

*Integrismo y Krausinstitutionismo:
contraste y enfrentamiento de dos concepciones de la religión*

FERNANDO VELASCO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Gran parte de nuestro proceso de contramodernización y modernización ha gravitado, por un lado, sobre una idea determinada de religión, que es la que pone de relieve el Eclesiasticismo Oficial a través de planteamientos y actitudes integristas; y, por otro, sobre la idea de religión que ha intentado llevar a término el krausinstitutionismo, tratando de contactar con una ilustración que no fuese antirreligiosa y que formase a los hombres a ser activos ciudadanos.

SUMMARY: A great part of our process of modernization and anti-modernization has gravitated around two ideas of religion: one which official Ecclesiasticism indicates through integrationist positions and attitudes, and the other, which Krausinstitutionism has tried to take to the limit, trying to make contact with an image or illustration that was not anti-religious, and that would shape men into active citizens.

I. *Preámbulo*

En primer lugar, este artículo quiere contribuir al conocimiento histórico de la España contemporánea y, por lo tanto, de nosotros mismos. Como muy acertadamente decía Dilthey el «hombre sólo se conoce viéndose en la historia, nunca por medio de la introspección». En este sentido, la conciencia histórica no es una mera comprensión del pasado.

En segundo lugar, decir que muchas veces nuestro proceso histórico se nos escapa al rigor, no penetramos en su intimidad. Hacemos todo tipo de historia pero no propiamente de la religión, de las ideas, etc. Nos falta el elemento de discusión de los antagonismos, del movimiento espiritual.

Pocas cuestiones de las *ciencias del espíritu* están tan próximas de las necesidades humanas, como ésta de la religión y es capaz de causar discusiones tan acaloradas.

El hombre a lo largo de su historia se ha colocado con diferentes actitudes frente a la religión; quizás las respuestas dadas ya no le satisfacen, pero las preguntas persisten.

Baste lo anterior como justificación del presente artículo de una especie de historia del espíritu religioso de la España contemporánea.

II. Introducción

Una aproximación al proceso de modernización y contramodernización de la España contemporánea implica todo un intento de *comprensión* de hechos espirituales como el de la religión. Nuestro interés se centra en ver cómo en la España del último siglo y de una forma general en la España de los últimos siglos, el factor religioso ha determinado indudablemente la elaboración de un pensamiento antropológico, ético, político, configurando mentalidades, cosmovisiones, etc. España ha sido de esos pueblos que ha vivido, de una forma preferente, el contenido de su vida intelectual, moral y política a través de representaciones religiosas. En España no se podía hacer casi nada, ni mover casi nada si no teológicamente. Es, en definitiva, un tratar de considerar si el factor religioso constituía una dimensión de freno o impulso para llevar a la práctica las transformaciones (éticas, políticas, económicas y educativas) que se necesitaban; es un tratar de comprobar si el alma española se habría envenenado con los métodos de la concepción antropológico-religiosa, que se habría venido empleando y utilizando¹.

Cuestión religioso-antropológica donde late una cuestión de fondo: *los empleos de la libertad y las razones* que se dan para vivir. Y ello porque consideramos que en aquel entonces (¿Cómo ahora?) no era posible realizar en España ninguna reforma sin haber efectuado antes un profundo cambio en la idea religiosa vigente.

Desde estos planteamientos, consideramos que el proceso de contramodernización y modernización en España ha tenido como hilo conductor (entre otros) las unidades conceptuales y vitales del movimiento integrista y del movimiento krausinstitutionista en cuanto constitutivas de la sociedad española de aquel entonces. Gran parte de nuestro proceso —de contramodernización y modernización— ha gravitado, por un lado, sobre una idea determinada de religión, que es la que pone de relieve Eclesiasticismo Oficial (E. O.) a través de planteamientos y actitudes integristas; y, por otro, sobre la idea de religión que ha intentado llevar a término el krausinstitutionismo, tratando de contactar con una ilustración que no fuese antirreligiosa y que convocase a los hombres a ser activos y ciudadanos. Una y otra actúan sobre las creencias y las acciones de los hombres, es decir, sobre los principios y su puesta en práctica.

III. La dimensión religiosa como factor clave

La vida española para bien y para mal se halla en conexión con la noción y concepción religiosa de Dios que consideramos es una de las claves espirituales de la historia de España. Los hombres se sentían arropados ante tanta seguridad y claridad como se les ofrecía: verdades, tradiciones, formas ya hechas de decir y expresarse. Sólo había que obedecer. España, como el occidente europeo al cual pertenece, cuajó y se

¹ A este respecto F. Ayala nos recuerda que «el conflicto español fue, tanto como una guerra social una guerra de religión», F. Ayala, *España a la fecha*, Buenos Aires, 1960, p. 62.

desarrolló bajo la mirada del cristianismo católico. Bajo la influencia de dicho cristianismo católico se ha entendido al hombre español y se han explicado todas sus dimensiones: sexualidad, pedagogía, judicatura, etc. Todo pensamiento y toda acción se encontraban bajo la dirección de la religión. Únicamente con ayuda de la religión y de las mediaciones por ella establecidas podría el hombre español y la nación española encontrar la salvación. El instrumento más adecuado para comprender y hacerse cargo del mundo, para el español era el pensamiento religioso.

Ello daba lugar a un afán controlador por parte del Eclesiasticismo Oficial (E. O.), al ser los únicos poseedores de la llave de la *auténtica verdad* y por lo tanto vigiladores, inspeccionadores y distribuidores de la dispensa de *bendiciones, salvaciones, premios y castigos*. Un E. O. que, junto a los grupos más reaccionarios, había tratado de vincular todo el progreso de España (la España *de verdad*, la *auténtica*) con un mismo mito: la catolicidad. Ese mito (catolicidad-grandes glorias) habría vertebrado, y así se quería que siguiese vertebrando, la sociedad y la situación española del momento. A partir de aquí todo lo que se proponía se encontraba marcado por la catolicidad o no catolicidad de la propuesta.

Todo parecía indicar que la historia de España y la voluntad de Dios marchaban en indisoluble relación. Un pueblo, en el cual había predicado el apóstol Santiago y en el que la Virgen había hecho acto de presencia, no podía dejar de ser un pueblo *predilecto, elegido, nación santa*, no podía dejar de ser el auténtico defensor y garante de la fe católica, así como el prototipo de la nación que gracias a su catolicidad ha conseguido las mayores glorias y es ejemplo para el resto de las naciones. En esta España de predicadores y pícaros, de mártires y caballeros, de ascetas y guerreros, etc., el lema y la actitud parece ser la siguiente: «por pícaro, por liviano, etc. me podrán condenar, pero por hereje, por heterodoxo, nunca». España debe mirar hacia ella misma, hacia su tradición (*la más gloriosa entre las naciones*) y seguir sosteniendo y defendiendo los *derechos de la Iglesia* si quiere encontrar su progreso. «Nuestro problema es que somos cristiandad en una época en que todas las cristiandades han muerto y hasta quizás es providencial que hayan muerto»². A España *le toca* seguir defendiendo en pleno siglo XIX toda una serie de ideas anacrónicas: la idea de imperio (un Dios, un pontífice, un rey), la idea de sacralización del Estado, la idea de negar las libertades religiosas. Todas ellas resultaban, para unos, ideas a defender (Eclesiasticismo Oficial-integrismo); y para otros (krausinstitutionismo) actitudes que taponaban un desarrollo más eficaz y madurativo de la sociedad española. Para los primeros (integristas) la misma forma de entender el catolicismo les resultaba a la vez la manera más precisa y práctica de garantizar *el statu quo* vigente, porque era a través de ella como se alcanzaba el más alto grado de autoridad y de rigor en los mandatos (órdenes divinas), así como seguridad en la obediencia (premios-castigos). Quizás, «la culpa no fue ni de los ilustrados antes ni de los liberales ahora, sino del *tempo* de España, de su estancamiento en viejas estructuras

² J. Jiménez-Lozano, J., *Meditación española sobre la libertad religiosa*, 1966, p.12

sociales, económicas, mentales y morales, y de su despertar, demasiado tardíamente al mundo moderno»³.

A pesar de todo, el siglo XIX español, comenzaba también, y de una forma más sistemática, a ser la época donde no todo se daba por sentado, y donde era preciso dar razón de la fe que se profesaba. Comenzaban a surgir en la sociedad española grupos y hombres que encontraban fuera del E. O. una concepción del hombre y de la ética más elevada que la ofrecida por dicho E. O. El mensaje que desde el E. O. se trataba de transmitir ya no servía para hacerse cargo libre y responsablemente de la situación. Todo apuntaba a que ciertos grupos y hombres estaban dispuestos a llevar a término el desmadre, el no tutelaje del E. O. y aceptar la responsabilidad de una mayoría de edad que no excluía la referencia a la dimensión religiosa. El krausinstitutionismo (K. I.) es uno de esos grupos que se encontraba dispuesto a asumir otro camino, a conseguir otras vías de desarrollo para España y a obtener otros modos de perfección para el hombre. De esta forma, el K. I. se convierte en uno de los blancos preferidos de la crítica y de los ataques integristas. Al parecer, su admiración por las ciencias, su apertura a Europa, sus interrogantes sobre la autoridad, el magisterio eclesial, así como sus apuestas por la libertad (de cultos, de reunión...), la autonomía, la razón, etc. llevó al integrismo a atacar sus planteamientos y a repudiar sus actitudes. El integrismo no podía admitir que el K. I. sostuviera y mantuviera una concepción contraria a la mantenida por el E. O., es decir, que se admitiera una «moral mejor que la cristiana, una religión más verdadera que la de la Iglesia, y unos principios simplemente humanos más sólidos y fundamentales que el principio divino del catolicismo»⁴. De igual forma, la conciencia del hombre sin el apoyo religioso dista mucho dada su naturaleza caída de conseguir la verdad, de inspirar a la razón, de iluminar el concepto de bien y de infundir en la voluntad justicia divina. Sólo la religión católica ofrecía el complemento que el hombre necesitaba. La conciencia individual no puede ser criterio científico, ni moral ni religioso: es caos y revolución. «Por eso nos enseña la experiencia que los santos laicos son siempre incompletos»⁵.

¿Significaba realmente el planteamiento K. I. indiferencia religiosa? ¿Eran los principios K. I. fuente inagotable de extravíos y semillero de aberraciones y de revoluciones? Sólo trataban de dotar a la sociedad española de una nueva concepción de hombre, frente a la antropología del E. O. que había alimentado a los españoles durante décadas; cabía la posibilidad de intentar otra forma de relación con la divinidad (en la línea con Lessing, Leibniz, Shaftesbury) desde la cual el hombre

³ J. L. Aranguren, *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX*, Madrid, 1982, p.45.

⁴ J. Ortis y Jové, *El catolicismo y el krausismo, O sea, el catolicismo y la ciencia católica contemporánea*, tomo I, Impr. de Álvarez Hermanos, pp. 262-263.

⁵ P. R. Ruiz-Amado, *Conferencias sobre la incredulidad*, Barcelona, 1928, p. 247.

recobraba otra dimensión, otra altura y otra perfección. Ello no implicaba una simple secularización. Los K. I. intentaban hacer compatible la creencia religiosa con el pensamiento liberal, con las ideas modernistas, con los avances científicos, con el comercio, con el respeto a la ley, etc. y todo ello bajo un régimen de tolerancia (convivencia).

La enfermedad que padecía España no era sólo causa de sus dirigentes, era un mal que afectaba a todo el pueblo. «Del pueblo salieron los inquisidores, los demasiado frailes, los holgazanes, los mendigos, o los infecundos soñadores»⁶. De ahí que la terapia tuviese que ir, como muy bien lo vio Giner de los Ríos, dirigida al hombre: «Leyes, decretos, ¿para qué? Si no tenemos gentes para aplicarlos (...) Hombres, hombres es lo que hace falta»⁷.

Ante la situación española del siglo XIX y comienzos del siglo XX: colonialismo, guerras, revoluciones, golpes de estado, analfabetismo, subdesarrollo, etc., la pregunta clave sigue siendo ¿quién trazó este hombre español (manco) que dio lugar a todo este panorama? A la hora de responder no podemos olvidar a aquellos que siempre trataron de «suprimir la ilustración interior para que a su brillo no se descubra la roña mental de quienes han sido dueños y educadores de España durante cuatro siglos sin tolerar discrepancia ni competencia (...) La teocracia más hermética y violenta marchitó y pulverizó la vida nacional del siglo XVII (...) mientras la regían sin traba alguna, la iglesia y la inquisición (...) Aquí no hubo judíos, ni protestantes ni pensadores libres a quienes pudiera hacerse corresponsables de aquel trágico derrumbe. Por consiguiente, no cabe tolerar que la Iglesia surja hoy ante nosotros con aires de normalidad histórica, lavándose las manos (...) ¿de qué le sirvieron a España los estudios eclesiásticos? preguntaba Jovellanos»⁸. De igual forma nos preguntamos con J. S. Mill: «¿Qué hace la religión por la sociedad, y qué hace por el individuo? ¿Qué beneficios a favor de los intereses sociales surgen de la creencia religiosa? ¿Qué influencia tiene en la mejor y ennoblecimiento de la naturaleza humana individual?»⁹.

De esta forma, la religión se nos ha manifestado como un factor clave en la formación y configuración de España. Poner la dimensión religiosa en su sitio resultaba de *salud mental* para los hombres y para la sociedad. El factor religioso no se resuelve destruyéndolo, atacándolo, marginándolo y cerrando los ojos a su existencia. Todo ello porque «los grandes cambios en la vida moral van siempre del brazo con los cambios religiosos. La historia en ninguna parte nos habla en favor del ideal de la moral arreligiosa. Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, las nuevas

⁶ A. Castro, *De la España que aún no conocía*, tomo I, México, 1975, p. 114.

⁷ Giner de los Ríos, *Mi don Francisco*, 1932, p. 52 (cit. por Pijoan)

⁸ A. Castro, *op. cit.* p. 62, 83-84, 205.

⁹ J. S. Mill, *La utilidad de la religión*, Madrid, 1986, p. 42.

fuerzas activas de la voluntad surgen siempre en relación con ideas acerca de lo invisible¹⁰. El pueblo español seguía dependiendo en gran parte de la concepción religiosa que dominaba, de cómo había sido configurado lo divino y de lo que imponía o se prohibía en su nombre. «El pueblo que no es libre ante Dios —decía Sanz del Río—, no es libre entre los hombres»¹¹. La religión era para el K. I. un vehículo útil y necesario, aunque dicho vehículo haya estado circulando cargado de desmanes y de disparates. «No solamente, dice Tíbergheim, la religión existe en todas partes, sino que por todas partes es una potencia activa, un principio moral que modifica profundamente todas las fuerzas de la actividad humana (...). Es precisa una fe: la tesis que esto niega es contraria al sentimiento del hombre»¹².

La dimensión religiosa era por tanto un factor clave que había que recuperar de forma positiva para el hombre y la sociedad. La religión tenía que dejar de ser una de las mayores *rémoras* en la marcha y en el desarrollo personal e intelectual de los hombres y de los pueblos. El E. O. había dejado de ser para el K. I. el estamento portador de la ética que el hombre necesitaba para afrontar la vida con otro talante. Se necesitaba intentar una nueva experiencia de Dios. Todo el esfuerzo K. I. en este campo era «para crear la religión que aspira a hacer a los hombres mejores, no por el aislamiento y la penitencia estéril, sino por la inteligencia y el amor»¹³. Los K. I. siempre quisieron ser tenidos por cristianos. Sin embargo, el E. O. no estaba dispuesto a concederles tal aval y, «cuando probaron la amargura de este rechazo, espinosianos como Francisco Giner y Fernando de los Ríos se refugiaron en un *cristianismo racional o religioso natural* de corte lessinguiano»¹⁴.

Desde ese cristianismo racional o religioso natural se tenía pleno convencimiento de que, a través de la razón, mediante su uso, el hombre se acercaba a la divinidad. La razón aparece como instancia legitimadora que ayuda al hombre a ver y dar razones sobre aquello que es más digno de creerse, rechazando, por otra parte, todo cuanto atenta contra la razón. Ellos fueron los llamados *textos vivos*. Ante su actitud y sus planteamientos tendríamos que repetir aquello de que «en verdad no encontré en Israel moral como ésta».

¹⁰ W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, tomo II, México, 1978, p. 64.

¹¹ T. Sanz del Río, T., «Carta a T. de la Revilla», *Rev. Europea* 7 (1874) p. 194.

¹² A. Zozaya, *La crisis religiosa*, Madrid, 1901, p. 22.

¹³ *Idem*, p. 114.

¹⁴ A. Andreu, «Introducción», G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, p. 54.

IV. Aproximación al ethos religioso integrista

De este grupo que hemos denominado integrista forma parte el Ecclesiasticismo Oficial (E. O.). Con la aparición en escena del krausinstitutionismo los integristas sienten tambalearse todo su universo. La nueva corriente, según ellos, afecta a lo más esencial, pues introduce la subversión del orden natural y rompe con la tradición, que significa cortar con la corriente de la verdad: la religión católica.

La historia del pensamiento de Occidente se ha desarrollado durante mucho tiempo unas veces en diálogo y otras veces en confrontación con el pensamiento cristiano. Este por su parte, siempre ha tratado de pasar por el tamiz de sus planteamientos las diversas formas de pensar, de actuar y de enfrentarse con la realidad que han ido apareciendo por parte del hombre a lo largo de la historia. Las categorías con las que trabaja la modernidad (razón, autonomía, progreso, secularización) obligan al E. O. a reorientar y a fijar los presupuestos desde los que venía actuando, aunque fuera para reafirmarlos: fe, obediencia, autoridad, tradición, sacralización de la vida civil, etc.

Un breve acercamiento al enfrentamiento, que se dio por primera vez y con criterio global, de la Iglesia con la mentalidad contemporánea, supone señalar, entre otros, los siguientes aspectos:

-*La religión como elemento imprescindible en la vida de los hombres y de los pueblos a través del cual el hombre encontraría la verdad.*

- *La regeneración por la Iglesia como tarea inaplazable.* Las causas de los males de la nación española tenían su único origen, para la mentalidad católica, en el alejamiento de la religión (secularización) y poseían una única solución: la vuelta a la religión católica (restaurar la cristiandad). Sólo así se regenerará España: «El pueblo español, hágase lo que se quiera, no será jamás un pueblo a la moderna y, por tanto, más cerca estará de su ruina cuanto más se empeñe en imitar a los demás pueblos en prescindir de la religión»¹⁵. No existía la menor duda de que el verdadero progreso político-social estaba en conservar y completar las verdades adquiridas a través de la religión. Para el integrismo católico, cuando la religión tuvo entre nosotros su edad de oro, la tuvo el Estado; cuando la religión empezó a decaer, empezó a decaer el Estado. Por tanto, «no es la política la que ha de salvar a la Religión; antes bien, la Religión ha de salvar la política»¹⁶. Se requería abrazar a la Iglesia católica. Ello implicaba reclamar de nuevo y sin paliativos la bandera de la restauración cristiana en nuestro país para lo cual debía de estar muy claro lo siguiente: primero, que únicamente desde el catolicismo se garantiza el orden y el progreso social; segundo, que solamente hay una forma y manera de controlar interiormente al hombre y es desde la religión

¹⁵ J. Gousola, *Lecciones razonadas de Religión y Moral. Antídoto contra los principales errores religiosos*, Gerona, 1899, p. 522.

¹⁶ J. Balmes, *Antología de sus escritos políticos*, Madrid, 1939, pp. 132-133.

católica; y tercero, que la Iglesia es el mejor aliado que puede tener cualquier Estado, pues colaborando a la misión de la Iglesia se beneficia también dicho Estado, porque la justicia, el orden, la paz y el progreso no pueden avanzar donde se reniega de la fe religiosa.

- *El reto: detener el proceso de secularización.* Si donde se margina la religión, los problemas de identificación, de sentido y de respuesta a las cuestiones y necesidades del hombre y de la sociedad quedan sin resolver, la tarea prioritaria por parte de la Iglesia no puede ser otra que detener el proceso de secularización. Este proceso de secularización es el que trata de detener el catolicismo criticándolo y recordando como más positivas esas épocas de *cristiandad*. Ese tiempo en que la sociedad, y muy particularmente la española, «dormía tranquila bajo las alas de la Religión que la resguardaba de la incredulidad y del escepticismo. Había más o menos frialdad en las prácticas religiosas (...) pero en todas partes había fe»¹⁷. Para el integrismo católico es la misma naturaleza de las cosas la que exige que lo temporal esté subordinado a lo eterno, lo natural a lo sobrenatural, lo imperfecto a lo perfecto. Estaba claro que hay que dar al César lo que es del César, pero también era incuestionable que había que dar a Dios lo que es de Dios, a quien todo pertenece, hasta el César.

-*El liberalismo es pecado.* La enfermedad estaba detectada: la secularización de la sociedad española; y la cura también: el liberalismo. La sentencia que sobre el liberalismo se lanza desde el integrismo católico no podía ser otra: el liberalismo es pecado. Por consiguiente, el liberalismo, «que es herejía, y las obras liberales, que son obras heréticas, son el pecado máximo que se conoce en el código de la ley cristiana (...) Ser liberal es más pecado que ser blasfemo, ladrón, adúltero u homicida (...) y, por tanto, el liberalismo y los actos liberales son, *ex genere suo*, el mal sobre todo mal»¹⁸. Un sistema que en política aplaude la soberanía; en moral, la independencia; en las ciencias, el libre pensamiento... es un sistema de maldad, de perversión y desastroso para la sociedad. Ante un sistema así, la mejor solución «es someter a la Iglesia nuestra voluntad, prestando obediencia a sus mandatos»¹⁹. El liberalismo, he ahí el enemigo ante el cual no son posibles las medias tintas: el que es católico, no es liberal.

-*La relación Iglesia-Estado.* El pensamiento integrista no cesaba ni se cansaba de repetirlo: sin religión no hay, ni puede haber, verdadera libertad, ni orden, ni educación sana, ni progreso verdadero. La sociedad civil no puede vivir ni subsistir independientemente de la religión, y un Estado autónomo no puede satisfacer nunca como debiera el fin social. Por lo tanto, el Estado debe de tener una religión: pero, ¿cuál? La respuesta no puede ser más sencilla: debe de profesar la verdadera. La

¹⁷ J. Balmes, en A. Zozaya, *La crisis religiosa*, Madrid, 1901, p. 16.

¹⁸ F. Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado*, Madrid, 1887, p. 15-20.

¹⁹ Obispo de Huesca, *Remedios para preservarse de la peste liberal*, 1901, p. 181.

Religión católica, apostólica y romana; y uno sólo es el camino: a través de la Iglesia. Y ello es así porque «Dios ha querido dar a su Iglesia la potestad más excelente (...) Por consiguiente, la potestad civil debe estar subordinada a la eclesiástica como lo está el cuerpo al alma, lo temporal a lo eterno, la tierra al cielo»²⁰. La Iglesia es así el alma del Estado y el Estado tiene la obligación de reconocer la soberanía de Dios así como la de sus representantes.

Cuando el Estado cumple con los deberes espirituales que le impone el poder espiritual, no sólo no pierde nada de sus competencias, al contrario todo es ganancia, porque la Iglesia protege y afianza el poder de los que gobiernan. Todo ello equivale a decir «que las potestades de la tierra reciben de manos de la Iglesia gentes adoctrinadas y pueblos sumisos a la autoridad»²¹.

Por lo que hace a la legislación (emana del Estado), ésta debe ser católica, es decir, ha de estar en armonía con las leyes de la Iglesia. Donde falta la religión no hay legislación que conserve el orden social.

-La razón no necesita de la religión. Para el pensamiento integrista no existe nada más firme que el pensamiento católico, que era el único «que tenía la dicha de evitar el error y de poseer la verdad; no había nada más estable y orientador que la razón católica, única capaz de enseñar la verdad que la inteligencia debía buscar y fomentar el bien que la inteligencia anhela»²². Para llegar al pensamiento firme, a la reflexión orientadora a la idea verdadera en su integridad y pureza, no le queda más remedio al hombre que hacer que su «mente proceda bajo la influencia de la Religión. La luz natural de que se vale nuestra inteligencia, debe estar iluminada por los rayos del sol de la verdad»²³. La filosofía, la ciencia, la judicatura, etc. «separados de la fe y de la religión se extravían en los caminos de la ignorancia y del error, y todos sus esfuerzos vienen a parar a la duda, a la indiferencia, a la impiedad, a medida que esas ciencias, cuando no han celebrado su divorcio de la religión, se vigorizan, crecen y elevan al hombre a la verdadera grandeza»²⁴.

Sólo cuando se produce la sumisión de todas las ciencias a la doctrina católica adquiere sentido la vida del hombre y encuentra éste la clave que resuelve y explica todos los problemas: «ved a ese niño educado según los principios del catolicismo: él sabe y conoce la solución de todos los problemas referentes al origen y destino del

²⁰ Obispo de Santander, "Pastoral", *Rev. La Cruz* t. I (1906) p. 505

²¹ A. Monescillo, "Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado", *idem* (1888) p. 396-397.

²² R. P. Ventura Raulica, *La razón filosófica y la razón católica*, Madrid, 1852, p. 3.

²³ Civil Católica, "La filosofía católica y los males presentes", *Rev. La Cruz* t. I (1870)

²⁴ S/A, "La religión y la ciencia", *idem* (1864) p. 200-202.

hombre, sobre los cuales no han podido ponerse de acuerdo los filósofos de todos los siglos»²⁵.

La vida racional adquiere todo su sentido cuando ésta se apoya en la verdad de los principios, y no existe otro modo de inculcar dichos principios sino a través de una única autoridad capaz para ello: la Iglesia católica. La cual no discute, sino que define; no propone doctrinas, sino que enseña dogmas. El catolicismo ilumina así la débil razón la cuál nunca podrá ser guía del hombre. De esta forma, el integrismo católico lejos de impedir el progreso intelectual y científico lo estimula y la garantiza, es su más firme apoyo: «Nada tiene, pues, que ver la ciencia en la fijeza de nuestros dogmas, sino más bien mucho que esperar: en ellos encuentra aseguradas sus más importantes conquistas, y a su luz se le abren nuevos y admirables horizontes»²⁶. No había la menor duda, para el integrismo católico no sólo existía la capacidad de movimiento intelectual y ético sino que «en la escuela de la Iglesia solamente es donde en poco tiempo y sin tener necesidad de investigar, de razonar, de examinar ni de disputar, se encuentra el hombre verdadero y sólidamente instruido en la ciencia de Dios y de la Salvación eterna»²⁷.

-Una concepción antropológico-religiosa que lleva a considerar al hombre *inmutable* y a la historia *incambiable*, pues «los principios católicos no se modifican, ni porque los años corran, ni porque se cambie de país, ni a causa de los nuevos descubrimientos, ni por razón de utilidad (...) Hay que tomarlos como son o dejarlos tal cual»²⁸.

-La tolerancia como sinónimo de *flaqueza*. Ceder, dialogar, transigir equivale a debilidad cuando «al catolicismo le sobran argumentos incontrastables (...) para deshacer y pulverizar todas las sectas, todos los sistemas, todas las escuelas que pretendan imponer a la sociedad otra norma de vida moral»²⁹.

-Una moral para todo tiempo y lugar. Era necesario dejar bien claro que la moral católica «no ha sido ni será arbitraria, ni flexible, ni elástica, ni sustentadora de anteojos, ni acomodable a los caprichos, ni transigente con las veleidades de los hombres: es eterna como verdad de Dios, e inquebrantable como inamovible roca en medio de rugiente océano. Aquella, la moral simplemente cristiana, como humana impostora, tolera y alimenta las exigencias del espíritu de la época, condescendiendo

²⁵ V. Calatayud, "Necesidad de que la juventud se inspire en los principios católicos" (Congreso Eucarístico) *Rev. La Cruz* (1892) pp 86-87.

²⁶ J. G. Arintero, "La verdad, evolución de la Iglesia", *Ciencia Tomista* t. I (1910) p. 245.

²⁷ Raulica, *La razón filosófica y la razón católica*, Madrid, 1852, p. 283.

²⁸ Civiltà Cattoica, *El integrismo*, Madrid, 1985, p. 15 (cit. en Laboa)

²⁹ Ortis y Jove, *op. cit.* II, p. 100.

con todos los excesos de la revolución. Hace más todavía: establece el señorío de la razón sobre lo divino y humano»³⁰.

Ante semejante panorama nada mejor que la reflexión de Giner de los Ríos en su artículo "La Iglesia española", comentando el discurso de Fernando de Castro en 1886. Comienza Giner con las palabras de Vives: «Atravesamos tiempos difíciles, en los cuáles no podemos callar o hablar sin peligro». Seguidamente, de forma inflexible y angustiada, exclama: «¡La Iglesia española! Ayer aún, ¡qué nombre y qué historia! Hoy ¡qué presente! ¡Plegue a Dios que vengan sobre ella más prósperos días! Cuando una sacrilega ceguera, que pone espanto, pugna con su palabra y su ejemplo por hacer solidarias la causa de Dios y la de la barbarie». Ante los que alardeaban de pasado se pregunta: «¿La España de nuestra época es por ventura la misma del siglo XVI? (...) su clero de hoy, ¿es digno sucesor de los Luises, Sotos, Canos y Suárez? ¿Dónde está su pensamiento generoso, su palabra elocuente...?». No quedaba más remedio que constatar que «la cultura del clero español no se encuentra, por regla general, ni con mucho, a nivel de los otros pueblos más afortunados». Entonces, donde hay que buscar la raíz de tal situación es, pues, únicamente «en su falta de pensamiento propio. Estrechamente unidos con la Iglesia romana, han ido confundiendo y absorbiéndose insensiblemente en ella, ofuscados por el prestigio y natural autoridad del pontificado supremo, hasta perder toda iniciativa, toda espontaneidad, y, por consiguiente, toda idea. Sin atreverse a discurrir por sí mismos como si temiese a cada paso caer en contradicción con Roma (...) Apenas despunta tímidamente una idea, comienza una lucha terrible por ahogarla, que da por resultado inevitable el suicidio de un espíritu». Así, «para tener el espíritu de Cristo, se necesita algo más, mucho más que esa obediencia pasiva y esa resignación inerte. El servicio de Dios pide hombres, no máquinas; pide sacerdotes cristianos, no gimnosofistas ni fakires orientales». Finaliza Giner de los Ríos recordando «que no hay ni puede haber género alguno de antagonismo entre la religión del Mesías y la libertad; acontece con harta frecuencia, en la división que aqueja al espíritu contemporáneo, que los amigos del catolicismo son enemigos de la libertad, y que los amigos de la libertad son enemigos del catolicismo»³¹.

V. La religión krausinstitutionista como religión de la humanidad

A la hora de plantearse el K. I. el tema religioso lo hace preguntando por el origen de la religión. Los K. I. no dudan un instante en responder que no buscan la génesis de la dimensión religiosa en el miedo, ni en el egoísmo, no: la dimensión religiosa es para el K. I. como la ciencia, como la justicia o el arte, una dimensión constitutiva de la naturaleza humana. Es decir, el hombre es un ser religioso, como es

³⁰ *Idem*, p. 23.

³¹ Giner de los Ríos, *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, 1876, pp 299-341.

un ser intelectual y como es un ser moral. La dimensión religiosa (como las demás dimensiones) está presente durante toda la vida y no sólo durante un determinado momento del desarrollo del hombre y de los pueblos (infancia). Bien es verdad que puede y de hecho hay quien no está adscrito a ninguna religión positiva «lo cual no quiere decir que no tenga religión, pues ésta es un elemento fundamental de la vida del espíritu, y no puede faltar, como no faltan la moralidad, o el conocimiento, o el derecho en nadie»³².

Por tanto, estimando la religión como un elemento esencial de la vida y no como algo pasajero, los K. I. consideraban como tarea urgente el reformar la dimensión religiosa y no destruirla. Lo cual no se lograba, según el K. I., apartándose de Dios (positivismo), ni alejándose de la llamada corriente modernista (Eclesiasticismo Oficial); lo cual no se conseguía ni por el misticismo (que dedicado a la contemplación, desdeñaba como indigna y pecaminosa la preocupación por lo temporal), ni por el formalismo (que su máxima preocupación era cumplir con exactitud las prácticas que le impone la fe). Por ninguna de estas vías se «conoce al Dios real, en todas partes presente, dando ser y dignidad a las cosas finitas, al Dios vivo que, en vez de exigirnos el horror de esta naturaleza que de él tenemos, o la limosna de un minuto, de una hora, de un día, no manda consagrarle todas nuestras acciones, santificadas ya por sólo poner en Él la mira»³³.

Este intento por parte del K. I. de trabajar por intentar lograr la armonía del hombre y del mundo con Dios, pone de manifiesto que aún no se estaba en la verdadera y auténtica armonía. El K. I. considera a «todas las religiones que han aparecido sobre la tierra como manifestaciones parciales»³⁴. En suma, la religión «no está exenta todavía de limitaciones y de oposiciones históricas; no es todavía la religión del amor en el espíritu de Jesucristo y de su edificación humana, bajo esta única ley, aún no se ha liberado en realidad del particularismo nacional de éste o aquel pueblo»³⁵.

Y Fernando de Castro en su *Memoria testamentaria* nos recuerda en línea con esto que «las religiones positivas, sin excepción, no son sino puras manifestaciones humanas, mediante las cuales han expresado los hombres en cada edad y lugar la idea que tenían de Dios y su manera de adorarlo, siendo todas, por lo mismo, dignas de respeto y consideración, y mejores o peores, según que hayan contribuido en todos los tiempos a mantener unidos a los hombres en Dios y a despertar en ellos un sentido

³² *Idem*, *La persona social*, vol. II, t. IX, Madrid, 1924, p. 56.

³³ F. Giner de los Ríos, *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, 1876, pp. 318-319

³⁴ Tiberghien, *Ensayo teórico histórico sobre la generación de los conocimientos humanos*, t. IV, Madrid, 1875, p. 240.

³⁵ K. C. F. Krause, *El ideal de la humanidad para la vida*, Barcelona, 1985.

moral tan rector y puro que hayan obrado el bien más por su propia fuerza y voluntad que con la aplicación de fórmulas y ritos convenidos, cuyo uso repetido los hace perder toda su eficacia»³⁶.

De esta forma, la idea de religión admite la posibilidad de nuevos desarrollos, que van a su vez permitiendo una mayor armonía de la religión con todas y cada una de las dimensiones de la vida. Como muy bien nos señala Giner de los Ríos, la tendencia religiosa, «si lo es en el total y pleno sentido de la palabra y la que se mantiene apartada de ella, si es verdaderamente humanitaria, en el pleno y total sentido también, concluirán por coincidir»³⁷; es decir, finalizarán en perfecta armonía.

Para el K. I. Jesucristo era el hombre que mejor había expresado la armonía y la relación a la que debe aspirar todo hombre con respecto a la divinidad. Jesucristo se constituye en el mejor modelo para el hombre. Si anteriormente la pregunta era por el origen de la religión ahora la cuestión es: ¿cómo concibe el K. I. la religión? En el K. I. la religión es comprendida «como una sucesión de estados históricos gradualmente preparados y cumplidos, mediante los cuales la humanidad se eleva en sus relaciones con Dios, pero sin agotarlas jamás. Y así como la creación de los seres finitos es una obra inmediata eficaz de Dios, en la que produce por su divina virtud seres a su semejanza, así la reunión con Dios de los seres libres que aspiran a semejarsele es una continuación y complemento de la creación, recibiendo Dios en su armonía divina todo lo finito que se hace digno de él. Mas por esta reunión histórica con Dios no se entiende que los seres finitos sean alguna vez suprimidos en Dios o identificados con Dios, sino que los seres finitos quedan, en esta reunión y reuniones sucesivas, siempre en la relación de la criatura al Creador, de lo finito a lo infinito, de la parte al todo»³⁸.

Desde esta forma de entender la religión, la humanidad, el hombre, nos aparece como infinitud finita (ni suprimido, ni identificado), es decir, tiene algo de divino. Por ello, debe el hombre reconocer y actuar con gran respeto hacia todo lo creado, como reflejo de la divinidad.

Entonces pues, para el K. I. «la religión, ¿es sentimiento? ¿es vida? ¿es acción? Es todo eso. Es sentimiento, es idea y mediante la intervención es acción, por lo que influye en la voluntad la presencia de Dios en la conciencia»³⁹. Así no se deja atrapar en lo puro conceptual, ni en el mero obrar, ni en simples sentimentalismos. La verdad (conocimiento), el bien (ética) y la belleza (estética) deben estar en relación armónica. Dios nos aparece, según el K. I., como uno de esos «monolitos que tienen

³⁶ De Castro, *Memoria Testamentaria*, Madrid, 1975, p. 100-101.

³⁷ *Estudios filosóficos y religiosos*, p. 284.

³⁸ *El ideal de la humanidad para la vida*, pp. 208-209.

³⁹ G. de Azcárate, *La religión y las religiones*, Bilbao, 1909, p. 15.

tantas caras como caminos conducen a él, y esas son en este caso, la Verdad, la Bondad, la Belleza, la Justicia y la Piedad, y los caminos que conducen a ella, son la Ciencia, la Moral, el Arte, el Derecho y la Religión. Y por todo eso, toda la vida debe ser religiosa, y todo recibe carácter religioso»⁴⁰.

VI. *La religión krausintitucionista como moral de el bien por el bien*

Todo el afán K. I. es por tratar de corregir y de «mostrar cómo en España la religión, el principio mismo del amor y concordia entre los hombres, se convierte hoy en potencia diabólica de perversidad y de odio; fenómeno por lo demás, muy explicable, y que debemos agradecer a nuestro largo hábito de intolerancia religiosa, con el indispensable cortejo de ignorancia, de superstición y de falta de piedad natural y sincera con que nos ha enriquecido la lógica implacable»⁴¹.

La situación española reclamaba, ante todo y sobre todo, una reforma moral. Una reforma moral que era considerada como el principio básico de todas las otras reformas: «una cantidad considerable de conocimientos, y hasta un alto grado de saber científico, no nos hace necesariamente morales, ni dichosos: esto pide otra cosa que la mera instrucción; —de ahí que para Giner de los Ríos— la escuela debe, ante todo, atender a la educación moral del hombre, a ennoblecer el sentimiento, a dar firmeza a la voluntad»⁴².

El K. I. lanza todo un desafío: de la religión tal y como está, y como se ha experimentado, no saldrá la reforma moral que necesita el hombre y la sociedad española. Como dice Giner de los Ríos, «el hombre tiene la audacia de reclamar una moral distinta»⁴³.

Es el suyo un intento por ayudar a los hombres a hacerse mejores y a hacerlo mejor: «Nuestro deseo es ver si podemos entregar a la sociedad cada año algunos hombres honrados, de instintos nobles, cultos, instruidos hasta no serles extraño ningún elemento ni problema fundamental de la vida, laboriosos, varoniles de alma y cuerpo y capaces de atender a sus necesidades materiales por medio de una profesión verdaderamente honrosa y libre, es decir, elegida con verdadera vocación»⁴⁴. Había que lograr para la sociedad española no sólo hombres más sabios, sino, sobre todo, hombres que aspiren a los objetivos más nobles a través de los medios más sanos.

⁴⁰ *Idem*, p. 19.

⁴¹ Giner de los Ríos, *Estudios sobre actos industriales y cartas literarias*, Madrid, 1936, t. XV, p. 287.

⁴² *Idem*, p. 208.

⁴³ *Idem*, p. 105.

⁴⁴ *Idem*, p. 45.

Para conseguir todo ello es preciso primero «desacostumbrarnos de la moral servil de la obediencia pasiva (...) y acostumbrarnos a la moral libre de la razón, a la generosa del amor, a la sincera del espíritu sobre la letra, a la severa y ardua de cifrar en nuestras obras todo nuestro destino, asimilándonos la ley como si nosotros mismos la dictáramos a la noble y progresiva moral que nos obliga igualmente para con nosotros y para con todos los hombres y todos los seres»⁴⁵. Todo este planteamiento está implicando que ya no se podía seguir actuando desde una ética del miedo o de premios y castigos, pues desde dicha ética lo que se creaba eran hombres angustiados y sumisos. Ni el miedo ni las recompensas podían constituir la base del cumplimiento ético. Para el K. I., bajo la religiosidad integrista, «todos los templos son bajos de techo, porque en ellos no cabe una causa suprema que inspire a los hombres el ansia de perfeccionamiento y el deseo de mirarlo todo bajo la especie de eternidad»⁴⁶.

La misión de la ética era la de crear caminos de vida y no de religiosidad; es decir, caminos que sin prescindir de la religión, tampoco permitan que la religión ahogue la vida. La plena religiosidad K. I. implicaba plena moralidad: «La manifestación religiosa que no trae consigo frutos morales es, cuando menos, imperfecta o enferma»⁴⁷.

De ahí que la moralidad K. I. consista principalmente en ser una actitud: «el arte o la moralidad no consiste en hacer ciertas cosas, sino en un cierto modo de hacerlas todas»⁴⁸. No toca pues, «la moralidad a una esfera especial de la vida; no consiste en hacer esto o lo otro, sino en hacerlo todo de determinada manera mirando al bien»⁴⁹.

Tenemos que decir que para el K. I. «el bien realizado libremente, sin otro motivo que el bien mismo, constituye la moralidad»⁵⁰. El concepto de bien (y no el de utilidad, ni el de placer, ni el de recompensa presente o futura) se rige en criterio de la vida moral. El bien como lo debido es el fin de la vida. «Cuanto más digno de su naturaleza vive el hombre y la Humanidad, tanto más se estrecha e íntima su alianza con Dios (...) Sólo al hombre que aspira a asemejarse a Dios en el conocimiento y realización fiel de la propia naturaleza, se hace Dios manifiesto en el mundo de las ideas, y en los caminos de la vida. Así nos lleva la religión a reconocer y realizar

⁴⁵ Sanz del Río, "Prólogo", Krause, *El ideal de la humanidad para la vida*, p. 40.

⁴⁶ Zozaya, *La sociedad contra el Estado*, Madrid, 1931, p. 48.

⁴⁷ *Estudios filosóficos y religiosos*, p. 273.

⁴⁸ *Idem*, *Resumen de filosofía del derecho*, VI, Madrid, 1926, p. 18.

⁴⁹ L. Alas, "El derecho y la moralidad", *Rev. Europea* 241 (1878) pp. 437-438.

⁵⁰ Giner de los Ríos, *Principios de derecho natural*, Madrid, 1916, p. 152.

nuestra humanidad como un ser verdadero, bello y bueno en Dios»⁵¹. En definitiva, el hombre K. I. quiere y realiza el bien porque es bueno, es decir, porque lo que él quiere y hace es una parte de la esencia de Dios que se manifiesta en el tiempo: «Dios está presente en todos nosotros, en toda nuestra esencia, que es divina, y particularmente en esa esencia superior y armónica expresada en la razón»⁵².

La praxis K. I. está encaminada al bien, al bien por el bien; pero ello no de forma anárquica, sino siguiendo la razón.

Todo el planteamiento ético K. I. es un acto de fe en la bondad del hombre. Esto es, que con las posibilidades que anidan en el hombre y con los medios que hay en el mundo, bien llevados por parte del hombre, son suficientes para establecer relaciones de armonía, de justicia, etc. pues, «cada hombre lleva en sí mismo su cielo y su infierno»⁵³.

¿Qué ocurre con el mal? Es necesario apuntar que «el mal sólo existe en las falsas relaciones que se establecen entre las cosas por los seres individuales»⁵⁴. El mal es concebido como el fallo y el error de quien toma el mal por el bien.

Para el K. I. la ley moral puede expresarse con la siguiente fórmula: «Haz el bien como bien; que constituye el fondo haz el bien, nada más que el bien y todo el bien; y la forma haz tú mismo el bien de una manera libre y pura, con libertad y desinterés. La ley moral implica la libertad, y esta la razón. La felicidad no es, en fin, sino consecuencia legítima del cumplimiento del destino moral»⁵⁵.

La ley moral K. I. se basa en la conciencia de hacer el bien por el bien mismo, sin necesidad de ulteriores recompensas. Es un tomar conciencia de que no hay nada mejor que lo que se hace con desinterés, generosidad y libertad: libertad en el agente, bondad en la intención y desinterés en los motivos. En la acción misma (el bien se quiere y se hace porque es bien), realizada bajo esos principios (desinterés, generosidad, libertad) está la satisfacción y se encuentra el premio. «Así es como puede pedirse que se cultive la religión por puro deber y amor para con Dios, no con la mira de ulteriores recompensas; el arte estético por la belleza misma, no por la enseñanza que de él siempre resulta; la ciencia por la verdad; el derecho por la justicia»⁵⁶. En definitiva, la ley moral «exige que ni el temor del castigo ni en la esperanza de la recompensa funde el hombre el motivo de sus acciones, y que en tal

⁵¹ *El ideal de la humanidad para la vida*, p. 94.

⁵² Tiberghiem, p. 234.

⁵³ González Serrano-De la Revilla, *Elementos de ética*, Madrid, 1874, p. 84.

⁵⁴ Tiberghiem, p. 238.

⁵⁵ De Castro, "La filosofía de Krause", *Boletín de la ILE* (1932) p. 76.

⁵⁶ *Estudios jurídicos y políticos*, p. 148.

caso, perdería su valor moral»⁵⁷. El hombre no se perfecciona bajo una ley moral que le empuja no a realizar el bien, sino a hacer aquello para lo que se le angustia con castigos o se le chantajea con premios. De esta forma, el K. I. también se pregunta con Shaftesbury «¿hemos de hacer el bien sólo a quien se lo merece?, ¿sólo al buen vecino, o al paciente, al buen padre, al hijo, al hermano? ¿No nos enseña la naturaleza, la razón y la Humanidad a hacer el bien al padre porque es padre; al hijo porque es hijo? (...) ¿A qué otra cosa podemos ser fieles y agradecidos sino a esa Humanidad a quien tanto le debemos?»⁵⁸.

Este carácter ético, es todo un intento por cumplir aquello de «sed perfectos como vuestro Padre celestial». Para el K. I. sólo «así conocemos que vivimos en Dios y que Dios vive en nosotros, porque nos hace sentir partícipes de su espíritu» (Jn. 4,13). Bajo las expresiones antes indicadas se afirma la identidad de Dios y el mundo. ¿Habéis visto y actuado a favor del prójimo? Habéis visto a Dios y actuado a su favor. En el amor al prójimo, en el Sermón de la Montaña, en la caridad, en la realización del bien por el bien está la religión de la Humanidad. Como no podía ser menos, también para los K. I. «el criterio para juzgar la religiosidad es su concordancia con la verdad conquistada por la ciencia y su acción sobre la conducta de la vida. Desde entonces estamos habituados a estimar la religión, con Lessing y Kant, según los efectos morales que produce (...) se retorna a la religión de Cristo; Locke, Lessing y Kant fueron los motores de esta dirección: descubrieron en el cristianismo un idealismo de la libertad y de la dignidad moral que partía de la autonomía moral de la persona y veía en la religión su relación con un ser supremo»⁵⁹.

Ahora, nuestro siguiente paso es tratar de ver cómo delimita el K. I. las relaciones que entre la ética y la religión debe existir propugnando las bases para lo que hoy se conoce como *ética civil*: «La sustantividad de la ética se muestra con notar que es una ciencia cuyo valor no pende de ninguna otra, pues tiene su propio comienzo en la conciencia y su fundamento propio en la razón (...) La ética no busca sus principios en ninguna religión positiva ni en dogma alguno revelado, aunque en otros tiempos se haya confundido con las diversas religiones y haya tomado sus principios y fundamentos, no de la libre indagación racional, sino de la revelación y del dogma. Pero hoy, constituida como ciencia independiente y sustitutiva, habla ante todo a la conciencia y a la razón de todos los hombres, no a la de los creyentes; mantiene su independencia y cuida de evitar que su esfera de acción se introduzcan elementos extraños, como a la vez se guarda de traspasar los límites en que debe moverse. Importa tanto más fijar este sentido, cuanto que de otra suerte, y confundiendo la Moral con la Religión, habría de graduarse el valor moral de las acciones, no por la

⁵⁷ González Serrano-De la Revilla, p. 110.

⁵⁸ Shaftesburk, *Los moralistas*, Buenos Aires, 1964, p. 48.

⁵⁹ Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México, p. 358.

pureza de intención y la rectitud de motivo del agente, sino por el mayor o menor valor de la fe positiva a que rindiera culto, con lo cual perdería la ética todo carácter de universalidad, y el criterio de la moralidad, arrancado de tan sólidas bases, flotaría a merced de las sectas que encarnizadamente se disputan el dominio de la verdad religiosa»⁶⁰.

La ética para el K. I. debe hablar a todo el mundo, debe dar a la virtud fundamentos sobre los cuales todos los hombres puedan avanzar, progresar y perfeccionarse. La ética como cuestión que nace de la racionalidad humana busca la construcción normativa de lo humano bajo la actividad del que quiere ser bueno. La ética no se podía fundamentar sobre los principios del Eclesiasticismo Oficial, porque sus normas y principios sólo podían convenir a un determinado número de hombres, no a todos. ¿Es que los hombres —se pregunta Zozaya— necesitaron que Moisés bajara de la cumbre del Sinaí, llevando en sus manos los mandamientos, para saber que era malo matar al prójimo, robarle sus bienes y levantarle falsos testimonios? No. Lo que el Patriarca trajo fue la consagración legal de algo que estaba escrito en la conciencia de los nacidos»⁶¹. Se estaba persuadido de que toda concepción ética cuyos principios resultasen útiles a la naturaleza humana eran conformes a la moral de la religión.

Consideramos importante finalizar con unas palabras de Zozaya que resumen perfectamente el sentir krausinstitutionista:

Aquellos que suponen que sin dogmas y misterio queda desprovista de base toda la vida moral, harán sin duda a sus enemigos un tremendo cargo. Habéis, dirán, despojado a la vida de Dios de todo carácter vengativo; habéis, es cierto, ennoblecido el alma humana convirtiéndola en un principio que sólo el progreso y el mejoramiento espera y que nunca ha de retroceder. Pero entonces, ¿qué motivo nos impulsará en el camino de lo justo y de lo bueno?

El individuo tiene ante sí una senda de mejoramiento y progreso; su interés está en acelerar y no en retardar su perfección, pero además hay una verdad que llevar al conocimiento de todos los hombres. Todo lo útil no es justo, pero todo lo justo es útil, ¿será entonces la utilidad el criterio de la moralidad? No, sino la conciencia, guía y consejero seguro e invariable. El hombre de recto corazón y sano espíritu debe hacer el bien por el bien mismo. ¿Ha podido concebirse más noble y elevada norma de conducta? (...) Y a nuestros hijos, ¿qué les diremos? La verdad (...) se dice que los niños educados lejos de los templos serán forzosamente malos.

⁶⁰ González, p. 16-18.

⁶¹ *La sociedad contra el Estado*, p. 205.

¡Triste idea tiene de la Humanidad quien supone que sólo puede dar sus frutos en las tinieblas! (...) ¡Cuán necio no es que una nación que llamándose católica, tan sólo ha conseguido acostumbrar a la juventud a todas las impudicias, a todas las concupiscencias, a todas las hipocresías, tema cambiar el sistema de su educación! (...) Valor, abnegación, bondad, inteligencia, justicia, he ahí lo que debe pedir (...) haced que mire la práctica del bien como el único culto racional e inseparable para todas las religiones el respeto y la tolerancia⁶².

VII. *Los mandamientos de la ética krausinstitutionismo*

El espíritu de la ética K. I. tiene su plasmación en los *Mandamientos de la Humanidad*. Es todo un repertorio de deberes, dividido en generales y particulares, que busca el contribuir a la plasmación y creación de un ethos distinto al mantenido por el Eclesiasticismo Oficial.

Dentro de los generales:

1. Debes conocer y amar a Dios, orar a Él y santificarlo.
2. Debes conocer, amar y santificar la naturaleza, el espíritu, la Humanidad sobre todo individuo natural, espiritual y humano.
3. Debes conocerte, respetarte, amarte, santificarte como semejante a Dios, y como ser individual y social juntamente.
4. Debes vivir y obrar como un todo humano, con entero sentido, facultades y fuerzas en todas tus relaciones.
5. Debes conocer, respetar, amar tu espíritu y tu cuerpo, y ambos en unión, manteniendo cada uno y ambos puros, sanos, bellos, viviendo tú en ellos como un ser armónico.
6. Debes hacer el bien con pura, libre, entera voluntad y por los buenos medios.
7. Debes ser justo con todos los seres y contigo, en puro, libre, entero respeto al derecho.
8. Debes amar a todos los seres y a tí mismo con pura, libre, leal inclinación.
9. Debes vivir en Dios, y bajo Dios vivir en la razón, en la naturaleza en la Humanidad, con ánimo dócil y abierto a toda la vida, a todo goce legítimo y a todo puro amor.
10. Debes buscar la verdad con espíritu atento y constante, por motivo de la verdad.
11. Debes conocer y cultivar en ti la belleza, como la semejanza a Dios en los seres limitados y en tí mismo.

⁶² *La crisis religiosa*, p. 211-214.

12. Debes educarte con sentido dócil para recibir en ti las influencias bienhechoras de Dios y del mundo.

Mandamientos particulares y prohibitivos:

13. Debes hacer el bien, no por la esperanza, ni por el temor, no por el goce, sino por su propia bondad: entonces sentirás en ti la esperanza firme en Dios y vivirás sin temor ni egoísmo y con santo respeto hacia los decretos divinos.

14. Debes cumplir su derecho a todo ser, no por utilidad, sino por justicia.

15. Debes procurar la perfección de todos los seres, y el goce y alegría para los seres sensibles, no por el agradecimiento o la retribución de ellos, y respetando su libertad, y al que bien te hace, devuélvele el bien colmado.

16. Debes amar individualmente una persona y vivir todo para ella, no por tu goce o tu provecho, sino porque esta persona forma contigo bajo Dios y la Humanidad una persona superior (el matrimonio).

17. Debes ser social, no por tu utilidad, ni por el placer, ni por la vanidad, sino para reunirte con todos los seres en amor y mutuo auxilio ante Dios.

18. Debes estimarte y amarte no más que estimas y amas a los otros hombres, sino lo mismo que los estimas a ellos en la Humanidad.

19. Debes afirmar la verdad sólo porque y en cuanto la conoces, no porque otro la conozca; sin el propio examen no debes afirmar ni negar cosa alguna.

20. No debes ser orgulloso, ni egoísta, ni perezoso, ni falso, ni hipócrita, ni servil, ni envidioso, ni vengativo, ni colérico, ni atrevido; sino modesto, circunstancial, ordenado, aplicado, verdadero, leal y de lleno corazón, benévolo, amable y pronto de perdonar.

21. Renuncia de una vez al mal y a los malos medios aún para el fin bueno; nunca disculpes ni excuses en tí ni en los otros el mal a sabiendas. Al mal no opongas mal, sino sólo bien, dejando a Dios el resultado.

22. Así, combatirás el error con la ciencia, la falsedad con la belleza, el pecado con la virtud, la injusticia con la justicia, el odio con el amor; el rencor con la benevolencia, la pereza con el trabajo, la vanidad con la modestia, el egoísmo con el sentido social y la moderación, la mentira con la verdad, la provocación con la firme serenidad y la igualdad de ánimo, la malignidad con la tolerancia, la ingratitud con la nobleza, la censura con la docilidad y la reforma, la venganza con el perdón. De este modo combatirás el mal

con el bien, prohibiéndote todo otro medio.

23. Al mal histórico que te alcanza en la limitación del mundo y la tuya particular, no opongas el enojo, ni la pusilanimidad, ni la inacción; sino el ánimo firme, el esfuerzo perseverante, la confianza, hasta vencerlo con la ayuda de Dios y de tí mismo⁶³.

Como muy bien se puede apreciar, de todo este elenco de mandamientos se desprende toda una serie de deberes que podemos agrupar en torno a cuatro dimensiones:

- a) Deberes del hombre para consigo mismo.
- b) Deberes del hombre para con la Naturaleza.
- c) Deberes del hombre para con la Humanidad.
- d) Deberes del hombre para con Dios.

Con todo este elenco de mandamientos lo que se pretendía eran hombres de testimonio, capaces de crear un talante nuevo a la hora de enfrentar lo humano y de situarse ante lo divino; dignos de engendrar una nueva sensibilidad ante una ortodoxia exageradamente impositiva, y ante una superficialidad eclesial y social inmoderada.

VIII. Conclusión

- Los españoles no podemos seguir abandonando, uno tras otro, trozos de la herencia de nuestra historia. Si no, «¿cómo puede ser interpretado históricamente, y regido políticamente un pueblo cuya *identidad* —así como suena su *identidad*— se ignora y se pretende seguir ignorando?»⁶⁴. Del horizonte de un pueblo no conviene excluir nada positivo por irrelevante que parezca, simplemente hay que ponerlo en su sitio⁶⁵.

- El catolicismo oficial lo impregnaba absolutamente todo. Así, todo lo que no fuera católico tenía que desaparecer. Ésta era la mejor forma de obrar al servicio del amor a España. Servir a Dios era servir a España y viceversa. Los españoles no podía servir al Estado si no era sirviendo a Dios. El hombre español resultaba

⁶³ Krause, p. 109-111.

⁶⁴ A. Castro, *La realidad histórica de España*, México, 1980, p.12.

⁶⁵ E. Lledó nos recordaba (entrega de los Premios Nacionales 1992) que «no hay que avergonzarse de volver a un discurso casi decimonónico, como el de la Institución Libre de Enseñanza (...) cuyas directrices o muchos de los ideales no sólo se han cumplido sino que casi se han olvidado» *El País* (1- 4- 1993).

plenamente español en la medida que era plenamente católico. ¡Fe ciega a Roma! De modo que el cuerpo de los españoles se destinaba a las guerras (coloniales, ideológicas o civiles) y su alma se encomendaba a Roma. España ha tenido que pagar un alto precio por ese experimento de contrarreforma a que le han llevado los tres últimos siglos.

- El proceso de modernización y contramodernización que hemos tratado de analizar *se nos revela como el fracaso del hombre que presentaba y defendía el Ecclesiasticismo Oficial*. No bastaba ya ser católico, había que ser creíble. Quizás tenga razón Nietzsche cuando dice que «la verdad habita raras veces allí donde se edifica su templo y donde se consagran sus sacerdotes»⁶⁶.

- «La lucha contra el siglo demuestra que el catolicismo necesitaba, con urgencia, un proceso de adaptación. En 1864, Pío IX publica el *Syllabus*, uno de los errores más graves que ha cometido la Iglesia católica en su apreciación del espíritu laico (...) La Iglesia se enfrentó por primera vez con criterio total con la mentalidad contemporánea. La condenó en su conjunto pero el hecho es que la secularización aparece como un proceso realizado (...) hay dos culturas muy definidas e independientes: la secular y la eclesiástica. Y esto impuso la renovación de la Iglesia e inició un proceso raro, la absorción por parte de la Iglesia de categorías seculares. Desde el *Syllabus*, la Iglesia vive del siglo; su propia tradición es insuficiente y las categorías seculares nutren sus pensadores y defienden sus reacciones»⁶⁷.

- Es curioso descubrir cómo para el Ecclesiasticismo Oficial y sus seguidores, bajo el lenguaje de apariencia cristiana (de los K. I.), se escondía la profanación y la idolatría. Como muy bien nos dice Dilthey: «sólo los ignorantes se pueden reír del acento sagrado que para los hombres, de aquellos días tuvieron las palabras religión natural, ilustración, tolerancia y Humanidad. En ellas se respira el aliento agónico de un mundo que sucumbe bajo el peso imponente de las confesiones»⁶⁸.

- La teología de la Iglesia Católica Romana sigue en los presupuestos teóricos de la contrarreforma. Su concepto de naturaleza, de Revelación, de razón, de antropología, de Magisterio, etc. tienen los condicionamientos culturales y políticos del *régimen de cristiandad*. Las rectificaciones fácticas introducidas por la Iglesia en los dos últimos siglos han sido forzadas, pero no ha habido un nuevo planteamiento teológico-antropológico.

- El krausinstitutionismo es una corriente de modernización o de ilustración que ha ayudado a formular más sustantivamente un ideal de vida liberado de las estrecheces que el Ecclesiasticismo Oficial había creado. Es, en general, una línea

⁶⁶ F. Nietzsche, *Correspondencia*, Madrid, 1984, p. 106.

⁶⁷ E. Tierno Galván, *Anotaciones a la historia de la Cultura Occidental*, Madrid, 1964, p. 202-203.

⁶⁸ Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, 1978, p. 108.

ilustrada que mantenía una visión positiva de la naturaleza humana y ofrecían la oportunidad de recuperar la presencia del cristianismo dentro de la sociedad. El K. I. quiere ser un humanismo más radical y concebir una forma más radical de la humanidad. No se ofrecía ni el pesimismo luterano ni la amargura volteriana.

- El krausinstitutionismo trabaja para hacer volver la razón a la vida. Es un confiar en la razón cuando limpia la idea de Dios y la purifica de resentimientos y venganzas. Luchaban por conseguir que el ciudadano español pudiera permanecer en el mundo (razón y libertad) y en la religión.

-Para el krausinstitutionismo de la religión, tal y como estaba no saldría la moral que necesita el hombre y el mundo. Cuando se tiene la Humanidad como fundamento se sabe que no puede haber una *civitas Dei* sin que exista una *civitas hominum*. El K. I ve en la religión un medio para la educación del hombre; es un proceso humanizador. Su fin es el perfeccionamiento moral del hombre para que este ponga en la tierra parte del cielo.

- El principio y el fin de todo planteamiento religioso del K. I es la *vida* y la profundización en la vida. Se trataba de conservar, elevar y dar plenitud a la vida. De ahí, que el único criterio de verdad sea lo humano. La religión demuestra su verdad no por referencia a dogmas ni a doctrinas, sino por su acción en beneficio del hombre y de la humanidad. En lo humano es donde lo divino se presenta con toda su verdadera intensidad.

- Por último, como diría María Zambrano, y cambiando donde dice Europa por España: «lo realizado por España en su Religión, ¿ha sido el cristianismo? Y la verdad es que basta sentirse cristiano en un grado mínimo para presentir y vislumbrar que no, que lo realizado por España no ha sido el cristianismo, sino, a lo más, su versión del cristianismo, la versión española del cristianismo. ¿Es posible otro, que sea también español y, sobre todo, que sea cristianismo?⁶⁹». Los krausinstitutionistas creyeron que sí y trabajaron por ello.

⁶⁹ M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Buenos Aires, 1945, p. 87.