

El pensamiento religioso en el 98: el krausismo

Teresa Rodríguez de Lecea

RESUMEN: En este trabajo aparecen las tres principales aportaciones del pensamiento religioso krausista. Primero, la separación entre la Iglesia y el Estado y la función pacificadora de aquella en el conjunto social. Segundo, la capacitación de acceso de todo hombre al conocimiento de Dios a través de la intuición, basada en un análisis racional previo. Y tercero, el sentimiento como elemento principal de la religiosidad y la oración, su manifestación fundamental. Esos tres puntos se ponen de relieve al examinar los textos en que Francisco Giner de los Ríos expone su pensamiento acerca de la educación religiosa en la escuela.

SUMMARY: This work contains the three principle manifestation of the krausista religious thought. First, the separation between the church and state and the pacifying function of this separation in society. Second, the capacity of all men to access knowledge of god through intuition, based in previous reason. Third, employment of emotion as the principal element of religion and prayer. These three points represent the basis on which I will examine the texts of Francisco Giner de los Ríos and his thoughts about religious education in school.

Al hablar del 98 nos referimos no a la generación literaria a que dio nombre Azorín, sino a algo más amplio y de mayor profundidad teórica y social que se produce con el cambio de siglo, pero que venía gestándose a lo largo de su segunda mitad. Además de la incidencia de los acontecimientos concretos del final de la guerra de independencia de Cuba y de la pérdida de las otras colonias ultramarinas por el Tratado de París, en España y en toda Europa se da lo que se ha llamado *crisis finisecular*, que marca un cambio de mentalidad y de valores respecto a la etapa anterior.

Las propuestas de cambio en torno a la mentalidad religiosa habían comenzado en los años 60 y 70 del XIX. En esos años hay un gran debate público, que en nuestro país queda limitado a un ámbito reducido de las élites intelectuales, debate que quedará un tanto eclipsado por la actitud de la institución eclesiástica que en el Concilio Vaticano I toma claro partido por la tendencia más conservadora, y que de nuevo volverá a resurgir a principios del siglo XX con las posiciones modernistas.

En España, los autores de la escuela krausista postulan desde sus posiciones filosóficas un afán de cambio de una sociedad que había quedado anclada en el pensamiento, los modos y las conductas del Antiguo Régimen, y un intento de abrir una corriente de aire fresco y renovador en el estrecho y cerrado ambiente de la monarquía de Isabel II. El pensamiento liberal busca entonces la manera de configurarse en la maltrecha pero esperanzada sociedad española. Ese es el motivo del viaje de Sanz del Río a Alemania y el encargo que recibió del ministro Gómez de la Serna, para estudiar la filosofía que había hecho de Alemania «el primero de los países en cuanto a su universidad». Esta fue la razón última de su elección del sistema krausista como el

idóneo para esa renovación¹.

La cuestión va a ser que lo que se pretendía como receta de Filosofía Política, como fórmula para el cambio de la sociedad autoritaria del Antiguo Régimen hacia una sociedad participativa con un gobierno constitucional, se va a ir revelando, a los ojos de don Julián como algo mucho más complejo y costoso de lo que en principio había supuesto². Entre los numerosos cambios que esa tarea llevaba aparejados, no era el menor el cambio de mentalidad religiosa.

Tres fueron las áreas fundamentales en las que puede cifrarse el impacto primordial de la filosofía krausista en nuestro país: la Filosofía Política, entendida de manera amplia, como la manera de relacionarse el individuo y el conjunto de la sociedad; la teoría de la Ciencia, entendida como la relación del individuo con los objetos de conocimiento que se presentan a la conciencia; y la Religión, entendiéndola como la relación del individuo con el misterio, con lo trascendente al conocimiento puramente racional.

En las tres, el postulado fundamental del que se parte es el propuesto en la filosofía moderna desde Descartes: la autonomía de la conciencia del individuo; y ése es el motivo por el que en las tres áreas, desarrolladas ampliamente por los profesores krausistas, van a tener puntos de roce con la iglesia. Y en las tres, las personalidades krausistas van a servir de punto de referencia para darnos cuenta, desde hoy, del cambio que la sociedad española estaba realizando.

Es preciso recordar que, por esas fechas de mitad del siglo XIX, existía una gran inquietud en los países europeos en torno a la iglesia católica. La discusión filosófico-teológica se estaba dando desde finales del XVIII entre los pensadores alemanes. El libro de Ephraim Lessing, *Nathan el sabio*, que proponía a las tres religiones: judaica, islámica y cristiana, como tres vías de acceso legítimo a la experiencia religiosa y a la fe en Dios, había impactado fuertemente los ambientes universitarios alemanes protestantes. En el siglo XIX, también en la iglesia católica de Francia, comienzan a aparecer los escritos de autores como Felicité de Lamennais, el padre Lacordaire y Roger Dupanloup, que tratan de conciliar los principales postulados de la filosofía moderna con la doctrina de la iglesia católica tradicional. Seguramente el libro de mayor impacto es *Paroles d'un croyant*, de Lamennais, traducido al español por Mariano José de Larra, y que alcanzó 16 ediciones en nuestro país, con el título de *El Evangelio de los hombres libres*.

Todo este movimiento toma cuerpo en lo que se llamó *catolicismo liberal*, que celebra tres Congresos en la ciudad belga de Malinas, y cuyo representante más preclaro es el conde de Montalembert. Mas todo este ensayo de proporciones aún modestas sociológicamente hablando, quedó frenado en 1864 con la aparición de los documentos

¹ Las exposiciones que se han hecho clásicas del ambiente general en que se produce y desarrolla el fenómeno del krausismo en España son las de E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, 1989³; P. Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, Paris, 1936, 2 tomos; J. Lopez Morillas, *El Krausismo español*, 1980². A ellas nos remitimos para una información general.

² El proceso de Sanz del Río en cumplimiento del encargo del ministro Gómez de la Serna esta descrito en mi libro, *Antropología y filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*, Madrid, 1990.

pontificios, *Syllabus de erroribus*, y la encíclica *Quanta cura*, y más tarde, en 1870, totalmente desautorizado en el Concilio Vaticano I. Hasta ese momento quedaba en duda la posibilidad de crítica y la ortodoxia de esas posturas. Pero a raíz de la publicación de esos documentos, la iglesia institucional toma claro partido por la postura conservadora contra la renovadora. No es de ninguna manera ajena esta reacción del Vaticano contra el liberalismo, a la invasión de los Estados Vaticanos por el ejército italiano de reunificación, con la consiguiente huida del Pontífice, y la difícil situación en que queda éste ante el nuevo Estado italiano³. Pocos años más tarde, la celebración del Concilio Vaticano I y la proclamación de la infalibilidad papal, significan la culminación de la ruptura con los grupos que intentan esa armonización entre el pensamiento moderno y la doctrina tradicional católica. Todavía volverá a intentarse, ya en el siglo XX, con la corriente modernista, y no logrará una formulación clara hasta el Concilio Vaticano II.

Este es el contexto en el que los profesores krausistas españoles desarrollan sus doctrinas y el marco conceptual en el que van a tratar de influir en ese movimiento de renovación que se había iniciado ya dentro de la iglesia. Profundamente religiosos, están convencidos de la legitimidad de su intento, y por lo tanto, de su ortodoxia; hasta que la introducción en el Índice de Libros Prohibidos de *El Ideal de la Humanidad para la vida* en 1865, y la expulsión del grupo de profesores krausistas de la universidad española en enero de 1868, les hacen sentir el dolor de la contradicción entre sus principios y convicciones más profundas y la ortodoxia eclesiástica. Y terminan por ello apartándose de la iglesia con la que chocan de manera tan frontal. El drama teórico y humano que se les irá presentando es muy agudo, y nos habla de su honestidad intelectual y moral.

Lamentablemente ocurre que, a partir de 1870, los escritos de estos autores en materia de religión son muy escasos, quizás por no chocar de frente con la sociedad española, muy tradicional formalmente en el aspecto religioso. A partir de entonces disponemos de otra interesante fuente de información en los textos en que Giner y Cossío hablan de la enseñanza de la religión en la Institución Libre de Enseñanza que, desde un ángulo muy pragmático, nos indican su pensamiento en este tema.

A la hora de hacer recuento de los temas en los que los filósofos krausistas fueron renovadores vamos a escoger tres, que fueron, naturalmente, los más conflictivos. Se trataba, como señalaba más arriba, de un cambio de mentalidad y, por lo tanto, la dimensión religioso-eclesiástica es afectada desde muy diversos ángulos.

1. En primer lugar, la diferente concepción del papel de la institución eclesiástica dentro del conjunto de la sociedad. La Filosofía del Derecho krausista, expuesta en el *Curso de Derecho natural*, de Ahrens y en *El Ideal de la Humanidad para la vida*, de Krause y Sanz del Río, y que recoge Giner en sus trabajos sobre Filosofía del Derecho, presenta a la iglesia como una de las sociedades *reales* que configuran el conjunto de la sociedad; las otras dos son el Estado y el Comercio. Las tres son, conjuntamente, las reguladoras de las actividades del hombre en comunidad. Quizá no se ha insistido suficientemente en ello, pero esa propuesta supone el diseño de la sociedad eclesiástica como paralela e independiente de la organización estatal y

³ El libro de P. Aubert, *Vatican I*, Paris, 1964, hace una cuidadosa descripción de los problemas relativos al debate religioso en la 2ª mitad del siglo XIX.

también de la comercial, con autonomía e independencia la una de la otra. De hecho, en ese punto se situaba una de las principales discusiones teóricas mantenidas en los modernos estados constitucionales, que, a partir de la Revolución Francesa, pretendían separar los dos poderes, civil y eclesiástico. Es la consigna de *la Iglesia libre en el Estado libre*, defendida por Bordas Demoullins en su libro *De los poderes constitutivos en la Iglesia*. Un dato poco conocido es que ese libro mereció una reseña elogiosa de Julián Sanz del Río en la *Gaceta Literaria* que dirigía en 1855⁴. Reseña que fue inmediatamente protestada por el obispo de Tarragona, José Domingo Costa y Borrás, como apología del protestantismo. La cuestión no pasó a mayores y se saldó con el acta de conciliación entre don Julián y el editor de la revista *La Regeneración*, que había publicado las palabras del obispo, pero tiene interés señalarla como la primera ocasión en que un profesor krausista choca con la institución eclesiástica.

En cualquier caso, no es solamente a la situación política de la iglesia dentro del conjunto de la sociedad a lo que los krausistas están tratando de aludir, sino también al papel que aquélla debe cumplir dentro de ésta: a su función social. En 1861 Fernando de Castro pronunció un severo sermón ante la Reina Isabel II y toda la Corte reunida, con motivo de la ceremonia anual de acción de gracias por haber librado a España de los daños del terrible terremoto de Lisboa de 1755. En él, Castro advierte de las revoluciones sociales que se avecinan y acusa a las clases altas de la sociedad por su irresponsabilidad ante las necesidades e indigencias de las menos favorecidas: «No conozco una predicación más útil hoy en día que la de hacer comprender a todas las clases de la sociedad el cumplimiento de sus deberes morales y sociales con arreglo a la doctrina de Cristo». Además de su acusada preocupación social, este Sermón se caracteriza, en lo que aquí nos ocupa, por su definición de la función social de la iglesia: siempre la de pacificación; jamás como instrumento de represión política, aludiendo en este caso a las recientes guerras carlistas que ensangrentaban el país, y cuyo ingrediente religioso era muy acusado. Este Sermón motivó la destitución fulminante de Castro como capellán de la Reina.

La preocupación por la paz social como objetivo del espíritu cristiano había sido ya expresada en 1841, cuando Castro aún no conocía la doctrina krausista, en un sermón recién terminada la 1ª guerra carlista: «Llegado es tiempo de la unión, porque España, o confraterniza o se hunde», y pide, «paz por Dios, unión por la patria, confraternización por nosotros mismos». Y de nuevo, al final de su vida, en el Sermón pronunciado en Bilbao en 1897, en la inauguración al monumento a las víctimas de Mallona, pide de nuevo el recuerdo piadoso para las víctimas de ambos bandos.

La Iglesia en general, como hemos dicho más arriba, y en concreto la Iglesia española, ve con sumo recelo el avance de las ideas liberales. Roma había tomado partido por el pretendiente carlista contra la regente María Cristina, lo cual provocó la ruptura de relaciones diplomáticas. Las leyes desamortizadoras habían venido a enfriar todavía más esas relaciones, hasta que esa fricción se solucionó políticamente con el Concordato de 1851. Pero en el conjunto de las relaciones entre la sociedad religiosa y la sociedad civil, aquélla se va polarizando hacia los grupos más conservadores, rechazando agresivamente las nuevas ideas. Su beligerancia provocaba cada vez más

⁴ La *Gaceta Literaria* aparecía mensualmente como suplemento de la *Gaceta de Madrid*. Sanz del Río la dirigió durante los años 1855 y 1856. La reseña de Bordas Demoullins aparece en julio de 1855.

tensiones. El apoyo de la Iglesia institucional a las posturas más conservadoras era rechazado por el grupo krausista, no tanto, aunque indudablemente también, por no estar de acuerdo con esa postura política determinada, como por considerar que el papel de la Iglesia no debía inclinarse por una solución política concreta, sino estar abierta a todas y hacer de mediadora entre ellas, tomando como objetivo principal el mantenimiento de la paz social.

Así, como una última consecuencia de ese mismo espíritu, Castro, en su *Discurso de ingreso a la Real Academia de la Historia*, en 1866, quizá el más heterodoxo de todos los suyos, propone que: «En el catolicismo se reúnan el mayor número posible de fuerzas cristianas, para hacer frente a los peligros que corre, no sólo el catolicismo, sino toda la religión revelada», intentando así rehacer la unión religiosa rota en el siglo XVI, en un espíritu que el Concilio Vaticano II llamará ecuménico casi un siglo más tarde. Castro vislumbra así el papel de las iglesias de manera bien diferente al contemplado por la militancia neo-católica de final del XIX español⁵.

2. En otro nivel de mayor profundidad teórica y, por tanto, de más difícil arraigo, se plantea en el plano metafísico el problema del conocimiento de Dios. El sistema de Krause comienza analizando los estados de conciencia para llegar a una Vista Real o Intuición de un fundamento de todas las cosas. Ese fundamento, hallado en un proceso lógico racional, que reconoce su deuda con el argumento ontológico de San Anselmo, no puede todavía ser nombrado como Dios. Pero el sistema krausista distingue como central en su teoría del conocimiento la afirmación del sentimiento y de la voluntad como elementos del proceso de conocer, algo que resulta especialmente importante en el caso del conocimiento de Dios. Porque tras esa Vista Real, en la que el conocimiento racional ha llegado a la necesidad de un fundamento del Yo y de las cosas, pero del que no se puede decir que se alcance conocimiento sino únicamente necesidad, se produce —nos dice la doctrina krausista—, otra intuición, esta vez, del sentimiento. Se trata de un *presentimiento*, —que se considera científicamente fundado por el proceso racional anteriormente reseñado—, del Amor que Dios tiene a los hombres. Este pre-sentimiento y la reciprocidad que tal sentimiento de amor produce en el individuo y en la Humanidad, es lo que configura el área de lo específicamente religioso. Soportado, pues, por el proceso de análisis intelectual, que llega a la necesidad lógica de un Fundamento necesario, la vía del sentimiento es propuesta por el krausismo como la vía de acceso al conocimiento religioso⁶.

La línea de la experiencia religiosa es retomada así en la tradición española. No es algo fácil de presentar en los países latinos, en los que, sobre todo, las cuestiones de ortodoxia y heterodoxia constituían en el siglo XIX la principal pregunta, mucho más brusca y tajante que la delicada cuestión metafísica que aquí se propone.

Hay que señalar que el krausismo reconoce explícitamente la deuda que con

⁵ La obra de F. de Castro está todavía apenas sin recoger. Los Discursos aquí utilizados han sido "Los caracteres históricos de la Iglesia española", *Memoria testamentaria*, Madrid, 1975, con introducción de J. L. Abellán; y numerosos y extensos fragmentos de Discursos citados en la obra de F. Díaz De Cerio, *Fernando de Castro, filósofo de la historia*, León, 1970.

⁶ *Sistema de Filosofía. I parte: Análisis*, Madrid, Imp. de M. Galiano, 1860 pp. 348ss. Publiqué un trabajo más detallado sobre este tema en "Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España: el krausismo", *Actas del III Seminario de Filosofía Española*, Salamanca, 1983.

el argumento ontológico de San Anselmo tiene este procedimiento, porque también el argumento ontológico es el procedimiento que utilizan Alphonse Gratry y Antonio Rosmini para justificar el conocimiento racional de Dios. Pero el krausismo matiza más aún, y añade: “la vista alcanzada de la verdad no destruye la adhesión de la fe, ni su necesidad”⁷. O lo que es lo mismo, no estamos ante una ecuación entre racionalidad y religiosidad, sino que se distingue por un lado el conocimiento racional y por otro el religioso, aunque armonizados y sin problemas de competencia o rivalidad.

Gumersindo de Azcárate nos habla, en el mismo sentido, del error que es «esperar que de la Filosofía vaya a surgir una Religión nueva, producto de un racionalismo puramente intelectual, que haya de satisfacer las exigencias de la conciencia religiosa de la humanidad en lo porvenir»... «Porque además esta tendencia —nos dice—, puede llevarnos a incurrir en el error de suponer que la Filosofía y la Religión son dos cosas que pueden entre sí sustituirse; algo que de ninguna manera se desea proponer». Esta es la matizada expresión de la armonización entre Filosofía y Religión, que se establecen en dos niveles diferentes; que se implican, pero no se sustituyen. Así lo afirmaba también Sanz del Río en su *Carta y cuenta general de conducta*, de 1865: «Como filósofo y a la vez fiel cristiano, profeso, tocante a las relaciones entre ambos capitales deberes el principio *Rationabile sit obsequium vestrum*, de san Pablo, el *Fides quaerens intellectum*, de san Anselmo, y el *Ninguna oposición real hay entre la fe y la razón*, de la iglesia romana»⁸. Tres citas que nos hablan del especial interés en entroncar su postura directamente con tres Padres de la Iglesia.

Desde el punto de vista de Filosofía de la Religión hay otro asunto más polémico, que es el de la intervención de Dios en la Historia. El momento divino de la creación se dio, para el krausismo, de una vez por todas, en el principio de la Historia. Su desenvolvimiento constituya el «descubrimiento de la voz de Dios a los hombres, para realizar en grado, con proporción y organismo creciente toda nuestra naturaleza». Esto se cumple de igual manera en la Historia universal, en la de cada edad particular y en la de cada individuo humano, y proporciona a los acontecimientos históricos, al transcurrir de la Historia, un sentido armónico que se concreta en la gran fuerza moral que impregna el krausismo. El optimismo de ese devenir histórico, que se identifica con la Vida, adquiere una dinámica de libertad y responsabilidad, que afectan a la conducta de cada individuo en cada momento.⁹ En ese proceso, la Revelación divina es continuada: la conciencia de cada hombre percibe cuál deba ser su papel en la desvelación divina en la historia. Y los testimonios externos de libros, voces, o testimonios, no pueden contener un mensaje tan específico que no lo pueda percibir cualquier individuo. De esa manera se plantea la cuestión de la especificidad del

⁷ H. Leonhardi, “Religión y ciencia”, Giner, *OO.CC.* t. VI, 1922. Este texto es de extraordinario interés para el tema que tratamos. Lo tradujo Giner, y fue utilizado por los profesores krausistas para ilustrar el tema de la relación entre Ciencia y Fe.

⁸ Esta Carta personal enviada en 1865 a Tomás Romero de Castilla, fue publicada en 1867 en la Imprenta de T. Conesa, como anexo al *Apéndice al Expediente universitario*.

⁹ Véase el capítulo VI de mi libro *Antropología y filosofía de la historia en Julián Sanz del Río*, p. 165ss.

mensaje de Jesús.

Acerca de la figura de Jesús, Castro nos dice «que es el hombre que mejor ha comprendido a Dios por los caminos de la fe y la vida religiosa; el que, desde este punto de vista, proclamó el dogma de la igualdad moral de todos los hombres, y el de la fraternidad por el amor, del que hizo el primero de todos sus mandamientos; el que separó lo espiritual de lo temporal y el que, por fin, condenando el fariseísmo, estableció el principio de la vida interior libre, perteneciendo en rigor a su iglesia no los que prestan su adhesión ciega y obligada a sus doctrinas y cumplen exteriormente la ley, sino los que, examinándolo y probándolo todo se afirman y mantienen en lo bueno, se vuelven a Dios, y desde el fondo de sus conciencias, reforman sus costumbres»¹⁰. Castro hace una clara profesión de fe en este texto pero, afirmando su importancia, no aborda la cuestión de la necesidad de la figura de Jesús. Cuestión que Azcárate concreta más claramente: «Creo que la Providencia de Dios alcanza, con su amor, a todos los pueblos y a todas las épocas, que en toda la historia se muestra igualmente, y que preside por tanto a todas las revelaciones religiosas verificadas en la conciencia humana a través de los siglos, en las que por lo mismo hay siempre un elemento divino y eterno al lado del temporal y transitorio; creo que la manifestación más alta y más divina de la vida religiosa hasta hoy es la cristiana, en cuanto ofrece al hombre como ideal eterno el Ser absoluto e infinito, como ideal práctico la vida santa de Jesús, como regla de conducta una moral pura y desinteresada, como ley social el amor y la caridad»¹¹. Con ello, sin embargo, no deja de insistir en la importancia de entender a Jesús en su contexto histórico, para mejor interpretar su figura.

La relativización histórica de la figura de Jesús contenida en los escritos de los krausistas españoles nos lleva a dos conclusiones muy importantes desde este punto de vista: la necesidad de la tolerancia religiosa y la necesidad de la educación para que cada individuo pueda perfilar sus propias creencias. Las distintas confesiones religiosas son consideradas como distintos puntos de partida y desarrollos de una misma búsqueda de Dios, que en la Historia se produce de diferente manera según la circunstancia histórica. Y la educación incluye el conocimiento, siquiera sea superficial, de esos diferentes caminos. Todo ello choca frontalmente con los cismas y las divisiones de las iglesias, en concreto la cristiana, considerada, a pesar de ello, como la más perfecta y elaborada en la búsqueda de Dios.

3.- Este punto nos lleva a otro, central en la religiosidad de los krausistas: la religiosidad interior que Sanz del Río exalta y pone de relieve a través de sus textos filosóficos. Como hemos visto más arriba, hay un sentimiento que aparece en la conciencia del individuo cuando conoce la existencia de un ser creador que vela por la humanidad, al que debe la propia existencia individual y la de las numerosas y bellas cosas que le rodean; el sentimiento así originado es el auténtico sentimiento religioso, que debe ser nutrido y alimentado por esa experiencia interior. De ahí el rechazo de la religiosidad puramente externa, de los ostentosos actos de culto, de las formalidades aparatosas y huecas de contenido que la España del XIX reservaba para los actos religiosos, olvidando —según los krausistas—, la auténtica doctrina del sentimiento

¹⁰ Castro, *Memoria testamentaria*, *op. cit.*, p. 101

¹¹ G. Azcarate, *Minuta de un testamento*, Madrid, 1876. Aquí se cita por la edición de 1867, Ed. Cultura Popular, p. 117 y 118.

religioso que debe ser lo central y que, simplemente, había desaparecido.

El relato de la novela autobiográfica de Gumersindo de Azcárate, *Minuta de un testamento*, se extiende especialmente en los problemas que le originan sus creencias religiosas. Describe así su posición: «Había unos (estudiantes) que, imbuidos en los principios de los enciclopedistas, confundían en la misma antipatía el absolutismo y la religión; y otros que creían sinceramente en la posible armonía del catolicismo con la libertad. Yo era de estos: así que, católico y liberal parecíame que era distinta la causa de la teocracia y de la iglesia, y hasta esperaba que la destrucción de aquélla había de venir en provecho y gloria de ésta...» Más adelante: «Estudí con ardor las obras del llamado Catolicismo Liberal de Francia y Bélgica y, si bien no me satisfacían ni me sacaban de mis dudas, que trascendían a causas más fundamentales, me era en alto grado simpático, porque yo creía que si su sentido preponderaba, podía todavía el catolicismo servir en gran manera a la causa de la civilización»¹². También tenemos el relato autobiográfico de Fernando de Castro que nos narra sus crisis personales y su confesión de fe en su *Memoria testamentaria*. A través de sus textos hemos podido profundizar no solo en sus creencias teóricas, sino en sus vivencias religiosas, experiencias vitales en las que estos autores expresan sus dificultades y que se manifiestan en acontecimientos importantes en sus vidas. Todos ellos fueron enterrados en el cementerio civil, por su expresa voluntad, para gran escándalo de la sociedad de su época. Expresan con ello el rechazo a la iglesia en que nacieron y en la que les tocó vivir, aunque diferencien matizadamente sus creencias y las circunstancias históricas que las rodeaban, situando en las segundas ese rechazo. Hablan de su consuelo al recitar el Padre Nuestro, y su imposibilidad de hacer lo mismo con el Credo, especialmente en los versículos que atañen a la iglesia. En la búsqueda de solución a esa angustia, Castro y Azcárate visitan y conocen otras iglesias y otras religiones. Ambos diferencian entre catolicismo y cristianismo, reconociendo el valor supremo de éste, y la dogmatización y rigidez en que ha caído aquél junto con la intolerancia del tiempo en que viven que no sólo condena a las otras religiones e iglesias, sino incluso a quien duda de alguno de los dogmas mantenidos como banderas irreductibles.

Castro explica así su evolución: «Me convertí en el fuero interno de mi conciencia, de católico romano en hombre real y verdaderamente religioso según el espíritu del cristianismo, en lo que no se opusiese a la razón humana, adorando a Dios privadamente en espíritu y en verdad y esperando hacerlo en público, si alguna vez tuviera la suerte de encontrar hombres de verdadera e ilustrada fe religiosas que abundasen en mi manera de pensar»¹³.

La educación religiosa

Los tres puntos anteriores, es decir, el papel de la iglesia en la sociedad, el conocimiento de Dios a través del sentimiento y la razón y la religiosidad interior, vuelven a surgir cuando Francisco Giner de los Ríos y Manuel Bartolomé Cossío esbozan lo que debe ser la enseñanza religiosa en la escuela institucionista.

A la hora de plantearse ese tema, ambos tienen claro que se trata de algo

¹² *Minuta*, p. 157 y 148.

¹³ *Memoria testamentaria*, p. 100

especialmente delicado y novedoso; se trata evidentemente de algo que iba a estar en mayor medida en el punto de mira de sus críticos. Giner consideraba necesario mantener la educación religiosa al margen de las iglesias y de los dogmas, o como indican los Estatutos, la Institución se mantenía «al margen de todo particularismo religioso, filosófico o político».

Tres son los textos de Giner en los que habla específicamente de la educación religiosa: una carta dirigida a Cossío en 1880 cuando éste estaba en Bolonia; su artículo titulado “La enseñanza confesional y la escuela”, publicado en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* en 1882; y un comentario y ampliación a ese mismo artículo, escrito por el propio Giner con ocasión de la reedición del anterior texto en un libro cuya publicación había quedado agotada. Este texto quedó incompleto, aunque fue publicado póstumamente por Cossío en 1915 con el título “Enseñanza religiosa”.

En el artículo de 1882, Giner critica a quienes defienden la enseñanza confesional de las religiones positivas, afirmando rotundamente la necesidad de cultivar en el niño el espíritu religioso, describiéndolo como «el presentimiento de un orden universal de las cosas, un ideal supremo de vida y un primer principio y nexo fundamental de los seres...» Pero, añade, «lo que falta probar es que la elevación de las almas por cima del horizonte visible, la formación del sentido religioso en el niño, requiere el auxilio de los dogmas particulares de una teología histórica, por sabia y respetable que sea, en vez de una dirección amplia y verdaderamente universal, atenta únicamente a despertar el elemento común que hay en el fondo de todas las religiones positivas, como, en otro orden, lo que hay en él de todos los sistemas filosóficos y en el de todos los partidos políticos, por divergentes que sean y aun hostiles entre sí parezcan»¹⁴.

Se está refiriendo, pues, al mismo espíritu de los Estatutos a que aludíamos más arriba. Pero, en el siguiente párrafo añade una precisión a la función fundamental del espíritu religioso: «Precisamente, si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias, considerados cual formas ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes, como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado —en el que a cada cual de ellas le es posible—, según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano».

En estos párrafos destacados de Giner percibimos por un lado, la norma, seguida escrupulosamente, de no forzar las conciencias infantiles en ningún tema, especialmente en el religioso, lo cual significa facilitarle los datos para formar su propio criterio y elección y que la ignorancia no sea un determinante negativo, de la misma manera que se critica a la educación confesional por serlo positivo. Ese es el motivo por el que se muestra contrario a la neutralidad confesional de la escuela belga y de la francesa, entendida esa neutralidad como libre examen racionalista, en abierta hostilidad hacia la religión. Al mismo tiempo, estos textos muestran que tanto Giner como Cossío piensan que los sentimientos religiosos pertenecen al interior de la conciencia y, «si vienen del último fondo, del más íntimo y el más poderoso de la vida, de ninguna manera pueden imponerse mediante un corpus de dogmas».

¹⁴ “La enseñanza confesional en la escuela”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* 4 (1882) pp. 173-74 y 191-93. También, en el tomo VI de las *Obras completas*, 1922, pp. 67-78.

Esta necesidad de respetar la conciencia del alumno y sus posibilidades de elección, conlleva otro aspecto en el que se fija Cossío, y que Giner no había considerado. Se trata de la libertad de conciencia que pertenece a los maestros: «Mas lo inaudito es que, existiendo una Constitución, un artículo que ampara a todo ciudadano para ejercer cargos públicos según su competencia, y otro que le autoriza a no ser molestado por sus ideas, y no exigiéndose profesión alguna de fe religiosa para ser maestro, se obligue a estos, quiéranlo o no, a enseñar lo que no creen, con grave profanación y detrimento de la dignidad humana y de la delicada función que desempeñan».¹⁵

Como último elemento de reflexión sobre la función social de la enseñanza religiosa, Giner apunta a otro aspecto importante, que ya había sido señalado por su maestro Fernando de Castro: «La escuela privada o pública debe ser, no ya campo neutral, sino maestra universal de paz, de mutuo respeto, más aún, de amor, y despertar doquiera ese espíritu humano desde los primeros albores de la vida»¹⁶. No es, pues, que la religión no deba ser jamás instrumento para separar, para dividir a los hermanos de un mismo pueblo, de una sola humanidad; es que la función de la religión es, precisamente, ser mensaje de paz y elemento de cohesión en el entramado social.

3. Si vamos directamente a cómo debe darse la educación religiosa, es preciso saber qué cosa es la religión y considerar la religiosidad como algo esencial al ser humano, connatural con su propia configuración como hombre. La concepción antropológica krausista se encuentra bien presente en la siguiente cita:

- a) La religión, si existe, se piensa siempre como una relación de Ser a Ser, esto es, del Ser racional finito que no encuentra en sí, ni en nada de lo que le rodea su fundamento al Ser Supremo, idea que encuentra dada, a su vez, en la total y absoluta idea del Ser que comprende todas las ideas fundamentales, en que gradualmente se contiene la múltiple cantidad de asuntos sobre que puede recaer su pensamiento.
- b) La propiedad que tiene el hombre de relacionarse como ser subordinado con el Ser Supremo... sin principio ni fundamento, es la religiosidad.
- c) El acto en que se manifiesta y hace efectiva esa relación es el culto (interno y externo). La general forma de culto es la oración.
- d) La religión es, además, como la moral, una relación del ser al acto que ejecuta, el cual puede resultar piadoso o impío, según el hombre se considere o no, no sólo dependiente sino íntimamente unido con el Ser Supremo para la obra de la vida, y realice o no ésta en vista del destino universal y en acatamiento a las leyes y voluntad del ser

¹⁵ En *De su jornada*, «La libertad de conciencia», Madrid, p. 203

¹⁶ *Ensayos*, p. 174.

supremo y fin sustantivo y propio¹⁷.

Este largo párrafo reproduce el esquema de la Vista Real de Dios explicada por Sanz del Río en su *Análitica*, a la que aludimos más arriba, mostrando una vez más la filiación krausista de Giner. Aunque la evolución filosófica de Giner se acerca más tarde al positivismo, no tenemos ningún texto posterior que suavice o desmienta estos párrafos.

De momento, y de cara a la educación religiosa, desterrada desde perspectivas parciales, Giner encuentra todavía dos problemas importantes: «a) que la enseñanza religiosa se suele limitar a la escuela, pero eso no es más que una parte y no la más importante del problema de la enseñanza religiosa», porque es el ambiente familiar el que debe perfilar de manera más honda la religiosidad del niño, y «b) La confusión entre enseñanza y educación, que considera deplorable»¹⁸, entendiéndose que la enseñanza de los contenidos no tiene por qué incluir, la inclinación a la fe o a la creencia, sino que esto es obra posterior. La educación en la escuela debe ser del respeto debido a todas las confesiones.

Por último, en los apuntes que constituyen el tercer artículo de Giner sobre este tema, encontramos una enumeración de principios especialmente iluminadores, que concretan y especifican algunos de los aspectos anteriores. Cossío los expone en el Prólogo del libro póstumo *Ensayos sobre Educación*, de 1915, citando *el bosquejo apenas delineado*, que servía de guía a Giner para la ampliación y corrección del comentario sobre la educación religiosa en la escuela:

1º La religión no es una enfermedad ni un fenómeno pasajero de la Historia, como la guerra o la esclavitud, sino una función espiritual permanente que la escuela debe educar.

2º De ningún modo confesionalmente, es decir, presentando ninguna confesión como debiendo recibir el obsequio de la fe.

3º Debe ser enseñada culturalmente, como enseña la historia del pueblo hebreo y el contenido del Antiguo Testamento, la historia del cristianismo.

4º Poniendo en ello todo el respeto y miramiento, no meramente negativo, sino positivo, o sea, según el espíritu del Congreso de Chicago.

5º Huyendo de juicios comparativos.

6º La razón fundamental de ello consiste en que así debe hacerse en todas las cosas que dividen. La escuela no está para eso. Hoy, en Europa, los problemas políticos, económicos y religiosos son los que más apasionan. Así, debe exponerse objetivamente su situación y no más. La escuela está hecha no para dividir, sino para formar...

7º El Estado debe tender a suprimir estas enseñanzas confesionales

¹⁷ Este texto está contenido en la carta de Giner a Cossío de 1880, y el párrafo que reproducimos se encuentra transcrito en el artículo de Otero Uraza, "Las ideas religiosas de Francisco Giner de los Ríos", *BILE* 27 (octubre 1997) p. 20.

¹⁸ Otero, *op. cit.* p. 19

y políticas. El buen sentido reprueba escuelas monárquicas, republicanas, católicas, etc. Pero no la educación religiosa y política (de la ciudadanía) en espíritu y bases comunes, que luego cada cual lleve en su día a uno y otro lado¹⁹

Las normas y dirección de la enseñanza de la religión en la escuela reflejan en este clarísimo esquema, con el que se dice plenamente de acuerdo Cossío, las ideas de la Institución Libre de Enseñanza en torno al tema. Hoy, cien años después de la famosa crisis finisecular de 1898, podemos encontrar en ellas una luz que ilumine algunas de las discusiones que todavía persisten; y, sobre todo, el eco de la honestidad con que están formuladas.

¹⁹ Prólogo al libro póstumo *Ensayos sobre educación*, de Francisco Giner, 1915. Este Prólogo, cuyo autor es Manuel Bartolomé Cossío, está reproducido en *De su jornada*, Madrid, Aguilar, con el título "Este es un libro de paz", este texto se encuentra en las pp. 36 y 37.