss. Lo cual evidencia que el idealismo panenteísta de Krause adelantaba planteamientos que después aparecerán en el llamado idealismo alemán tardío, es decir posterior a la muerte de Hegel y en debate con él.

22. Para una exposición del sistema de Krause, en donde el Organismo de la Ciencia se describe con detalle, situándolo dentro del idealismo alemán cf. R. GARCÍA MATEO, *Das deutsche Denken und das moderne Spanien. Panentheismus als Wissenschaftssystem bei K. Chr. Fr. Krause. Seine Interpretation und Wirkungsgeschichte in Spanien: Der Spanische Krausismus*, Berna/Frankfurt, 1982, pp. 16-142.

filosofía como Ciencia de la ciencia, como Ciencia fundamental. Esta ciencia fundamental tiene la misión de encontrar una verdad última, fundamentadora; es decir, que debe, por una parte, hallar un principio incondicionado, y, por otra parte, debe mostrar que toda la realidad es realización; ya no vale el principio hegeliano, según el cual «lo verdadero es todo», sino que el todo está *en* la verdad de la realización, tal como Krause lo entiende.²³

DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO DE KRAUSE... HEINRICH AHRENS

Para un correcto entendimiento de las relaciones Krause/krausismo se hace imprescindible, después de haber intentado revisar algunos prejuicios fundamentales, un conocimiento del krausista que más poderosamente ha contribuido a que se produzca el fenómeno del krausismo. Heinrich Ahrens nació en 1808 en Kniectedt (Hannover); estudió en la universidad de Gotinga, donde entra en contacto con Krause, que enseñaba en calidad de Privatdozent. De este modo pasó a formar parte del grupo que se fue creando en torno a Krause, y que será tan decisivo para la propagación de las ideas del maestro. Con el trabajo *De confederatione germanica* adquiere Ahrens la *habilitación* para enseñar en esta universidad. Pero por razones políticas tiene que abandonar Alemania. En 1834 inicia en París unas lecciones sobre filosofía alemana y publica un curso de filosofía en el que da a conocer, distribuida en dos tomos, la antropología, la psicología y la metafísica de Krause. Fundada ese mismo año la universidad de Bruselas es llamado a ingresar en el cuerpo docente. De 1834 a 1848 ejerció allí su labor académica. Entre los discípulos de este período destacan Tiberghien, que llegó a ser rector de la universidad de Bruselas, y Laurent, profesor en la de Gante; ambos han contribuido de modo importante a difundir el pensamiento krausista en los Países Bajos y en los latinos. Pero fue a través del mismo Ahrens como el krausismo más se difundió, principalmente con su libro *Cours de Droit Natural, ou de Philosophie du Droit, fait d'après l'état actuelle de cette science en Allemagne* (Bruselas 1839). Traducido en 1841 al español por Ruperto Navarro Zamorano y José Álvaro de Zafra quedó la primera edición agotada rápidamente. Con él no intentaba Ahrens otra cosa que presentar una obra de carácter manual, que respondiera a un deseo general. El *Cours* —se dice al comienzo del prefacio a la primera edición— está destinado a satisfacer una necesidad generalmente sentida en Francia y Bélgica, en la enseñanza universitaria, para la cual no existe ninguna obra metódica escrita en francés, a la altura de las nuevas ideas. En la exposición de los principios del derecho se apoya

23. G. FUNKE, art. cit., 17. Con el planteamiento sobre la posición de Krause dentro del Idealismo alemán, que en este artículo presento, puntualizo y a la vez reviso la afirmación que en mi libro *Das deutsche Denken...* (cf. p. 142) aparece, en donde se juzga el pensamiento de Krause más según el modelo historiográfico de la concepción hegeliana.

principalmente en Krause. Se presenta el fundamento del derecho como distinto e independiente del moral y del social, pero íntimamente ligado a ellos. También distingue entre derecho y política. La filosofía del derecho debe establecer el principio de la justicia y desarrollarlo en sus consecuencias; pero la política, al mismo tiempo que se apoya en la filosofía, no debe olvidarse del estado actual de la sociedad.

Después de definir el principio del derecho en sus caracteres principales, lo aplica luego, en la parte especial, a las diferentes materias que forman el cuadro de la ciencia del derecho. Con extensión trata Ahrens la cuestión relativa a la propiedad, defendiendo que está fundada en la naturaleza humana y, por consiguiente, es de derecho natural, aunque la organización social de la propiedad dependa, en parte, de la política, o sea, de las exigencias de la vida social, pero sin que esto pueda suprimirla. Por último, trata del derecho público estableciendo la justicia como primer principio del Estado. El conjunto aparece como una concepción krausiana, que fundamenta el derecho en la metafísica, de modo semejante al iusnaturalismo de la corriente aristotélico-tomista.²⁴

En 1848, designado diputado al Frankfurter Nationalparlament, vuelve a Alemania, pero la pronta disolución de éste le hace de nuevo salir de su país, para dirigirse, esta vez, a Graz (Austria), donde le habían ofrecido una cátedra. Allí permaneció de 1850 al 1860. durante este tiempo escribió la primera parte de *Die organische Staatslehre* (Doctrina orgánica del Estado) Viena 1850, refunde y amplía en alemán su *Cours de Droit Naturel* publicado de nuevo con el título *Naturrecht, oder Philosophie des Rechts und des Staats* (Viena 1852).²⁵ En 1855 aparece su obra jurídica más completa *Juristische Enzyklopedie oder organische Darstellung der Rechts— und Staatswissenschaft, auf Grundlage einer ethischen Rechtsphilosophie* (Enciclopedia jurídica o exposición orgánica de la Ciencia del Derecho y el Estado sobre la base de una filosofía ética del Derecho), del cual Giner de los Ríos tradujo la parte referente al Derecho político, publicada en su *Estudios jurídicos y políticos*. También se hicieron traducciones al ruso, al polaco y al italiano.

24. Para una exposición de la filosofía del derecho de Krause cf. P. LANDAU, *La filosofía del derecho de K. Chr. Fr. Krause*, en: *Reivindicación de Krause...*, pp. 73 ss. y R. GARCÍA MATEO, ob. cit., pp. 82-94.

25. La primera edición en alemán es de 1846. En el prefacio a la quinta edición alemana (1859) Ahrens refiere en una nota el eco que hasta entonces ha tenido su libro: «Desde la primera edición francesa de esta obra, en 1838, se han publicado, además de una falsificación de la tercera edición francesa, en Milán, cuatro traducciones en Italia, dos en España, una en Alemania, diferente de la edición original, una en Brasil (que no he visto) y otra en húngaro (en 1848, en Erlau), de manera que hay actualmente dieciséis ediciones, originales o traducidas.» (Citado según la traducción española de Manuel María Flamant, *Curso completo de Derecho natural o de filosofía del Derecho con arreglo al estado actual de esta ciencia en Alemania*. Por H. Ahrens, segunda edición española, Madrid, 1864, p. 5. La amplia difusión que tuvo la filosofía del derecho de Ahrens lleva a P. Landau a considerarlo «Uno de los más conocidos iusnaturalistas del siglo XIX», art. cit., p. 74.

En 1863 se le concede la cátedra de ciencias políticas de la universidad de Leipzig. Durante catorce años dictó aquí cursos sobre Lógica, Derecho natural, Ética y Derecho político; colabora en el diccionario *Staats-Lexikon*, dirigido por Rotteck y Welcker, publicado en 1857-67, 14 vols., y también en la *Encyclopedie der Rechtswissenschaft in systematischer Bearbeitung* 1873-75, 3 vols. Su última obra *Die Abwege in der neuern deutschen Geistesentwicklung und die nothwendige Reform des Unterrichtswesens* (Los desvíos del moderno desarrollo espiritual alemán y la necesidad de reformar la enseñanza) (Praga 1873), expresa una crítica a la cultura y a la sociedad de su tiempo. Muere a la edad de 66 años, en 1874, en Salzgitter (Hannover).

Si se tiene presente que las obras de Ahrens están, pese a que él no lo expresa siempre explícitamente, en lo fundamental bajo el influjo del venerado maestro, habrá que decir que la recepción del pensamiento de Krause en las obras de Ahrens representa un momento esencial para la aparición del krausismo como fenómeno que no se reduce sólo a España o al mundo iberoamericano, sino que se extiende a gran parte de la Europa francófona, central y meridional.²⁶ Ciertamente que no todo el pensamiento de Krause fue (ni pudo ser) recogida por Ahrens. Como en todo proceso de recepción, lo que sucede en estos casos es siempre una *selección* de las ideas y contenidos que más satisfacen o mayor eco tienen en aquel momento. Se asimilan los elementos que más se corresponden con las necesidades existentes, relegando o poniendo en segundo plano aquellos otros que se consideran accesorios. Para una correcta comprensión de este proceso, clave a la hora de explicar la génesis del krausismo, hay que considerarlo desde los estudios hermenéuticos.

INTERPRETACIÓN Y RECEPCIÓN

En la historia de la hermenéutica significa la obra de Hans-Gerog Gadamer *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga 1961) un cambio fundamental de perspectiva. A diferencia del concepto general de hermenéutica como arte de interpretar correctamente un texto según una preceptiva determinada, la considera Gadamer como un quehacer filosófico fundamental.

No pretendía —dice él— desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico ... mi verdadera intención era y sigue

26. De este modo quiero también corregir afirmaciones más que reducen la acción del krausismo al área hispanoparlante.

siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.²⁷

Aunque las pretensiones de universidades que Gadamer da a su concepto de hermenéutica hayan sido criticadas,²⁸ no se le niega que su planteamiento fundamental de preguntarse por las condiciones que hacen posible el entender y comprender algo supone un avance indiscutible para la ciencia de la hermenéutica. Siguiendo el *Verstehen* existencial de Heidegger expone cómo comprender no es, para él, un modo accidental sino ontológico, o sea, una cualidad esencial al ser humano, que comienza por el *Vorverständnis* (precomprensión) o *Vorurteile* (prejuicio); es decir, toda comprensión de algo presupone siempre una pre-noción del mismo. La *autoridad*, entendida no como imposición externa, sino como un acto de reconocimiento de que sus ideas y juicios son superiores a los míos, constituye un elemento básico de la precomprensión.

Algo similar ocurre con la *tradición*. El acontecer histórico que media entre el autor y su intérprete condiciona previamente el modo como se interpreta, toda vez que el contenido de un texto supera siempre las intenciones del autor. De aquí que todo comprender no sea simplemente reproductivo sino productivo. La sucesión temporal adquiere un significado esencial como medio en el que se manifiesta la importancia de una obra. Esta efectividad histórica la llama Gadamer *Wirkungsgeschichte* (historia efectual). Por tanto, comprender algo implica un proceso, condicionado por el influjo que a través de la historia ha ocasionado. Trasladarse del todo a la situación original en que se produjo la obra o el acontecimiento es imposible. Se entiende siempre desde el propio punto de vista, desde el horizonte en que uno se encuentra. Por consiguiente, lo que sucede al comprender es siempre una fusión de dos horizontes: el del texto con el del intérprete. Lo cual lleva consigo el acto de la *aplicación*, es decir, de la adaptación o acomodación al momento y al lugar en que él ha de ser leído o escuchado.

Otro capítulo importante de la hermenéutica gadameriana, para explicar la génesis del krausismo, es el que se ocupa del lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica. Partiendo del hecho de la traducción, establece Gadamer una relación mutua entre el traductor y el texto, semejante a la que se produce en la conversación o en el diálogo, siempre se traduce interpretando, en diálogo con el texto.²⁹

Las ideas de Gadamer fueron desarrolladas por varios de sus discípulos,

27. Citado según la traducción castellana, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, 1984, p. 10.

28. Cf. J. Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971.

29. Para contrastar estas consideraciones cf. *Verdad y método*, ob cit., pp. 337 ss., 344 ss., 372 ss., 452 ss., 414 ss., 462 ss.

entre los que destaca Hans Robert Jauss, que reconsiderando la dimensión dialogal, puesta de manifiesto por Gadamer, concluye que ésta va acompañada del *Erwartungshorizont* (horizonte de expectativas), es decir, del conjunto de comportamientos, conocimientos e ideas que aguardan a una obra en el momento de su aparición. De este horizonte de expectativas depende, en gran parte, el que la obra sea acogida, rechazada o simplemente ignorada. Evidentemente, este horizonte no se reduce a las expectativas intratextuales. La respuesta a la pregunta de por qué un texto o una obra en una determinada época fue entendido de tal manera, no se puede contentar con un análisis intraliterario; se necesita, además, conocer las expectativas, normas y funciones del ambiente socio-cultural. Se necesita, por tanto, también un análisis sociológico. La recepción de una obra, de un texto o de un sistema filosófico por parte del público de su tiempo, lo mismo que su supervivencia a través de distintas generaciones supone, según Jauss, un complejo proceso de factores muy diversos.³⁰ De aquí que la investigación de la recepción ya no se limite, hoy, simplemente a analizar el valor de «la obra en sí», sino que se extienda a la sociología de la comunicación y a la ciencia de la hermenéutica. En esta línea es donde hay que situar una explicación científica de la relación Krause/krausismo.

JULIÁN SANZ DEL RÍO, TRADUCTOR E INTÉRPRETE DE KRAUSE

Aplicando las anteriores reflexiones hermenéuticas al éxito de acogida que obtuvo el libro de Ahrens *Cours de Droit naturel* se evidencia plenamente como éste venía a satisfacer un amplísimo «horizonte de expectativas» (*Erwartungshorizont*) de dimensiones internacionales. Su condición de «Manual» lo cualificaba especialmente para ser de por sí un difusor de gran magnitud de las ideas krausistas. Esta primera recepción se vio, en España, eminentemente potenciada por la personalidad de Julián Sanz del Río, tal vez por temperamento especialmente predispuesto para asimilar las ideas de Krause.³¹

30. Cf. H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, 1970, pp. 192 ss.

31. A este respecto dice F. MARTÍN BUEZAS: «Hay que preguntarse también por qué Sanz del Río en Alemania no se acercó a la izquierda hegeliana, y más concretamente al pensamiento de Feuerbach y de Carlos Marx que, precisamente en año del regreso de Sanz, escribía sus manuscritos y que antes había esbozado públicamente su pensamiento... Su talante y disposición interna, la idea de su misión y su mensaje, son absolutamente irreconciliables con cualquier pensamiento materialista y con cualquier concepción de Dios y la religión como alienación... Las respuestas al ¿por qué Krause? vienen dadas desde la interioridad rica de unos hombres para quienes los valores religiosos estaban a flor de piel.» *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, Madrid, 1977, p. 25.

Según la teoría de la precomprensión, basada en el movimiento circular del pensamiento, descrito por Gadamer siguiendo a Heidegger, en forma al que la precomprensión de un texto se encuentra determinada por el movimiento anticipatorio que ella implica, ésta no es simplemente un acto del sujeto sino que se determina desde la comunidad con la tradición; la que, a su vez, no es simplemente un presupuesto bajo el cual se encuentra el sujeto de una manera pasiva, sino que él mismo la instaura y la orienta, participando del acontecer de ella. Tal es el modo como Sanz del Río actúa en la génesis del krausismo español. Su conocimiento de Krause estaba condicionado por los antecedentes creados por Ahrens. Guiado por ellos inicia él un camino propio. En el prólogo a la *Análitica* describe cómo entiende su modo de proceder.

No era posible en él, ni permitía la manera peculiar de indagación, la novedad de algunas ideas capitales, el sentido filosófico de las palabras y frases muy usadas por cierto, pero torcidas en la conversación familiar a sentidos vagos y relativos, la diferencia por último de carácter y actual estado entre su lengua original y la en que ahora aparece emprender una traducción, ni literal ni aun libre, sino mediante la meditación, y asimilación posible del pensamiento del maestro.³²

Las dificultades que señala aquí Sanz del Río encuentran una adecuada explicación desde la hermenéutica de Gadamer: «El traductor tiene muchas veces la dolorosa conciencia de la distancia que le separa necesariamente del original. Su trato con el texto tiene también algo de los esfuerzos del ponerse de acuerdo en una conversación, sólo que aquí es la de un acuerdo particularmente penoso, porque se reconoce que en último extremo la distancia entre la opinión contraria y la propia no es superable. E igual que en la conversación en la que se plantean esta clase de diferencias insuperables puede alcanzarse quizá en el vaivén de su decurso algún tiempo de compromiso, también el traductor en el vaivén del pensar y sopesar la mejor solución, que nunca puede ser otra que un compromiso».³³ A esto apunta la solución dada por Sanz del Río: «Se debía procurar una exposición tal, que conservando la idea y el enlace de la indagación en el autor, tomara sin violencia la forma y frase, y el carácter intelectual peculiar a nuestro pueblo».³⁴

Se trataba de superar la barrera lingüística existente entre el original alemán y el lector español. Su consecución lleva a efecto lo que Gadamer llama *Horizontverschmelzung* (fusión de horizontes),³⁵ en cuanto que asimila desde el pro-

32. J. SANZ DEL RÍO, *C. Cr. F. Krause. Sistema de la filosofía. Metafísica, primera parte. Análisis*, Madrid, 1860, p. LXIX.

33. H. G. GADAMER, ob cit., pp. 464 s.

34. Ob. cit., p. LXIX.

35. Cf. ob. cit., pp. 376 s.

pio horizonte contenidos e ideas del otro. Aunque la fusión perfecta nunca puede darse del todo, se produce siempre una incorporación de lo ajeno. Cuanto más rico y detallado sea el conocimiento del otro horizonte, tanto más adecuada será la fusión de ambos. Lo que se produce siempre es una ampliación del propio horizonte. Lo mismo la fusión como la aplicación sólo son posibles en el curso de la historia. Toda comprensión tiene una componente histórica. El sujeto tiene su posición en el tiempo, a partir de la cual plantea preguntas al objeto de su intelección y se las hace contestar. Preguntas que no se agotan en inquirir qué quiso decir el autor. Se pregunta desde las preocupaciones y los intereses personales, o sea, cuestiones que el autor ni siquiera había pensado. La exigencia del positivismo histórico, de abandonar u olvidar la propia posición, es imposible. Aunque siempre haya que buscar un máximo de objetividad, se entiende siempre «traduciendo» a la propia manera de hablar y de pensar. Esta doble fidelidad caracteriza el modo como Sanz del Río pasó al español el pensamiento de Krause.

Una descripción del proceso que aquí ocurre la presenta E. Coreth al comentar la «fusión de horizontes». También en la lectura de un libro, por ejemplo, explica él, en la lectura de una obra filosófica,

puede mi comprensión chocar como unos límites. La problemática y la terminología del autor me son todavía extrañas... Pero si uno se esfuerza por la comprensión, se verá obligado a familiarizarse con ello, se intentará entender lo singular a partir del contexto del pensamiento. Aquí se irá formando un cuadro de conjunto, se irá abriendo a la comprensión toda la manera de pensar, en sus planteamientos, aspectos e intenciones, en su condicionalidad histórica y en sus formas de expresión conceptuales y lingüísticas.³⁶

Ese esfuerzo de comprensión es el que caracteriza la reflexión de Sanz del Río en sus nueve años de retiro en Illescas.

Hace años —escribía él poco antes de aparecer la *Analítica*— ensayé publicar una exposición del sistema de filosofía, según lo había entendido, guiado por mi lectura, parte por las explicaciones ... de algunos respetables Maestros. Pero, no teniendo aún bastante experiencia de la dificultad con que nuestra lengua, en su terminología y frase y sentido usual, recibe un pensamiento nuevo y por más elevado sobre el común, o más bien porque el mío no estaba aún maduro para traducirse con igual facilidad en diferentes formas y moldes de expresión, el ensayo entonces emprendido, era prematuro, y hube de suspenderlo hasta meditarlo de nuevo.³⁷

36. E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, 1972, pp. 152 s.

37. Manuscritos, Diarios 1859, 3 de diciembre, citado según F. MARTÍN BUEZAS, ob. cit., p. 43.

Cierto que para entender un texto no se está obligado a apropiarse la manera de pensar, los juicios o las convicciones del autor. Pero por otro lado, como dice Coreth,

no se llega a una auténtica intelección si yo no realizo, simultánea o posteriormente, el pensar ajeno a partir de sus fundamentos y en su contexto. Yo debo aspirar a entenderle desde él mismo, y totalmente... , yo no he entendido un autor hasta que, examinándole, comprendo que desde sus fundamentos se puede pensar y hablar así, que a partir de convicciones sinceras se puede llegar a tales juicios y a una visión global tal de las cosas.³⁸

La traducción de un texto filosófico o literario, y más de toda una obra, no se puede comparar con las traducciones comerciales, hechas por intérpretes de profesión según transposiciones más o menos mecánicas. La acción traductora de Sanz del Río requeriría la maduración propia que es necesaria para comprender a un autor del nivel filosófico del idealismo alemán.

Al referirse a las dificultades que su labor de traductor le imponía, declaraba Sanz que no le era posible, «ni permitía la manera peculiar de indagación, la novedad de algunas ideas capitales, el sentido filosófico de las palabras y frases ... emprender una traducción, ni literal ni libre, sino mediante la meditación...». Evidentemente, el buen traductor, como expresa Gadamer, reconoce que por mucho que intente

introducirse y recrear los sentimientos del autor, la traducción no es una simple resurrección del proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él... Es verdad que hay casos extremos —continúa Gadamer (uno de ellos, podemos agregar nosotros, es sin duda Krause)— en los que en el original ... hay algo que no está claro. Pero son precisamente estos casos hermenéuticos extremos los que muestran con más claridad la situación forzada en la que siempre se encuentra un traductor. Aquí no cabe más que resignación. Tiene que decir con claridad las cosas tal como él las entiende. Pero como se encuentra regularmente en situación de no poder dar verdadera expresión a todas las dimensiones de su texto, esto significa para él una constante renuncia.³⁹

De ella dan cuenta las palabras de Sanz. Con todo, su esfuerzo de traducción fue, incluso a nivel literal, muy logrado. Un buen ejemplo lo tenemos en el modo cómo traduce las tablas de las leyes del pensar:

38. E. CORETH, *ob. cit.*, pp. 153 s.

39. H. G. GADAMER, *ob. cit.*, p. 464.

Wesenheit	Stazheit	Seynheit
Urwesenheit	(Thesis)	urwesentliche Seynheit
Selbheit, Ganzheit	Gegensatzheit	ewigwesentliche Seynheit
Selbvereinganzheit	(antithesis)	zeitlichwesentliche Seynheit
	Vereinsatzheit	zeitlichwesentliche Seynheit ⁴⁰
	(Synthesis)	

La Esencia	La posición	La Existencia
La Esencia primera (el principio)	La uniformidad (uniformidad)	La originalidad
La Sciedad-contratotalidad (contrariedad)	La relación-contratención (oposición)	La eternidad
La sciedad con la totalidad (unión)	La relación con la contratención (composición síntesis)	La efectividad
		La continuidad ⁴¹

Literalidad y a la vez adaptación encontramos en el siguiente texto:

Da gott in seiner Vorsehung alle endlichen Wesen «zu ihrem Heil in seinem Heil, zu ihrer Seligkeit in seiner Seligkeit leitet und hinführt, so vollzieht auch Gott in unendlicher Erbarmung die Verneinung der Verneintheit des Guten im Leben, das ist die Vernichtung des Wesenwidrigen, des Übels und des Bösen ganz und vollwesentlich in der Einen unendlichen Gegenwart und in jeder endlicher Zeit und jedem Zeitpunkte auf alleineigene, einzige Weise durch den ganzen Gliedbau der Wesen hindurch, in aller Welt. Gott also befreit, erlöst und errettet in erbarmender Liebe, gemäß seinem Heilsgesetze und seiner Heilsordnung, und seinem ganzen Lebensplane und eigenleblichen Rathschlusse alle endlichen Wesen wirklich von der in der Lebgliedbau-Beschränkung dargelebten theilweisen wesenwidrigen Verneinung des Guten, das ist vom Übel, vom Bösen und vom Unglück. Gott ist der unendliche, heilige erbarmende Befreier (Erlöser) und Erretter.⁴²

... y que Dios, en su providencia justa, amante, guía a los seres finitos cada uno y reunidos a su salud finita en la salud divina, luego cumple Dios también en su misericordia infinita la negación, la anulación, supresión de lo inesencial en la vida, esto es, la negación del mal y de lo malo, de la desgracia, enteramente dentro del presente infinito de la vida (dentro del tiempo infinito y en cada presente último), de manera propia y única por todo el contenido esencial en todo el mundo. Luego Dios, en su misericordia, liberta, redime, salva con medios divinos para el cumplimiento de su vida divina en el mundo; y libera, redime y salva conforme a la ley y al orden divino de salvación y el de todo el mundo en Dios y conforme al plan decreto último cada vez a todos y cada ser finito, del mal temporalmente vivido y en la entrelimitación del mundo. Dios es el libertador, redentor, salvador infinito y misericordioso del mundo y los seres finitos.⁴³

Sanz del Río imitó también el modo krausiano de construir neologismos. Así, por ejemplo:

40. K. Chr. Fr. KRAUSE, *Vorlesungen über das System de Philosophie*, Göttingen, 1828, p. 268.

41. J. SANZ DEL RÍO, ob cit., (nota 32), p. 439.

42. K. Chr. Fr. KRAUSE, ob. cit. (nota 40), p. 549.

43. Dado que la Sintética está todavía por publicarse, citamos según F. MARTÍN BUEZAS, ob cit., p. 276.

Contrariedad por contraposición responde a *Gegenheit* por *Entgegengesetztheit*

Contra-ser	"	contrapuesto	"	Gegenwesen	"	entgegengesetztes Wesen
con-ser	"	composición	"	Vereinwesen	"	vereingezetstes Wesen
coopuesto	"	contrapuesto	"	Nebengegen	"	Neben
sub-contra	"	subordinado	"	Abgegen	"	untergeordnet
sobre-ser	"	sobreordenado ⁴⁴	"	Übergegen	"	subordinirt ⁴⁵

Los ejemplos recogidos aquí comparan textos de la obra más completa de Krause *Vorlesung über das System der Philosophie* con la versión de Sanz del Río *Sistema de la filosofía* o como él también llegó a titularla «*Lecciones sobre el sistema de la filosofía*»,⁴⁶ lo cual respondería literalmente al título en alemán. Respecto al modo como Sanz tradujo el *Urbild der Menschheit* en su *Ideal de la humanidad para la vida* no me parece oportuno pronunciarme hasta que no se clarifique del todo la situación creada por el hallazgo que Enrique M. Ureña ha dado a conocer.⁴⁷ Lo que sí deseo puntualizar aquí al profesor Ureña es lo siguiente: Cuando él trata mi interpretación del «Ideal» con relación al «Urbild» dice, después de tratar a otros estudiosos del tema:

La excepción es García Mateo, ya que él es el único de los siete que ha procedido con la mínima exigencia científica de *haber presentado un estudio comparativo de los dos textos*, el de Krause y el de Sanz del Río, *señalando diferencias concretas* entre ambos, aunque luego haya repetido erróneamente las ideas generales de simplificación, remodelación y añadidos de Sanz del Río al *Urbild*, de Krause.⁴⁸

Con todo lo que el juicio contiene de elogioso, sin embargo, comete una clara inconsecuencia, pues si mi proceder responde a la metodología que Ureña exige, es decir, al estudio comparativo de ambos textos, no se podrá decir erróneamente, sin más, sino: que *engañado* por el «fraude de Sanz del Río» repito erróneamente las ideas generales, etc. Dicho en otras palabras: si alguien ha caído en la que también Ureña llama «treta» de Sanz del Río, aunque sólo afecte a siete páginas, ha sido mi labor de investigación al desviarme el autor del «Ideal» a comparar un texto con el que no era.



44. *Ibid.*, pp. 140 s.

45. K. Chr. Fr. KRAUSE, ob. cit., pp. 389 s. Para una más amplia comparación de textos cf. R. GARCÍA MATEO, *Das deutsche Danken und...*, pp. 155 ss.

46. Cf. nota 32 y F. MARTÍN BUEZAS, ob. cit., p. 267.

47. Cf. *El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su «Ideal de la Humanidad»*, en *Pensamiento*, 44 (1988), pp. 25-48.

48. *Ibid.*, p. 37.

Lo expuesto permite concluir que la filosofía que llega a España a través del krausismo no solamente no es la de un «sofisma oscuro», «segundón» de la filosofía alemana, etc., sino que es un pensamiento cuyo origen y fundamento se remonta a una de las más altas cimas de la especulación filosófica. Sólo la agresión polémica y/o el más absoluto malentendido, unido a unos conocimientos superficiales del idealismo alemán, pudieron llegar a tales descalificaciones que, debido también al olvido y menosprecio de Krause en su país natal y a una historiografía parcial, tan fatalmente golpearon el prestigio intelectual del pensamiento de Krause. Una revisión de esta situación tendrá que continuar investigando la relación de Krause con Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Baader, Schopenhauer, entre los más importantes. Es en este contexto donde se circunscribe la relación Krause/krausismo, pues si un adecuado entendimiento de Krause exige un conocimiento de un contexto filosófico, del mismo modo el movimiento que tiene como base su pensamiento no se podrá entender en toda su magnitud sin tener presente las fuentes que sirvieron, a su vez, de punto de partida al sistema de Krause. Sobre todo el pensamiento de Sanz del Río y de Giner de los Ríos exige un conocimiento previo de Krause y, por tanto, del idealismo alemán. Sólo entonces se podrá expresar con honradez científica lo que en Sanz del Río quieren decir términos como «panenteísmo», «ser supremo», «racionalismo armónico», «Analítica», «Sintética», «Vista Real», etc., y lo que en Giner significan «Ciencia», «Teología racional», «Pneumatología», «Física general», «Psicosomatología», «Teo-cosmología», etc. ¿Entendieron ellos realmente los conceptos que traducían? ¿Les dieron un significado propio? ¿Añadieron su versión personal? Todo esto no se puede decidir de antemano, hay que partir de las obras que ellos presuponen.⁴⁹

Se puede dar por seguro que la recepción paulatina del pensamiento de Krause durante las diversas etapas del krausismo español ha producido interpretaciones propias, muy lejos incluso de aquello que pensaron Krause y sus coetáneos idealistas, hasta el punto que, a la vista de lo originariamente expresado, no se encuentre mucha similitud. Pero esto sólo se podrá decidir comparando textos y pensamientos, no aceptando, sin ningún sentido crítico, declaraciones propias o de otros que adjudican una gran originalidad. Por ejemplo, también los escritos filosóficos de Platón y Aristóteles han penetrado en el conjunto del pensamiento occidental configurándolo. Ciertamente que su herencia cultural no significa una repetición de lo que ellos dijeron. Lo que sucede en la tradición de ideas es, según los procesos hermenéuticos explicados, siempre una *selección*. Se recogen aspectos determinados que se consideran utilizables o aplicables,

49. Para un primer intento de comparación entre el idealismo alemán, Krause, Sanz y Giner cf. R. GARCÍA MATEO, *Das deutsche Denken und...*, en especial pp. 170-188.

otros son omitidos u olvidados. De este modo sucede una interpretación desde el nuevo contexto socio-cultural; aparecen ideas nuevas que no estaban necesariamente en sus escritos. Sin embargo, nadie negará la necesidad de conocer, cuanto más, mejor el pensamiento mismo de Platón y Aristóteles, para, así, poder entender con mayor conocimiento de causa el platonismo y el aristotelismo y al mismo tiempo comprobar lo que estos movimientos han supuesto de nuevo y original respecto a los pensadores que sirvieron de punto de partida.

Según esto podemos resumir concluyendo: la génesis del krausismo se enmarca dentro de la recepción histórico-hermenéutica que caracteriza la formación de las múltiples tendencias en la historia del pensamiento: platonismo, aristotelismo, tomismo, kantianismo, hegelianismo, marxismo, etc. Desconocer sus fuentes históricas significa, por tanto, no poder llegar nunca a una auténtica intelección. La investigación se perderá en el vacío, no dará jamás con el verdadero sentido de las ideas que busca y debe precisar.