

EL MODELO ORGÁNICO DE SOCIEDAD NO TOTALITARIO EN LA SOCIOLOGÍA JURÍDICA DE GINER*

THE ORGANIC MODEL OF NON-TOTALITARIAN SOCIETY IN GINER'S LEGAL SOCIOLOGY

DELIA MANZANERO FERNÁNDEZ
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

Fecha de recepción: 6-7-15

Fecha de aceptación: 5-2-16

Resumen: *Este artículo pone gran cuidado en desligar las teorías organicistas relacionadas con la biología y las metáforas fisiológicas de autores que, como Schelling y Spencer, equiparaban la sociedad a un cuerpo físico o un sistema nervioso, del organicismo krausista de carácter metafísico, donde el hombre ocupa la clave de bóveda de todo su sistema. Se expone cómo el liberalismo krausista es una doctrina distante y contraria a toda imposición totalitaria que suponga una amenaza para la individualidad. Por último, se enseña cómo ese ideal político del organicismo armónico krausista representa una deseable contribución al desarrollo pleno de las capacidades del hombre y por qué el pensamiento político liberal debería interesarse en recuperar dicha noción de comunidad.*

Abstract: *This article puts great attention to separate the organicist theories related to biology, as well as the physiological metaphors of authors who, like Schelling and Spencer, equated society to a physical body or nervous system, from Krausist metaphysical organicism, where man occupies the keystone of the entire system. The article argues how Krausist liberalism is a distant doctrine*

* Esta investigación se realiza en el marco del proyecto de investigación: "Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura" (Proyecto de investigación I+D+i: FFI2011-23682, 2012-2015) de la Universidad Pontificia Comillas, dirigido por Ricardo Pinilla Burgos y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Asimismo, esta investigación se inscribe dentro de una Ayuda Juan de la Cierva - Formación Posdoctoral adscrita a la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad (FPDI-2013-17242).

which is contrary to any totalitarian imposition that may pose a threat to individuality. Finally, it shows how the political ideal of the harmonious Krausist organicism represents a desirable contribution to the full development of human capacities, and why the liberal political thought should be interested in recovering such notion of community.

Palabras clave: organicismo, comunidad, totalitarismo, sociología, liberalismo
Keywords: organicism, community, totalitarianism, sociology, liberalism

1. POLISEMIA Y AMBIGÜEDAD DE LA METÁFORA ORGÁNICA

La idea que en rigor viene a dar unidad al pensamiento sociológico del krausismo español es su concepción orgánica y dinámica de la realidad como un todo, de la sociedad y de cada una de sus determinaciones como un *organismo*. Lo que interesa destacar de estos conceptos de Estado y Sociedad, tal y como han sido desenvueltos en varios de los textos krausistas, es la comprensión implícita de la «sociedad total humana» como compuesta de «sociedades parciales» relacionadas orgánicamente con el todo, con el ideal de la Humanidad. Un organicismo social que reconoce la pluralidad de fines del hombre, la asociación de los individuos para perseguir esos fines en distintos tipos de asociaciones y su relación con el cumplimiento del destino total de la humanidad. Esta tesis viene principalmente respaldada por la doctrina organicista de la sociedad formulada por la escuela armónica krausista, cuyo clave de bóveda es la propuesta de Krause de distintas alianzas o sociedades humanas, según la cual, toda sociedad es una auténtica persona y, en cuanto tal, es un verdadero Estado; véase al respecto el completo estudio sobre *Krause, educador de la humanidad. Una biografía* de Menéndez Ureña¹. Como expresa Adolfo Posada, uno de los más destacados discípulos de Francisco Giner de los Ríos, la ascendencia teórica del organismo puro y simple de Giner se encuentra «dentro de la tradición filosófica orgánica de Krause y Ahrens»²; un precedente doctrinal que alcanza en Giner un gran desarrollo facilitado, de un lado, por el movimiento positivista que permite la Sociología, y de otro, por la amplia consideración del carácter psicológico de las relaciones humanas, lo cual permite hacer una doble consideración y

¹ E. MENÉNDEZ UREÑA, *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*, Universidad Comillas, Unión Editorial, Madrid, 1991.

² A. POSADA, “Sobre tendencias actuales de la Sociología”, *BILE [Boletín de la Institución Libre de Enseñanza]*, XXVI, t. II, 1902, p. 223.

distinción entre lo orgánico social (universal) y su diferencia con respecto a lo orgánico psicológico. Así lo hace ver Posada, para quien «la sociología abarca a la vez la consideración de la sociedad y de lo psíquico social, como ocurre con Espinas, Giner, Azcárate»³. Estos conceptos ginerianos del organicismo y de la persona social luego van a resultar centrales a los estudios de la psicología social, merced al doble (y heterogéneo) influjo de Schelling y Herbart, por una parte, y por otra, a los estudios de los protosociólogos franceses y alemanes, en particular, del «semi-krauseano» Schäffle, Spencer, Wundt, Tarde, etc.; una doctrina que fue también muy útil a los propagadores de las teorías organicistas de la sociedad tan en boga en los años finales del XIX.

A diferencia de muchas teorías organicistas de la época –que estaban más relacionadas con la biología y las metáforas fisiológicas de autores que, como Schelling y Spencer, equiparaban la sociedad a un cuerpo físico o un sistema nervioso donde la sociedad aparecía reconocida como entidad superior a los individuos–, por el contrario, el organicismo krausista tiene que ver más con un organicismo de carácter metafísico, donde el hombre ocupa la clave de bóveda de todo su sistema. Baste considerar la amplia significación que para Giner tiene la idea de organismo, y su consideración de la Sociedad como un *cuerpo social* (que Posada equipara al *corpus mysticum* suareciano); donde la sociedad es un organismo moral del cual, conviene recordar, el Estado es tan sólo un órgano social más:

“en otro lugar, Giner dice: “no sólo es el Estado social una comunidad, un todo, una persona, sino que por serlo es también un ‘organismo’ (Ídem [La persona social], I, pág. 33)”. En manera alguna un organismo físico, “que el concepto de organismo no implica la idea de organismo ‘material’, fisiológico”, es de orden metafísico. En Giner, la idea del organismo social es más vecina de la del “cuerpo místico” que de la de un Works o de un Lilienfeld”⁴.

En efecto, para Giner, la realidad social es un organismo o, mejor, es *orgánica* y persistente; pero no por ello se le debe confundir sin más con un adepto al *organicismo* biológico. En Giner hallamos un organicismo que entronca con la Metafísica de Krause y su sistema de alianzas, y –como muy

³ A. POSADA, “La Sociología. Fragmentos de un estudio por D. Adolfo Posada. Del libro, próximo a publicarse, *Sociología Contemporánea*”, *BILE*, XXVIII, t. I, 1904, pp. 191.

⁴ A. POSADA, “El ‘Cuerpo místico’ del P. Suárez y el ‘Organismo social’ del Maestro Giner”, *BILE*, LII, t. I, 1928, p. 120.

bien advierte el propio Giner-, se hace de todo punto conveniente y necesario distinguir entre el carácter biológico y el orgánico que se imprime a la sociedad, pues no son lo mismo:

“En Krause, por el contrario, –asevera Giner– el paralelismo entre ciertas formas del Espíritu y su vida y las de la Naturaleza viene de la unidad del Principio Absoluto. Y así, aquel concepto, que no pertenece a la ciencia natural, sino a la filosofía general, a la Metafísica (como reconoce el Sr. Santamaría de Paredes), se aplica luego con diverso carácter a cada una de esas esferas; sin tener por tanto que buscar, v. gr., cuál es la célula, o el tejido conjuntivo, o el cerebro, o el aparato secretor, en la sociedad como la sociología naturalista contemporánea, ni concluir con el Estado la serie de los tipos de la historia natural, como hacen Carus o Jäger”⁵.

Como puede apreciarse en este fragmento perteneciente a un relevante artículo de Francisco Giner sobre “La ciencia como función social”, en el que explica que su concepto de organicismo no pertenece a la biología sino a la metafísica, esta distinción se traza no de una manera arbitraria o casual, sino que Giner pone gran cuidado en desligarla de cualquier biologicismo naturalista como enfoque explicativo de las relaciones sociales. Y ello, porque quizá Giner ya atisbaba o empezaba a vislumbrar algunos de los problemas que podrían derivarse de este concepto biológico de la sociedad, en cuanto suponía una amenaza para la individualidad. Un problema que tomará su cariz más agresivo con las dictaduras totalitarias en la primera mitad del siglo XX que le tocó vivir a sus discípulos –magistralmente retratado en los estudios sobre la Gran Guerra de Adolfo Posada– y que fueron objeto de reflexión en varias de sus obras. Este último alcanzó a expresar su temor de que “en el supuesto paralelismo de la sociedad y el organismo natural, perezca la libertad ante la absorbente dictadura de los centros nerviosos, representados por el Gobierno”⁶. Son también interesantes sus reflexiones sobre los gobiernos totalitarios y la distinción con el modelo de organización social que propone el krausismo, que opone dos conceptos de Estado antagónicos:

“(…)el Estado dominador, potencia de imperio, máquina opresora dentro, para “su” pueblo, y absorbente, sin reparos jurídicos ni morales, en la expansión exterior; y de otro la del Estado comunidad moral, libre, autónoma, democracia expansiva, con anhelos sentimentales de fraternidad universal; un

⁵ F. GINER DE LOS RÍOS, “La Ciencia, como función social”, *BILE*, XXIII, t. I, 1899, p. 28.

⁶ A. POSADA, “Filosofía y Sociología en la obra de Giner”, *BILE*, LIII, t. I, 1929, p. 90.

Estado basado en el respeto a los derechos de la personalidad, tanto en el hombre como en las naciones."⁷.

Los krausistas españoles son pues conscientes del posible uso a que puede desembocar una teoría organicista de la sociedad que lleve a cabo este sincretismo malsano de lo sociológico y jurídico con lo biológico, y no dudan en criticar este sentido biológico o *animal* que dota al Estado del papel coactivo y represor de la vida de individuos y de diferentes colectivos. Por esta razón –aclara y enfatiza Posada– que su doctrina krausista parte

“de la concepción del organismo social, que no debe, sin embargo, equipararse al animal: la posición de las células en este implica una sumisión absoluta a la dirección unitaria del organismo, que no existe en la sociedad; “las partes del animal forman un todo concreto: las partes de una sociedad, las de una sociedad un todo discreto,... en el uno la conciencia está concentrada en una pequeña parte del agregado; en la sociedad, está difundida por todo el agregado””⁸.

No están demás estas aclaraciones que Giner y Posada hacen de su interpretación del término ‘organicismo’ en sus obras, pues la polisemia y ambigüedad del mismo es manifiesta. La metáfora orgánica apunta, en efecto, a la idea de un todo organizado, a una totalidad compuesta de órganos que persigue ciertos fines inherentes a su naturaleza. Por esta razón, y con mayor frecuencia de lo deseado, en la Filosofía social la doctrina del organicismo ha tenido habitualmente una aplicación y un uso que ha sido resultado de una interpretación más o menos biológica y literal de este término y, por eso, se le ha asociado casi siempre como más o menos sometida a un naturalismo que ha dado en concepciones autoritarias de la sociedad. Así pues, la metáfora orgánica apunta la idea de un todo organizado, de una totalidad compuesta de órganos que persigue ciertos fines inherentes a su naturaleza.

En este sentido, no han faltado autores que han reprochado a la filosofía de Krause su vinculación a estas corrientes de pensamiento de base biológica

⁷ A. POSADA, *Actitud Ética ante la Guerra y la Paz*, Caro Raggio Editor, Madrid, 1923, p. 14.

⁸ A. POSADA, “El fin del Estado”, *BILE*, XXXIX, t. I, 1915, pp. 140-141. [la cursiva es nuestra]; véase esta distinción entre el todo concreto y el todo discreto, con la distinción entre la sociedad como un órgano difuso y el Estado como un órgano intensivo o especial cuya legitimidad depende siempre del todo social en el artículo “El fin del Estado” de Adolfo Posada (pp. 138-145).

de la escuela organicista, y que han considerado como una asociación muy poco afortunada la relación de la filosofía krausista con cualquier intento de descripción organicista de la organización social:

“Dada la equivocidad de la filosofía de Krause, se verá siempre en él un precursor de todas las nuevas corrientes organicistas de base biológica o naturalista. Incluso se establecerá una relación entre la sustantividad del organismo social y la caracterización de la sociedad como un corpus mysticum, a la manera como, entre los escolásticos, lo hizo Francisco Suárez”⁹.

De acuerdo con Gil Cremades, se manifiesta en la concepción krauseana del derecho una ambigüedad y una indecisión muy grandes, algo que desde luego no es transferible a sus discípulos españoles, quienes no sólo distinguen perfectamente la teoría social de Krause de cualquier interpretación biologicista, sino que consideran que, si se hubiera seguido precisamente la interpretación moral y metafísica del organicismo de Krause y se hubieran evitado esos intentos de asimilación naturalista y mecanicista de Schelling y Spencer, se hubieran salvado esos peligros de amenazas totalitarias que se ya alumbraban para su época y que causarían graves estragos en las décadas siguientes. Así pues, sobre la conveniencia de seguir la doctrina armonicista de Krause, asevera Posada, recuperando aquí algunas expresiones de Giner:

“olvidando que el concepto de organismo no pertenece a la biología, sino a todos los órdenes, o sea a la metafísica; si en vez de seguir el camino de Schelling y su escuela se hubiera tomado otro, como el de Krause, no correría esa concepción los peligros que hoy corre, y de que ha dado harta muestra del Congreso de Sociología de París (el de 1897), donde se han dicho, según parece, cosas a veces peregrinas, tanto en pro como en contra de aquella concepción”¹⁰.

A pesar de esta crítica, incluso cuando estos desarrollos de las ciencias sociales impregnen las teorías de los autores europeos, Giner y los krausistas seguirán remarcando el carácter ético y metafísico de su pensamiento organicista, antes que, y más allá de cualquier organicismo puramente biológico. En la filosofía social krausista se distingue pues claramente entre el organicismo metafísico y místico de Krause como un «organismo para la libertad»,

⁹ J. J. GIL CREMADES, “El pensamiento jurídico español del siglo XIX: Francisco Giner de los Ríos”, en: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez, El pensamiento jurídico español del siglo XIX*, num. 11, fasc. 2º, Granada, 1971, p. 36.

¹⁰ A. POSADA, “Los estudios sociológicos en España”, *BILE*, XXIII, t. II, 1899, p. 248.

frente a otros modelos, como el organicismo “casi mecánico schellinguiano” o el organicismo de Spencer.

El aspecto diferencial con respecto a otras interpretaciones biologicistas y naturalistas, se encuentra quizá en la definición de Giner de “organismo”, no al modo naturalista como un «compuesto de órganos», sino como una pluralidad de funciones (*officium*) que convergen a un propósito común. Por esta razón, algunos autores han sugerido la conveniencia de intercambiar el término de “organicismo” por el de “sistema”. Sin embargo, la filosofía krausista prohíbe tal conclusión. Así se opone Giner expresamente a otros organicismos, como el de Paredes, que carecen de ese elemento vital:

“El Sr. Santamaría de Paredes, aunque reconoce que la sociedad es un organismo, (El concepto de organismo social), niega que sea un ser. [...] frente a estas direcciones, no son de desdeñar, la corriente general es favorable a la realidad de la sociedad, como un verdadero ὄντως ὄν, sea en sentido sustancialista, sea dinámico. El libro quizá más reciente que sostiene este realismo es el de A. Maestre, Las personas morales y el problema de su responsabilidad penal (Paris, 1899); entre nosotros, la teoría realista parece dominante (Maranges, Piernas, Azcárate, Comas, Gil Robles, Santamaría, Costa, Posada, Otero, etc.), gracias sobre todo, en los más, el influjo de Krause”¹¹.

La idea de *sistema* viene a equipararse en cierto sentido a la visión jerárquica que los hombres del doctrinarismo compartían del Estado formal como un mecanismo abstracto y anti igualitario, y ello entra en conflicto con el carácter vital y dinámico que el término ‘organismo ético’ adquiere en la obra de Giner, como una comunión inmanente y activa de los miembros que la componen, y con su consideración de “la vida” del Derecho como un “organismo moral”:

“El “organismo” se entiende muchas veces como un todo de órganos: v. gr., por Fouillé, el propio Sr. Santamaría, Stein y algunos oradores que en el Congreso del 97 discutieron sobre la legitimidad de su aplicación a la sociedad [...] Se olvida aquí: 1.º, que el órgano se define por su función, y ésta, como actividad para un fin, por su relación al todo a que sirve; y que decir que el organismo es “un conjunto de órganos” equivale a definir del todo como el conjunto de (sus) partes, cuando éstas no son tales partes, sino por su relación con él todo; 2.º, que, a menos de modificar toda la terminología de la ciencia natural, hay que seguir llamando “organismos” a aquellos individuos biológicos que ca-

¹¹ F. GINER DE LOS RÍOS, “La Ciencia, como función social”, cit., p. 27.

recen de órganos (todos los monocelulares, como, por ejemplo, las amebas); 3.º, que la característica del organismo biológico es la división del trabajo, o sea, la diferenciación de funciones, todas las cuales existen en esos seres, y de la cual, conforme se desenvuelven tipos de vida más compleja, nacen sus órganos específicos respectivos; o en otros términos, que “la función crea el órgano”, según la frase usual, más o menos perfecta (no al contrario, como pensaba la antigua concepción de la fisiología, como una anatomía animata, para la cual primero eran los órganos y luego las funciones, como mero ejercicio de las estructuras). La embriología y la teoría de la evolución lo han mostrado a tiempo claramente. Por ejemplo, en su estado inicial de óvulo fecundado, el hombre mismo carece de órganos: ¿deja por esto de ser un organismo? o hay que aguardar, para llamarlo, a que llegue al estado adulto? Y sin embargo, todavía De Greef llama función social al “acto de cada órgano”; como si éste se existiese sin aquella”¹².

De acuerdo con esta definición no naturalista del organicismo que expone Giner, para que podamos hablar de organismo no necesitamos presencia de órganos, del mismo modo que para que podamos hablar de sociedad no precisamos la concreción del órgano especial de Estado. Piénsese aquí en el contrato de asociación original de Suárez por el que la sociedad se constituye como *corpus mysticum*, una doctrina que nos permite hablar de la existencia de un ser que realiza una o varias funciones sin órganos o disposiciones parciales o diferenciadas para cumplirlas, es decir, aplicando, indistinta e indiferenciadamente, su actividad –difusa, dice Giner, pero igualmente soberana– para su ejecución.

Lo que nos permite identificar al organismo, según Giner, no es pues el conjunto de órganos que lo componen, sino la pluralidad de funciones esenciales que lleva a cabo, por esta razón, un estudioso de la filosofía jurídica de Giner ha podido decir que en su filosofía social es concebible la existencia de organismos elementales que, partiendo de la unidad indivisa de su ser mismo, son capaces de llevar a cabo sus funciones esenciales sin necesidad de una organización especial en organismos especiales; es pues posible la existencia de “organismo sin órganos”¹³, pues la definición gineriana del organicismo (la función crea el órgano y no al revés) es dinámica y vital, no anatómica ni estructural. En definitiva, no se precisa hablar de grandes complicaciones biologicistas ni de órganos especiales, pues éstos son incapaces de suprimir

¹² F. GINER DE LOS RÍOS, “La Ciencia, como función social”, cit., pp. 27-28.

¹³ M. M. NAVARRO MONCAYO, “Función del legislador en la vida del derecho, según la doctrina de D. Francisco Giner de los Ríos”, *BILE*, XLIV, t. II, 1920, p. 282.

las funciones esenciales del organismo entero. Una vez más, lo que rezuma de toda esta doctrina de Giner, es que la sociedad posee una base irreductible de soberanía, a fuerza de salvaguardar la autonomía jurídico-política de los distintos órganos, cuya potestad no puede suplir ni absorber por completo el Estado ni ningún otro órgano especial, pues el Estado no es sino una parte integrante y subalterna del imperio de la Humanidad krausista.

“otro tanto acontece con la sociedad, con no ser un organismo fisiológico, sino psico-físico. También en ella el impulso y la orientación general nacen del fondo de la vida, no de sus órganos particulares (de una institución, un determinado individuo, etc.). La teoría que, por el contrario, explicaba las transformaciones sociales por la acción de los grandes hombres, de los “genios”, dejaba siempre un lado los problemas”¹⁴.

Si lo social como tal es elevado al rango de lo espiritual e integrado en el ideal moral, la sociedad real en general, fuera de toda relación con el Estado, no puede sino ser considerada como un soporte de valores positivos importantes. Ese sustrato que hace valer el elemento de la «Sociedad» por encima del Estado, evita la sustracción política de un todo menor respecto a otro todo menor, a condición de articular estos poderes y asociaciones en armonía libre con otras asociaciones en el *ordo universalis* que viene encarnado en la unidad del *corpus mysticum*, una totalidad que es inmanente a sus partes como un sistema concreto de generación recíproca entre la unidad del todo y la multiplicidad de sus miembros. Este *corpus mysticum* es el que mantiene en conexión simbólica y doctrinal a los diversos órganos entre sí y el que permite salvaguardar la unidad armónica del Ideal para la Humanidad.

Se trata pues de un pensamiento social un tanto paradójico pues plantea una variedad insustituible de los órganos sólo posible a través de la unión o articulación natural (*coherencia, ordo*) de sus miembros en el organismo; con otras palabras, permite mantener una poliarquía, a condición de que simbólicamente pueda entenderse esa organización plural como unidad simbólica; un pensamiento que, de forma más elaborada y complementado con las aportaciones del desarrollo de las ciencias sociales en el último cuarto del siglo XIX, condensaría Francisco Giner en su obra *La persona social*.

Gracias a esta explicación del *corpus mysticum* podemos comprender por qué un pensamiento tan denostado como el medieval, puede sin embargo sorprendernos al ser capaz de representar un modelo de organización y dis-

¹⁴ F. GINER DE LOS RÍOS, “La Ciencia, como función social”, *BILE*, XXIII, t. I, 1899, p. 29.

tribución social del poder de carácter *pluralista*, que no concentra el poder en un único polo de imputación, una idea que será muy fértil para la filosofía social krausista.

2. CONTRA EL ORGANICISMO BIOLÓGICO DEL ESTADO TOTALITARIO

La filosofía organicista krausista parte de la asunción del imprescindible respeto a la soberanía de cada persona y comulga pues con un concepto de libertad negativa que no anula la libertad individual, pues toda persona individual o colectiva tiene una independencia relativa, y exige que su personalidad se respete en su existencia y su actividad propia y no pueda ser absorbida en su comunidad social. La filosofía krausista impone así claros límites al Estado totalitario. Y, por otro lado, amplía la función del Derecho con un concepto de libertad positiva, que los krausistas recogen en la fórmula de *libertad racional*, cuyo principal objetivo es fomentar la realización de los bienes humanos de manera activa y crear oportunidades reales para que los hombres puedan hacer uso de sus derechos, por ejemplo:

“Las leyes obreras [...], las dedicadas al fomento de la previsión del ahorro, a la protección de la infancia desvalida por cualquier concepto [...], a proteger a los vagos y al mismo tiempo reprimir la vagancia, a elevar la condición de la mujer reconociéndole, v. gr., una personalidad que no tiene, la económica..., con otras más, tan abundantes, repito, en la vida de los pueblos civilizados modernos, pertenecen todas al grupo de las paternas y tutelares, en las que responden, no al principio, que dicen rigurosa y exclusivamente jurídico, del alterum non loedere, sino al del quantum potes juva, que presentan como característico de la vida mera y propiamente moral”¹⁵.

Sin embargo, esta pretensión paternal y tutelar presenta también algunos puntos confusos o, cuando menos, sombríos. Es bien conocida la paradoja producida por el concepto de libertad positiva, pues el camino que conduce a un ideal, también conduce a su contrario; ello puede verificarse en la historia, al comprobar cómo ese noble sueño iusnaturalista del ideal de libertad entendida como autodominio o autorrealización ha sido distorsionado y en ocasiones ha conllevado un peligro de autoritarismo, particularmente, por los dictadores totalitarios del siglo xx, por ejemplo, los de la

¹⁵ P. DORADO MONTERO, “Socialismo y justicia social”, *BILE*, XL, t. II, 1916, p. 376.

Unión Soviética, quienes se reivindicaban a sí mismos como los verdaderos paladines de la libertad frente a los liberales occidentales. La comprensión de esta misión positiva del Estado, de este *máximum ético*, viene pues dificultada según señala Adolfo Posada, por: “1.º, el espectáculo histórico de los Estados dominadores, con su acción represiva e injusta y 2.º, la falta de una adecuada distinción entre Estado y Gobierno, en la relación del cumplimiento del derecho”¹⁶. Por esta razón, la defensa de una concepción «positiva» de la libertad –en el sentido de *ser libre para* algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida– es vista por los defensores de la idea de libertad negativa con gran recelo, pues en ocasiones no es sino un disfraz engañoso que sirve para ocultar el ejercicio de una brutal tiranía y la intervención de un Estado moralista. Son ya incontables los ejemplos históricos en que la mayoría ha sido y sigue siendo oprimida en nombre de la libertad, tal y como queda recogido en los argumentos clásicos en contra del paternalismo. En ocasiones, tratando de justificarse con enunciados aparentemente inocentes e inocuos como el siguiente:

“Yo no estoy de acuerdo con proceder de acuerdo con unas bases voluntaristas. Creo que un hombre debe ser obligado a ser mejor y no debe dejarse a su discreción si quiere ser más inteligente, más sano o más honesto. – General Hershey”¹⁷.

Sin embargo, la consecuencia práctica que se deriva de la aplicación de ese principio puede derivar en un gran despotismo en el que se trate a los hombres como si no fuesen libres, y en el que el benevolente reformador trate de amoldarles a unos fines orgánicos supuestamente «naturales», que el legislador ha adoptado libremente sin tener en cuenta los propios fines de los hombres a los que tal derecho organiza y compele, haciéndoles ver que sus fines son menos últimos, menos humanos o sagrados que los promulgados por la ley.

En efecto, fueron Kant y los primeros utilitaristas entre los que se encontraría Bentham, los encargados de hacer ver el error de manipular a los hombres y lanzarles hacia fines que el reformador social ve con meridiana

¹⁶ A. POSADA, “El fin del Estado”, *BILE*, XXXIX, t. I, 1915, p. 142.

¹⁷ Traducción propia del original: “*I do not want to go along with a volunteer basis. I think a fellow should be compelled to become better and not let him use his discretion whether he wants to get smarter, more healthy or more honest. – General Hershey*”. Citado en: G. DWORKIN, “Paternalism”, en FEINBERG, J. & COLEMAN, J. (eds.). *Philosophy of Law*. 8th edition, Thomson Higher Education, Belmont, USA, 2008, p. 281.

claridad (aunque ellos no lo vean o no sepan apreciarlos). Este despotismo supone una negación de lo que constituye a los hombres como tales, a saber, les niega el principio de ser tratados como fines en sí mismos, al tratarlos como objetos sin voluntad propia y, por tanto, degradarlos a ser usados como medios para los fines que el legislador ha concebido independientemente a su voluntad. Las más habituales de estas críticas son las que se han dirigido a diferentes formas de autoritarismo, por ejemplo, a los modelos de ciertas concepciones orgánicas de la sociedad donde el cuerpo de la población debía someterse al cerebro del organismo, esto es, a sus sabios gobernantes que son la parte racional que debe regir a todas las demás partes. Sirviéndose pues de esta argumentación se han encubierto muchos gobiernos autoritarios, tal y como denuncia muy lúcidamente Berlin, quien también se ocupó de hacer ver la fragilidad que anida en este concepto de libertad positiva para un modelo organicista de sociedad:

“No parece probable que esta extrema exigencia de libertad haya sido nunca hecha más que por una pequeña minoría de seres humanos, muy civilizados y conscientes de sí mismos. La mayoría de la humanidad ha estado dispuesta la mayoría de las veces a sacrificar esto a otros fines: la seguridad, el status, la prosperidad, el poder, la virtud, las recompensas en el otro mundo, o la justicia, la igualdad, la fraternidad y muchos honores que parecen ser incompatibles por completo, o en parte, con el logro del máximo de libertad individual, y que desde luego no la necesitan a ésta como condición previa a su propia realización”¹⁸.

En efecto, los krausistas no desconocían estas posibles objeciones al concepto de libertad racional que defendían en el marco de su organicismo armónico, y fueron prudentes a la hora de considerar estos posibles riesgos que podrían derivarse de su aplicación del derecho. Así ha sido señalado por estudios muy bien documentados como el de Elías Díaz, quien señala, en efecto, cómo el liberalismo krausista es una doctrina distante –e incluso contraria– o toda imposición totalitaria:

“El pensamiento krausista aparece de manera coherente en esta perspectiva como filosofía política de carácter profunda y eminentemente liberal. Se trata, dentro de ese esquema, de un pensamiento liberal progresista que se diferencia con claridad, primero, del mínimo liberalismo de los llamados, hasta

¹⁸ I. BERLIN, “Dos conceptos de libertad”, en I. BERLIN, *Libertad y necesidad en la historia*, traducido al español por Julio Bayón, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 173.

*mediados del XIX, “moderados”, y, después, de los liberales doctrinarios de la Restauración. Y fuera de ese contexto, dicha concepción liberal krausista se enfrentará sobre todo con la doctrina política del tradicionalismo, posición expresa y profundamente antiliberal. También, claro está, contra todas las formas de absolutismo y despotismo”*¹⁹.

De este modo, no dudan en añadir y reforzar su tesis inicial de un concepto de libertad –no ya abstracto– sino racional, el cual se traduce de manera inmediata en libertades concretas de carácter político, cultural, social,... pues para los krausistas, sería igualmente injustificable un derecho cuyo principio de *coexistencia* no vaya al mismo tiempo acompañado de un principio de *asistencia* para garantizar unos ciertos mínimos éticos. Dicho en términos krausistas: tan importante es mantener el orden y la seguridad legal –que reivindicaban los teóricos de la libertad negativa para protegernos de los peligros del paternalismo y autoritarismo que Bentham percibía–, como el cuidado de la realización de la condición humana, que para los krausistas, es el fundamento y objetivo último del derecho. De hecho, el desarrollo lógico e histórico de este problema ha ido evolucionando desde las reivindicaciones meramente negativas de la *libertad de* la interferencia del Estado, a este concepto krausista de la *libertad para*, entendida como una reivindicación social positiva y substantiva de los recursos estatales. Ello puede comprobarse en el proceso de paulatino reconocimiento de conceptos substanciales sobre la naturaleza humana, el bien común o los diferentes bienes sociales que hay presentes en el Estado Constitucional. Veamos a continuación algunas de las enmiendas y revisiones que el krausismo hace al individualismo de la tradición liberal moderna.

3. VUELTA A LA COMUNIDAD

Una de las críticas krausistas a los modelos totalitarios o abstractos de derecho consiste en mostrar los riesgos y las insuficiencias del diseño social neutralista que nace de la Ilustración, en el cual se había perdido toda referencia a las ideas morales. En esta misma línea crítica, Benjamin Constant,

¹⁹ E. DÍAZ, “Krausismo e Institución Libre de Enseñanza: Pensamiento Social y Político”, en P. F. ÁLVAREZ LÁZARO Y E. MENÉNDEZ UREÑA (eds. lit.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. 16, Editorial Parteluz, Fundación Duques de Soria, Universidad Pontificia Comillas, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, Madrid, 1999, pp. 230-231.

tras distinguir entre la libertad política y republicana de los antiguos de la libertad civil de los modernos, había indicado también que ésta última supone una importante conquista civilizatoria con la protección de los derechos individuales y la constitución de un entramado de leyes, instituciones y garantías jurídicas que permiten el ejercicio pacífico de tales derechos. Sin embargo –advierte inmediatamente Constant– no debemos olvidar que esta disminución de la dependencia del individuo respecto a la comunidad que ha constituido la nueva garantía del hombre moderno, traía consigo una amenaza. A ella se refiere Constant como la «garantía de la oscuridad» por cuanto los individuos quedan comprometidos como individuos ignorados y borrosos en su participación política:

“el peligro de la libertad moderna puede consistir en que, absorbiéndonos demasiado en el costo de nuestra independencia privada y en procurar nuestros intereses particulares, no renunciemos con mucha facilidad al derecho de tomar parte en el gobierno”²⁰.

El mérito de la filosofía krausista consiste en hacernos ver ese peligro de aceptar de manera acrítica el concepto moderno de una libertad negativa, la cual, centrándose únicamente en salvaguardar nuestra independencia (autarquía) y nuestros deseos particulares, puede tener como consecuencia que olvidemos o renunciemos con demasiada ligereza a nuestro derecho a participar en lo público. Así lo denunciaron Francisco Giner y, muy especialmente Gumersindo de Azcárate en su ensayo sobre “La indiferencia en política”²¹ publicado en un contexto histórico crítico, que no era otro sino el de la frustración con la Restauración canovista (1875.1902). Los autores de esta época dedicaron sus escritos a denunciar el fenómeno lamentable de la corrupción de la vida política engendrado por el olvido en que se había dejado el estudio de las cuestiones jurídicas fundamentales y el mecanicismo a que había dado lugar la teoría formalista del Derecho; una problemática que no se restringe al contexto histórico-cultural del krausismo, sino que sigue conservando su actualidad y vigencia, quizá aún más apremiante a la vista de las últimas elecciones al parlamento europeo y al turbulento desarrollo de la Unión Europea que se augura para el siglo XXI.

²⁰ B. CONSTANT, *Sobre el espíritu de conquista / Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, estudio preliminar de María Luisa Sánchez Mejía, trad. de Marcial Antonio López y M. Magdalena Truyol Wintrich, Tecnos, Clásicos del pensamiento, España, 2002, pp. 88 y 90.

²¹ G. AZCÁRATE, “La indiferencia en política”, *BILE*, XVIII, t. I, 1894, 79-86.

Ciertamente, los gobernantes pueden estar dispuestos a librarnos de la carga de trabajo y esfuerzo de tener que decidir sobre los asuntos públicos, e incluso, algunos depositarios de la autoridad no dejarán de exhortarnos a que así suceda. Pero, por grande que sea el interés que los poderes públicos tomen en liberarnos de ese esfuerzo, la ciudadanía debería siempre cuidar y no perder nunca de vista ese bien común, para que se contengan en sus límites. Así nos lo recordaba Benjamin Constant, quien consagraba las últimas palabras de su discurso sobre la libertad a recordar la imposibilidad de que exista libertad negativa o individual cuando la libertad positiva se encuentra amenazada:

“de estar nosotros muchas veces más distraídos de lo que podían estar los antiguos acerca de la libertad política, y menos apasionados por ella, puede seguirse que alguna vez despreciamos equivocadamente las garantías que ella nos asegura. [...] si la libertad individual es “la verdadera libertad moderna, la libertad política es la garantía y, por consecuencia, es indispensable”²².

El interés de la filosofía del derecho krausista tiene pues largo alcance, pues esa desafección por las formas políticas de representación que los krausistas veían en su época, llega hasta nuestros días. Ello ha conducido a algunos autores a decir que nos encontramos en una *época pos-heroica* de la política, donde la política ha perdido toda su fuerza para el cambio social. Un tiempo de desconfianza en la política que coincide con un gran optimismo por lo individual. La sociedad de hoy en día, se ha dicho muchas veces, puede ser descrita como un conjunto de consumidores individualistas. Pero la crisis de legitimidad del Estado y la política generan también un movimiento de cambio, que lleva a creer en la fuerza de las agrupaciones de la sociedad. En tal sentido creemos importante vindicar el alegato krausista que nos recuerda la conveniencia de que el individuo no se aleje de la vida pública y no se limite a refugiarse en su vida privada y el solitario disfrute de sus bienes materiales y de sus capacidades, sino que se muestre participativo, abierto de manera solidaria a la sociedad y, sobre todo, preocupado por el interés general. En esta línea de recuperación de la tradición clásica, quizá sea interesante recordar la etimología del término ‘idiotés’, que era como en griego clásico se referían a los que vivían en una privacidad negativa, ocupados

²² B. CONSTANT, *Sobre el espíritu de conquista / Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, cit., 2002, p. 76.

sólo de sus particulares cuitas e infortunios, de sus intereses individuales, sin relación con nadie y sin preocuparse por los asuntos públicos.

La solución que proponen los krausistas a este estado de desafección colectiva es la de seguir creyendo en la dimensión política de los seres humanos, en el derecho de consentir en las leyes, de deliberar sobre nuestros intereses y de formar parte integrante del cuerpo social del que somos miembros, en definitiva, en creer en el camino que aún tenemos que recorrer, y en el futuro de la justicia. De no hacerlo así, no sólo hablaremos del fin de la política, sino también del fin de los bienes humanos. Por esta razón, para los krausistas la educación constituye un elemento clave para que los ciudadanos conozcan las razones de la solidaridad, así como los motivos fundados, tanto para obedecer, como para rebelarse en la necesaria intervención frente a los acontecimientos sociales.

Lejos pues de la intención de Giner de los Ríos renunciar a uno de los tipos de libertad, al revés, lo que trató –según expresara con sus propias palabras en el artículo “La política antigua y la política nueva”– fue de “aunar la libertad civil con la política”²³. Tanto en su filosofía práctica como en su vida, apostó por aprender a combinar los intereses individuales con los políticos, haciendo el énfasis, eso sí, en ese ideal político del organicismo armónico y de la libertad positiva, pues ésta representa no sólo un medio para poder alcanzar una verdadera libertad negativa o individual, sino que representa un fin en sí misma, una deseable contribución al desarrollo pleno de las capacidades del hombre y, por tanto, al de su comunidad.

La actualidad de esta problemática y del enfoque krausista es manifiesta. Así, hoy en día vemos cómo hay un esfuerzo entre los filósofos contemporáneos, por exponer cómo y por qué el pensamiento político liberal se ha interesado o debería interesarse en recuperar la noción de comunidad; un pensamiento cuya continuidad puede verse proyectado y reasumido en la visión de varios autores relevantes:

“el liberalismo político no puede no ser, en cierto sentido, republicano; o dicho de otra manera, un republicanismo democrático no puede no ser, por su parte, heredero transmutado de la herencia liberal. [...] la oposición entre el liberalismo y los valores humanistas, por ejemplo, es de una enceguecedora

²³ F. GINER DE LOS RÍOS, “La política antigua y la política nueva”, [obra escrita entre 1868-1872 y publicada en *Revista de España*, t. 10, num. 38, 1869, pp. 192-197], citamos por la reimpresión en: *Estudios jurídicos y políticos*, OO.CC., t. V., Imprenta de Julio Cosano, Madrid, 1921, p. 65.

pereza mental. [...] En términos de teoría política, parecería que ni los liberales pueden dejar de pensar en republicano a la hora de entender, incluso normativamente, los procesos políticos –y, señaladamente, los procesos constituyentes– ni los comunitarios pueden dejar, por su parte, de reconocer en ese terreno tanto motivos de cercanía como razones para modificar o precisar sus análisis de los derechos políticos de participación”²⁴.

4. CONCLUSIONES

En este artículo hemos tratado de mostrar cómo los elementos sociológicos esenciales para una teoría política estuvieron presentes desde los orígenes mismos del desarrollo de la filosofía krausista en España, en la filosofía krauseana en general, y en la filosofía del derecho y la filosofía social de Francisco Giner en particular, en la que se sentaron las bases fundamentales del posterior desarrollo de una Ciencia política gineriana que, como se ha indicado, se caracteriza, en primer lugar, por una apreciación filosófica de los trabajos de los juristas y sociólogos corporativistas clásicos del pensamiento político escolástico (Suárez) y moderno (Krause, Gierke) para plantear mejoras al liberalismo abstracto individual²⁵. Se trata pues de una vía intermedia entre el gremialismo y el individualismo, pues para Giner, «ambas propenden a desestimar el propio valor del individuo en sí mismo, prescindiendo del que tiene por su participación en los diversos círculos sociales»²⁶. Se da así un énfasis en el tránsito continuado de una concepción individualista personalista –en reacción contra el individualismo del siglo XVIII del cual Giner decía que era “anti-crítico y anti-histórico, abstracto, revolucionario, y sueña con poder construir *a priori* las instituciones”²⁷–, hacia una concepción socializadora o transpersonalista.

En segundo lugar, una contribución a la elaboración de la concepción moderna de la sociedad como una realidad sustantiva, en la que lo individual y lo social deben correr parejos en una teoría social y jurídica del Estado,

²⁴ C. THIEBAUT, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1998, pp. 30-32.

²⁵ Vide. D. J. GARCÍA LÓPEZ, *Organicismo silente. Rastros de una metáfora en la ciencia jurídica*, Granada, Comares, 2013; J. SAUQUILLO, “Arte y ciencia en la teología política de Émile Durkheim”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 11, 1992, pp. 239-276.

²⁶ F. GINER DE LOS RÍOS, “El Estado Nacional”, *BILE*, IV, t. I, 1880, p. 155.

²⁷ F. GINER DE LOS RÍOS, “La Ciencia, como función social”, cit., p. 69.

basada en dos pilares fundamentales: por un lado, la concepción jurídico-política de Giner del respeto a la dignidad, autonomía y libertad de la persona humana y, por otro lado, la necesidad de una interdependencia social o solidaridad, que trata de armonizar aquellos derechos de la persona humana en el seno de la sociedad en un régimen de igualdad y bajo la función simplemente tutelar del Estado, dándose así un ensayo de reconstitución del ideal y de la base real de las formas sociales en un paisaje políticamente pluralista y democrático. Se plantea así en la filosofía jurídica krausista una teoría del Estado que se distingue: a) por el reconocimiento de la existencia de una personalidad jurídica –de un Estado– en el individuo y en las sociedades; b) por la afirmación del carácter ético, interno, del Estado, como expresión dinámica que define la condición jurídica de toda persona, en virtud del movimiento reflexivo director y ordenador de la conciencia individual o social de la misma, de cada persona por sí y para sí.

Y, por último, pero no menos importante, el reconocimiento de que cada una de las esferas de la vida debe ser autónoma y ser reconocida como tal –según se ha visto en su amplio concepto gineriano de Estado, del *Selfgovernment* y en propuestas políticas reformadoras y sindicalistas– aspectos todos ellos determinantes de una manera peculiar de interpretar la vida social, la conformación de los pueblos y los modelos particulares como éstos debían regir sus destinos, que está completamente desligada de una interpretación biologicista o naturalista de las relaciones sociales.

DELIA MANZANERO FERNÁNDEZ
Universidad Rey Juan Carlos
Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas
Departamento de Derecho Público II / Filosofía del Derecho
Campus de Vicálvaro, Universidad Rey Juan Carlos.
Paseo de Artilleros S/N,
28032 Madrid.
e-mail: delia.manzanero@urjc.es