

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y LIBERTAD RELIGIOSA EN EL KRAUSISMO¹
PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS FREEDOM BY THE KRAUSISM

RICARDO PINILLA BURGOS
Universidad Pontificia Comillas
pinilla@comillas.edu

“La religión es el principio y el fin de la perfección humana;
sólo vive el que vive en Dios”
(Krause²)

Resumen: El concepto de religión y la religiosidad poseen relevancia y centralidad en el pensamiento de K- Ch. F. Krause (1781-1832). Si en los primeros escritos prácticos aparece ya una idea de religiosidad como un enclave armónico de los ideales humanos; en Krause no está de otro lado ausente la crítica ilustrada a una religión estatutaria cerrada al progreso y a la ciencia. La profundización y fundamentación de la religiosidad como Intimidad de/con Dios (*Gottinnigkeit*) en sus grandes escritos sobre la Humanidad y en el desarrollo de su metafísica panenteísta, aportará una reubicación de la religión y la religiosidad en la concepción krausiana de lo real, de la historia de las religiones y especialmente de la Humanidad. A la luz de este planteamiento se puede acometer la amplia filosofía krausiana de la religión en su madurez, en diálogo crítico con autores como Jacobi, Schleiermacher o Bouterwek. De otro lado se revisarán los fundamentos de la concepción krausista de la libertad religiosa y su actualidad para un planteamiento postsecular de la educación y del mismo saber en nuestra sociedad actual y su pluralismo espiritual y religioso. Aquí algunos escritos de Leonhardi y de F. Giner de los Ríos, resultarán claves, así como los estudios de E. M. Ureña sobre Krause y el krausismo.

Palabras clave: religión, religiosidad, intimidad de/con Dios, panenteísmo, libertad religiosa.

Abstract: The concepts of religion and religiosity are central and relevant to the thought of K. Ch. F. Krause (1781-1832). The concept of religiosity is already present on his first practical writings, as a harmonious foundation of human ideals. Nevertheless, Krause does not avoid the illustrated criticism of an institutional religion that is contrary to progress and science. Krause's great writings on Humanity and the development of his pantheistic metaphysics bring about a repositioning of religion and religiosity in the Krausian conception of reality, history of religions and especially Humanity. This repositioning is rooted in the deepening and grounding of religiosity as Intimacy with/ in God (*Gottinnigkeit*). From this viewpoint, we can undertake the broad Krausian philosophy of religion in its maturity, in a critical dialogue with authors such as Jacobi, Schleiermacher or Bouterwek. Taking this approach, we will reconsider the fundamentals of the Krausist conception of religious freedom and its relevance to a post-secular approach to education and knowledge in our present society and its spiritual and religious pluralism. For this analysis, it will be of particular relevance some writings of Leonhardi and F. Giner de los Ríos, as well as the studies of E. M. Ureña on Krause and Krausism.

Keywords: Religion, religiosity, intimacy with/in God, panentheism, religious freedom.

Copyright © 2017 RICARDO PINILLA BURGOS

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «El krausismo y el pensamiento filosófico en la España Moderna», n.º 7, 2017, pp. 27–44,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 24/1/2017 Aceptado: 21/2/2017

¹ Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación: I+D HAR2016-79448-P

² Cfr. Krause, *Tagblatt des Menschheitens*, Arnoldische Buchhandlung, Dresden 1811, p. 84.

Introducción. La cuestión religiosa en el krausismo: entre la relevancia y la crítica

En 1876 publicaba Francisco Giner de los Ríos sus *Estudios filosóficos y religiosos*³. En la portada, bajo el nombre de su autor, se lee: “Profesor separado de la Universidad de Madrid”. Este pie requiere una breve aclaración histórica. En efecto, Giner constaba entre los profesores “separados de su cátedra” por causa de la llamada segunda cuestión universitaria. Con la restauración borbónica de 1875, en la persona de Alfonso XII, y propiciada por el golpe de Martínez Campos, se ponía fin a la breve primera República española. Cánovas del Castillo formó entonces gobierno y nombraba a Manuel Orovio ministro de fomento. Orovio representaba a los sectores más tradicionales e intransigentes de la sociedad y de la Iglesia Católica en España. Su mandato ministerial se hizo sentir pronto. El 26 de febrero de 1875 publicaba una circular dirigida a los rectores universitarios declarando el carácter confesional católico del Estado, cercenando con ello la libertad de cátedra y la tolerancia, y asumiendo que “la mayoría y casi la totalidad de los españoles es católica”⁴. Determinaba también la monarquía como única forma posible de gobierno aceptable, haciendo finalmente propuesta de unir el orden religioso con el político y la misma forma de monarquía, afirmando que “(j)unto con el principio religioso ha marchado siempre en España el principio monárquico, y a los dos debemos las más gloriosas páginas de nuestra historia”⁵. Igualmente instaba a todos los profesores a adherirse a estos puntos, advirtiendo de que en caso contrario se incoaría expediente de modo inmediato, alentando por otro lado la denuncia de toda disidencia respecto a estos puntos: “si desdichadamente V. S. tuviera noticia de que alguno no reconociera el régimen establecido o explicara contra él, proceda sin ningún género de consideración a la formación del expediente oportuno.”⁶

Giner junto a otros profesores también de orientación krausista de la Universidad de Madrid, como Nicolás Salmerón, Gumersindo Azcárate, u otros en Santiago de Compostela, como González de Linares y Laureano Calderón, no acataron este decreto y fueron separados de sus cátedras. Seguidamente, don Francisco será arrestado y desterrado a Cádiz. Hay que decir que esta situación tan lamentable parece ser que fue la espoleta definitiva que llevó a la fundación, en 1876, de la misma Institución Libre de Enseñanza, fruto granado del krausismo español que extenderá su influencia a todos los niveles de la cultura, desde la universitaria y la más elevada investigación (basta recordar la Junta para Ampliación de estudios, creada desde la Institución en 1907 y presidida por S. Ramón y Cajal, hasta la pedagogía escolar y social: recordemos el Instituto Escuela, activo hasta la segunda República, la Residencia de Señoritas, que tanto impulsó la educación de la mujer en España, o las célebres misiones pedagógicas, en las que participarían figuras como María Zambrano o Ramón Gaya.

En ese clima convulso, y a la vez de fervorosa reflexión sobre la función de la universidad y la enseñanza, publicará Giner los citados Estudios, junto a otros dos conjuntos de escritos, dedicados a cuestiones jurídicas y políticas (1875), y a la literatura y al arte (1876)⁷. El volumen de *Estudios filosóficos y religiosos* contenía varios escritos de Giner que, tal como relata García Morente en el prólogo a su posterior reedición en las Obras completas de Giner, en su mayoría provenían de su curso “Elementos de doctrina de la ciencia”, un curso libre impartido los domingos en la Universidad Central entre 1871 y 1875⁸; pero también incluía unas traducciones de textos de Krause y el Barón de Leonhardi, la cabeza visible de la primera generación de krausistas alemanes, así como dos escritos de Giner sobre la Iglesia y los católicos en España. En la “Advertencia” preliminar, firmada el 24 de junio de 1876, advertía Giner sobre una noción errónea de ciencia, que consideraba científico cualquier saber o contemplación de un objeto del pensar, sea teórico o sensible. Giner saludaba con júbilo un nuevo y acertado *superior concepto* de Ciencia definido ante todo como un

³ Publicado en Madrid por la Librería Francisco de Góngora

⁴ http://personal.us.es/alporu/legislacion/circular_orovio_1875.htm#texto

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ En la reedición de los Estudios filosóficos y religiosos: F. Giner de los Ríos, *Obras completas*, VI, La Lectura, Madrid 1923, el editor de este volumen, Manuel García Morente, se refiere a esta triología de estudios y a las circunstancias adversas, también económicamente, que atravesaba en esos momentos don Francisco: o.c., p.V. (El prólogo del editor aparece firmado como “M.G.M”).

⁸ F. Giner de los Ríos, *Obras completas*, p.VI.

saber probatorio y razonado, no por la profundidad o especialidad de su objeto. De otro lado, la aclamación a esa Ciencia rigurosa con su vocación probatoria no llevaría a desvalorar otros saberes que en cambio no dudaba en calificar como “imperfectos”, y entre ellos enumera “la conjetura, la inducción, el presentimiento, la necesidad racional” y “la fe”⁹. El error no está en que se den estas formas no científicas, sino en que éstas se tomen por ciencia rigurosa, y, más aún, se impongan como dogmas. Aquí sí habla Giner de “gravísimas consecuencias”, y, sin duda en alusión al contexto en el que publicaba estos estudios, habla de espíritus “dóciles y sumisos” que “aceptan sin disensión como verdad todo linaje de aseveraciones dogmáticas, doblando al yugo de la servidumbre el pensamiento”¹⁰. Este jugoso prólogo deja claro que lo que presenta publicado no obedece a estudios de resultados científicos, sino que son escritos teóricos que pretenden más que un progreso de la Ciencia, ofrecer una contribución a la “cultura intelectual patria”. Con independencia de cierta modestia implícita en esta valoración, y, de otro lado, del respeto a la idea de prueba científica, indica este deseo el carácter de la misión y vocación de la misma filosofía y el pensamiento que Giner asumía a tenor del contexto cultural que le tocó vivir.

Pero fijémonos en los escritos directamente relacionados con el tema de la religión: dos escritos de Giner, que abordan temas concretos¹¹, pero que no dejan de ser contundentes y claros en expresar una valoración del hecho religioso junto a un decidido e inapelable respeto a la libertad para ahondar y profundizar en las propias creencias y la propia fe. No se hallan de otro lado exentos estos escritos, de críticas a la visión más cerrada de la Iglesia católica y de su alianza con el poder político. Pero antes de estos breves alegatos, nos ofrece Giner una cuidada traducción de un importante escrito de Leonhardi, cuyo título traduce como “Religión y Ciencia. Bases para determinar sus relaciones”. Este escrito, junto con las aportaciones del mismo Giner, nos dan un marco idóneo de entrada en el tema de la cuestión religiosa en el krausismo: respeto y valoración de un lado del asunto de la religión, pero no por aceptación impuesta o incuestionada, sino profundización racional y científica en una dimensión que, como veremos, en absoluto quedará para los krausistas como una reliquia del pasado o del Antiguo régimen. En efecto, cuando se plantea la relación del krausismo con la religión suelen surgir dos ideas aparentemente divergentes. De un lado, el hecho de que la filosofía de Krause no fuera en absoluto ajena a la dimensión religiosa, y de otro, la posición crítica de los krausistas respecto a una doctrina religiosa (en España y Europa, la cristiana) impuesta desde la mera autoridad de la tradición y alejada del espíritu de ilustración y de progreso propiciado por el racionalismo moderno. Ambos aspectos conviven tanto en el talante de los krausistas españoles como de los alemanes o los belgas, por citar las áreas de mayor influencia de la filosofía de Krause en Europa. Lo mismo valdría para el ámbito latinoamericano, en donde se sabe que las ideas krausistas llegaron de forma plural a diversos países de ese continente. En el caso español hay que señalar el ambiente especialmente hostil sufrido por los krausistas por parte del catolicismo y el tradicionalismo más ultramontano, que vieron en ellos embajadores perniciosos de un neopaganismo extranjerizante, nebuloso y peligroso. No obstante, autores como Ortí Lara, no dejaron de conocer la obra de Krause y su indudable valoración del concepto de religión; otra cuestión es si para el conservadurismo y tradicionalismo católico ese concepto era adecuado, o aun tolerable.

Desde el punto de vista de la acción e incidencia en algunas discusiones religiosas, tanto en el país de origen del krausismo, como en España, cabría hacer una recopilación de algunos hitos relevantes, bien estudiados y puestos de relieve por E. M. Ureña, tales como la valoración de los krausistas alemanes de las polémicas teológicas en la segunda mitad del siglo XIX (los *Lichtenfreunde* dentro del protestantismo, o el *Deutschkatholizismus*¹²). De otro lado, es más conocido el aporte crucial del krausismo en torno a la libertad religiosa en la España de final del XIX. Para aclarar la posición de los krausistas ante las polémicas religiosas

⁹ F. Giner, *Estudios filosóficos y religiosos*, Librería de Francisco Góngora, Madrid 1876, p. XII

¹⁰ *Ibid.*, p. XIV.

¹¹ “La Iglesia Española” (*ibid.* pp. 300-341), es un amplio comentario a la Conferencia de entrada en la Real Academia de la Historia de Fernando de Castro; “Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo” (*ibid.* pp. 343-349), firmado con la misma fecha del prólogo (“Advertencia”) 24 de junio de 1876

¹² E. M. Ureña, *Die Krause-Rezeption in Deutschland im 19. Jahrhundert. Philosophie-Reinigungs-Staat, frommann-hoolboog, Stuttgart-Bad Cannstatt*. Cap VI (pp. 183 ss); también: Enrique M. Ureña, *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869)*, Universidad P. Comillas, Madrid 1993, pp. 34, 46, 53 ss., 69.

de su tiempo y lo que podría parecer una paradoja entra la valoración y la crítica, con independencia de los condicionantes históricos y los contextos nacionales y políticos, lo mejor es atender primeramente a un conocimiento de la idea de la religión en Krause, del papel que juega dentro de su filosofía en general, y concretamente cuáles son sus planteamientos o aportes a una filosofía de la religión.

I.- La idea de religión en Krause: *Intimidación y vida de unión con Dios y la formulación del panenteísmo*

A la hora de preguntarnos por las ideas de Krause sobre la religión y la dimensión religiosa, no debemos olvidar que K. Ch. Fr. Krause (1781-1832) fue un filósofo alemán ubicado cronológicamente en la filosofía postkantiana e idealista, generadora de grandes sistemas que abordaban desde una revisión del problema del primer principio las esferas fundamentales del saber y la acción humana (ciencia, derecho, historia, arte, religión). Es así la filosofía de Krause una apuesta sistemática que puede enmarcarse dentro del Idealismo alemán. El Idealismo alemán es heredero de la Ilustración y dialoga muy directamente con la filosofía de Kant, procurando de otro solucionar algunas cuestiones que consideraba no resueltas y que impedían completar un sistema definitivo de una nueva filosofía basada en la razón, la libertad y la creación humana en todas sus dimensiones a lo largo de la historia. En todo esto, la religión no quedará para el pensamiento alemán como un asunto del pasado o del Antiguo Régimen, y esto es debido sobre todo a la discusión religiosa avivada y plural que trajo la Reforma luterana en los reinos alemanes. La Reforma y todo lo que produjo se implicó en la misma identidad cultural de la lengua alemana como una lengua apta para el saber, la teología y la filosofía. Esta pervivencia de la religión no supondrá ni mucho menos una rémora o freno en el seno del pensamiento alemán para una crítica y revisión profunda del concepto de religión o de ideas directamente relacionadas con la tradición cristiana, como la revelación, la fe, o, en un plano más propiamente filosófico, la crítica y revisión de las diversas pruebas de la existencia de Dios. Tampoco quedo por ello truncado el proceso de secularización de muchas ideas y planteamientos teológicos en el plano del saber humano, histórico o moral. El Idealismo alemán en sentido general replanteará una reflexión sobre la religión diferente a la visión más típicamente ilustrada, incluido el mismo Kant, que planteaba la misma revelación y la religión, especialmente el cristianismo, en línea coherente con la razón moral universal, y acaso por ello equiparable. Desde un camino u otro, y no exento de controversias, como la polémica del ateísmo en la que se implicó a Fichte, los pensadores idealistas no equiparán sin más religión y moral, sino que ahondarán en lo religioso en su especificidad en el ámbito completo de las dimensiones humanas. Esto sucede con el mismo Fichte, en su producción más tardía, y especialmente con Schelling y Hegel. También es el caso de Krause. Es más, en su obra la religión posee desde un principio una delimitación clara y diferente respecto a la esfera moral. La moral afecta directamente a la acción y a la realización humana de lo esencial, la religión, sin embargo, se halla en la misma base de la concepción de lo real; sin que por eso, como iremos viendo, no tengan implicaciones y relaciones profundas. Para ello es necesario revisar la evolución y delimitación de la idea de religión y religiosidad a lo largo de la obra krausiana. Como otros filósofos de la época, Krause estudiará teología, además de filosofía (en su caso también estudió matemáticas); de otro lado, por su padre, que era pastor protestante, tuvo un conocimiento de primera mano de la reflexión teológica del momento. Por su irrefrenable curiosidad además Krause conocerá de primera mano otras tradiciones religiosas, como el hinduismo.

En una de sus primeras obras, el *Fundamento del derecho natural* (1803), publicada durante su periodo docente en la Universidad de Jena, habla ya Krause de la “religiosidad”. Aparece junto a otros ideales humanos, como la sabiduría, el amor y el arte; siempre destacando su función sintética, esto es, su capacidad de reunir el resto de los ideales. Y es que la religiosidad es la que nos permite “la intuición del infinito”¹³, y esto es un elemento esencial en todo conocimiento y comprensión. Así en esta inicial noción, la religión, lejos de ser ajena o contraria a la razón, propicia su desarrollo y su arraigo en el mismo destino humano:

¹³ Krause, *Grundlage des Naturrechts*, Gabler, Jena-Leipzig 1803, p. 193

“Sin un conocimiento inmediato e íntimo del infinito y de la conformidad a ley del mundo (providencia, Dios), no se podría concebir su destino [el del hombre] y mucho menos realizarlo; y este convencimiento es la fe religiosa y el amor activo por los ideales de la razón que de ella nace, que se expresa como amor a la virtud y la moralidad, es religiosidad, devoción”¹⁴

Vemos en este texto la preocupación por unir en la religión los aspectos más teóricos con los práctico-morales, enraizados en un amor por los ideales de la razón que se desvelan como la misma religiosidad. Krause interpreta en todo momento las tradiciones y convicciones religiosas como elementos relevantes del destino del hombre; no como elementos deleznable o alienantes. Pero al interpretarlos también los traduce a un lenguaje filosófico que se va precisando. En esta primera acepción se traduce como intuición del infinito, una intuición directa e íntima, que sostiene nuestro encaje en el mundo, nuestro horizonte de comprensión y sentido tanto del orden natural como de nuestras acciones. Nos hallamos ante una visión sin duda conciliadora de la fe, casi al modo agustiniano, que lejos de frenar a la razón, la propicia e impulsa, y no desde un impulso de dominio o de soberbia, sino desde el amor, tanto al conocimiento como a la virtud.

Pero Krause va a avanzar desde su inicial visión armónica metafísica, en la que esa intuición de infinito nos aportaba, casi de modo inmediato una visión sintética del hombre y el universo, del conocimiento y la acción. Conforme Krause expone sus iniciales concepciones filosóficas se plantea de un lado, la necesidad de establecer un método que conduzca a pensar progresivamente, y no que enfrente al sujeto a un axioma absoluto de partida, que podría llevar a la filosofía a incurrir en el dogmatismo. De otro, pesa también en Krause la prevención ante una visión unitaria que acaba admitiendo un panteísmo armónico del todo, que incluye el mundo en sus diversos órdenes, y el hombre con todas sus acciones¹⁵. Sabemos que el panteísmo había prendido en muchos pensadores alemanes del siglo XVIII, inspirados por la fuerza lógica del planteamiento de la *Ethica* de Spinoza, por el que se conciliaba la ancestral idea del panteísmo que igualaba Dios al mundo con la idea moderna de sustancia como aquello que es causa absoluta de sí. A pesar de la coherencia inicial filosófica de este modo de panteísmo, quedaban cuentas pendientes, y no sólo para una religiosidad tradicional escolástica, que temía por la abolición de la distancia infinita entre Dios y hombre o, lo que es peor, por una nueva paganización de la idea de Dios, que acaba identificándolo a la naturaleza (*Deus sive natura*). Esto ya eran prevenciones de peso, sin duda, pero no menos lo eran aquellas que acusaban al panteísmo, y en realidad al Dios de los filósofos, de no ser un Dios al que se le pueda rezar, siendo un ente supremo, pero impersonal. Krause va tomar nota de estas objeciones, y se va a plantear tanto la oración como la idea de persona, de intimidad y de vida de Dios, como un reto a releer filosóficamente desde la herencia de las grandes religiones, especialmente del cristianismo.

Con cierta perspectiva respecto a su primera concepción filosófica, desarrollada en sus años de docente en la Universidad de Jena, Krause va madurando su sistema en la ciudad de Dresden, y va madurando sus ideas metafísicas sobre Dios y los fundamentos de lo real. Pero también, acaso inspirado o confluyendo con los ideales filantrópicos y universalistas de la Masonería, de otro lado va sustantivando una rica y articulada idea de Humanidad y de lo humano. Estas dos vías forjarán lo que será el panenteísmo krausiano, clave de su visión filosófica, y conllevarán también una interesante depuración y profundización en la idea de religiosidad y de la religión como tal.

En 1811 aparece *El Ideal de la Humanidad*, la obra más señera de Krause, en la que se expondrá la idea de Humanidad como el centro armónico de la naturaleza y el espíritu en el marco ya de una concepción panenteísta de Dios, para desarrollarse desde ahí una completa filosofía práctica que abarcará y articulará todas las esferas de lo humano. Esta obra, aunque de talante filosófico-práctico, comienza con una exposición sistemática de las esferas fundamentales de lo real, comenzando por Dios, y siguiendo por la razón o

¹⁴ Ibid., p. 96. El corchete es mío

¹⁵ Sobre la consideración de las primeras concepciones de Krause como panteísmo, así como sobre las prevenciones ante este y también ante el dogmatismo filosófico, resulta especialmente aclarador: R. V. Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998, Caps. II y IV. Véase también de este mismo autor: “La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause” en: E. M. Ureña, P. Álvarez Lázaro (eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Fundación Duques de Soria, Editorial Perteluz, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999, pp. 243-275.

reino del espíritu y la naturaleza, como esferas fundamentales dentro de él, y a su vez diferentes o trascendidas por Dios como Ser supremo. Krause relata cómo en torno a 1808 comprendió la visión panenteísta que le llevó a ver todo en Dios, y a la vez, cabe decir, desbordando o trascendiendo el Ser supremo todo lo existente. Krause quiere ir más allá de las aporías del panteísmo y del deísmo, proponiendo una forma en realidad plural de concebir Dios; de un lado como totalidad, en cuya determinabilidad infinita surgen los diferentes seres, como, en el sentido de los grandes monoteísmos, Dios se diferencia y supera todo el universo en su conjunto, siendo de otro lado, un ser que en ese desarrollo se descubre con una vida infinita y una personalidad; también con una intimidad y autoconciencia.

Desde este planteamiento, no es extraño que *El Ideal de la Humanidad* comience con Dios: “Pensar y sentir a Dios es el más preciado tesoro de la Humanidad”. Dios es la primera verdad que no necesita mayor prueba, y desde ahí se forma toda la ciencia y surge toda la creación humana. En este planteamiento la religión no es sino ese “trato interior con Dios”¹⁶. La articulación del pensamiento de Krause sobre Dios, no se resuelve en una proclama panteísta disolvente, tal como de hecho fue recibido e interpretado por los sectores católicos conservadores en España. Krause tenía bien presente las críticas al panteísmo que por ejemplo Jacobi había puesto en evidencia, y precisamente, su planteamiento panenteísta se propone la superación del problema de la indistinción Dios-mundo, sin por ello caer en la escisión incoherente o irredenta de lo finito respecto a la totalidad. Su propuesta no es un poner en marcha el absoluto como sujeto además de como sustancia, al modo hegeliano, sino trabajar en la interioridad e intimidad infinita de Dios; asumiendo de partida la trascendencia de éste respecto al mundo, y cifrando en esa trascendencia esa tercera esfera interior al mismo absoluto que completa y revoluciona el esquema spinozista de la naturaleza y el espíritu. Ambos quedan interseccionadas a la vez que trascendidos en su inmanencia al Ser (*Wesen*) absoluto o Dios.

Pero para el tema que nos ocupa, hay que destacar que la noción krausiana de religión no queda expandida en su relevancia hasta identificarse sin más con la misma metafísica. Krause asume el hecho histórico y personal de la creencia religiosa y sus actitudes más características (la oración, la revelación, la fe) como reflejo plural y evolutivo de ese trato interior con Dios de los hombres y los pueblos y en la misma exposición del Ideal de la Humanidad, pervive la religiosidad, entendida y redefinida como “Gottinnigkeit” (intimidad con Dios) como una forma fundamental de la Humanidad, esto es, del ser más armónico e íntimo de lo real donde conviven naturaleza y espíritu en apertura trascendente y realización del mismo destino y determinación de Dios.

En *El Ideal de la Humanidad* se nos revela el proceso que llevará a Krause a redefinir la religión y la religiosidad como *Intimidad con Dios*. El marco de partida que lleva a esta concepción es la indagación de las *fuerzas y formas* fundamentales de la Humanidad, es decir aquellos ideales que ayudan y posibilitan al hombre a realizar su destino, y que de acuerdo con el planteamiento panenteísta es realizar dentro de su finitud lo conforme a Dios a Ser; asumiendo que la Humanidad es el ser más armónico e íntimo en el que se interseccionan todas las esferas. Recordemos que el destino de la Humanidad asume esas fuerzas para hacer posible unas obras concretas. Las *obras fundamentales* de la Humanidad son la ciencia, el arte, en sentido amplio, y la educación y formación, como obra que la Humanidad realiza consigo misma.

Conforme al planteamiento panenteísta podrá pensarse que esa realización del destino humano y sus obras se confunde casi con una actividad orientada al desarrollo y cumplimiento de la determinabilidad infinita de Dios, y que por ello toda obra y acción humanas requerirán de una fuerza que podría llamarse religiosa, o al menos orientada hacia Dios. De otro lado, esas fuerzas, si bien residen de modo idóneo en lo humano, habría que pensarlas para todos los seres, tanto en la esfera de la naturaleza como en la del espíritu. Sin duda ese era el planteamiento de Krause, pero no por eso queda su propuesta en una metafísica indistinta o en una igualación panteísta indiferenciada. Tan importante como la afinidad y congruencia ontológica entre todos los niveles de lo real, es la diferencia y delimitación de diversas esferas; tanto de lo humano respecto al resto de lo real, como de la dimensión religiosa respecto al resto de ámbitos. Por esto Krause

¹⁶ Krause, *Das Urbild der Menschheit*, Göttingen 1851, p. 3. La primera cita es el comienzo del texto. Al final de los dos primeros párrafos, se lee explícitamente: “¡Y así comenzamos con Dios!”: *ibid.*, p. 4.

nos ofrecerá una descripción específica de la religiosidad, sin perjuicio de lo apuntado, esto es, sin que esto cuestione ese horizonte religioso en toda acción y obra del hombre, y en cierto sentido de todos los seres.

Cuando Krause plantea las fuerzas y formas fundamentales que hacen posible la realización del destino humano, parte de conceptos e ideales muy afines a la Ilustración, invocando los conceptos de la *virtud*, el *derecho* y la *justicia*. Estos conceptos tienen como sabemos una relevancia indiscutible en la filosofía práctica krausiana, y aquí encuentran una fundamentación en la misma idea de Humanidad y en el marco metafísico panenteísta. En todo caso, estas fuerzas tienden la mano a otras dos no menos importantes: el *amor* y la *belleza*, que consiguen que el hombre se complete como un ser en íntima relación y en semejanza a Dios. Estos dos importantes conceptos (amor y belleza) de raigambre platónica completan y se insertan de modo armónico con los ideales de justicia y virtud y completan el conjunto completo de las *formas* y *fuerzas* fundamentales de la Humanidad. Pues bien, es en el seno del amplio desarrollo de la idea del amor y la vida de intercambio (*Wechselleben*)¹⁷ donde se perfilará la idea de religiosidad como Intimidad con Dios. Lugar preciso a la vez que cumbre, por lo que la religiosidad se convierte en una forma crucial de toda la vida humana: “así él (el hombre) se encamina hacia una relación suprasensible a inefable del amor y de la vida con Dios; el recibe la bendición de la religión”; afirmando más adelante que “(s)ólo la religión completa el ser humano como órgano de Dios lleno de vida y social, en consonancia con todos los seres”¹⁸.

“La llama del amor”, dice Krause, permite acercarnos y recibir iluminación acerca del complejo “laberinto de la sociabilidad humana”¹⁹, y asumido ese sentimiento y esa disposición fundamental, nos elevamos enseguida a Dios, como ser supremo y abarcante que ama a todas sus creaturas de modo infinito, y que permite la relación de estas entre sí a todos los niveles. El amor y la vida abierta al intercambio parte para Krause de un impulso interior a cada ser que le lleva a encontrarse y relacionarse con el resto. Esto es lo que llama *intimidad*, que como vemos implica interioridad y a la vez relación y vínculo con el resto de seres²⁰. De acuerdo con la esencia armónica de lo humano, la intimidad humana se rige tanto por la naturaleza como por el espíritu y culmina en su apertura a Dios, siendo en Él donde lo humano reconoce de modo completo su esencia y su destino. Ahí hablaríamos de una intimidad hacia o con Dios, pero Krause asume que en el mismo Dios se da también esa condición de intimidad. No teme que esto sea una derivación o proyección antropomórfica; más bien entiende lo contrario, es decir, que la idea de intimidad no es exclusiva o no culmina en el hombre, sino que tiene su origen en la misma vida y personalidad de Dios como ser supremo y absoluto. En el desarrollo posterior de la parte analítica del sistema completo de su filosofía, publicado en 1828, Krause abordará el tema de la intimidad a partir de la autoconciencia, definiéndola como el cerciorarse del conocimiento, el sentimiento y la voluntad dirigida precisamente hacia el Ser fundamental (Dios), como horizonte de toda acción humanidad. Una vez así definida, se indica expresamente que la intimidad humana es subordinada a la intimidad de Dios²¹; esto es, que Dios posee esa capacidad de autoconciencia en los tres niveles, de conocimiento, sentimiento y voluntad, siendo uno de los rasgos fundamentales de la vida y persona de Dios.

La identificación de la idea de *religión* y *religiosidad* con la intimidad de Dios queda asumida en *El Ideal de la Humanidad*, y así se refleja al planearse luego las diversas alianzas fundamentales de las formas y obras humanas, en donde no aparece una Alianza para la Religión sino para Intimidad con Dios (*Gottinnigkeitbund*);

¹⁷ Ibid., pp. 50 ss. El término *Wechselleben* también podría traducirse como “Vida de intercambio” (agradezco estas y otras sugerencias de traducción a la Profra. Andrea Schäpers, con quien trabajo en la traducción de textos de Krause. F. Giner traduce este término por “solidaridad”, al citarlo Leonhardi del mismo texto de Krause que ahora comentamos: F. Giner, *Obras completas VI* [(H. von Leonhardi), “Religión y ciencia”], p. 244, nota 2.

¹⁸ Ibid., p. 65. El primer paréntesis es mío.

¹⁹ Ibid., p. 59.

²⁰ Ibid., p. 181.

²¹ Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Dieterische Buchhandlung, Göttingen 1828, p. 254. Sobre la relevancia metafísica del concepto de Intimidad con Dios, recordemos de nuevo el artículo R. Orden, “La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause” (cfr. *supra* nota 15)

si bien Krause sigue usando en algunas pasajes el término “Religion”²². En el siguiente pasaje se aclara esta relación entre estos términos:

“El amor a Dios y la determinación que surge de este de hacerse semejante a Dios con la relación interior y espiritual del hombre con Dios, como la del niño con el padre, constituye la intimidad con Dios, religión del hombre. El hombre es según su esencia religioso, él es el ser del mundo que posee más intimidad con Dios [...] su sentido es el más delicado y el más fuerte, su ánimo el más lleno de sentimiento y el más rico, si virtud la más versátil y la más bella. El amor es el alma de la religión, el amor es su primer mandato.”²³

En una aclaradora nota de su *Compendio del Sistema de la Filosofía del derecho natural* (1828), leemos: “He formado las palabras *gottinnig*, *Gottinnigkeit*, *Gottinneseyn* para tener en lugar de religioso, religiosidad, religión, términos alemanes más acordes. (Ver “Urbild der Menschheit”) *Gottinnigkeit* refiere a la vez la intimidad de Dios consigo mismo y con todos los seres y la intimidad de todos los seres racionales con Dios...”²⁴.

Cuando Krause habla de religión en diversos pasajes de *El Ideal de la Humanidad* y en su exposición completa del *Sistema de la filosofía*²⁵, la intimidad con Dios aparece junto con la *vida de unión* con él como elemento definitorio de la religión. En realidad toda la tendencia del conocimiento, sentimiento y voluntad hacia Dios y la unión con él, el amor hacia él en una palabra, sería el concepto más completo de religión y de religiosidad como una tendencia y dimensión en la humanidad, de modo especial, y en todos los seres de modo latente²⁶, y es esa relación de la naturaleza, el espíritu y la Humanidad con Dios, la que fundamenta la misma idea de religión a la hora de ser abordada filosófica y científicamente.

Con independencia de los términos y las definiciones, no podemos dejar de advertir que la idea de religión krausiana tiende a identificarse con el horizonte general de todos los seres en su relación con la totalidad, y de modo especial en los hombres, como seres armónicos en donde se encuentran todas las esferas de lo real. La religiosidad aparece por todo lo expuesto como una dimensión y una actitud muy directamente relacionada con la formulación y desarrollo del panenteísmo. Esta identificación es coherente con la ubicación del tratamiento de la religión como un concepto a la vez práctico y metafísico, como cierta culminación y síntesis de todo el sistema. Cabría decir que otras ideas como la de la belleza, entendida como semejanza a Dios de cada ser en su finitud, se hallan también en el final, tanto de la indagación de las formas y sus alianzas fundamentales como en la metafísica krausiana (sintética)²⁷. Pero es sin duda la idea de religión la que abarca de modo más completo todos los planos de la acción humana, así como de alguna forma la misma historia del hombre en su búsqueda del absoluto en diversas culturas y épocas. Si hay un elemento que aporta la fundamentación práctica de la idea de Religión en el contexto del Ideal de la Humanidad, es la culminación de la idea de relación social como amor, siendo ahí donde se dilucida el concepto de intimidad a Intimidad con Dios. La *religiosidad* para Krause tiene que ver mucho con la aspiración más profunda de todo amor; de hecho la religiosidad se define como la propiedad y la “aspiración” (*Streben*) de “tener religión”²⁸, esto es,

²² En los escritos sobre la Humanidad coetáneos al Ideal de la Humanidad, aparecidos en la revista Diario de la vida de la Humanidad (*Tagblatt des Menschheitelbens*, Dresden 1811), que el mismo Krause editaba, el término “Religión” y sus derivados aún es más frecuente, junto a los términos alemanes indicados (sobre todo *Gottinnigkeit*). Recordemos que este es el texto que Sanz del Río traducirá y editará como *Ideal de la Humanidad para la vida* (Madrid 1860). En la articulación del texto en español y con la introducción de algunos títulos por parte del Sanz del Río, se advierte cómo la religión, junto con la ciencia, el arte, la familia y el Estado, es una esfera siempre presente en el análisis filosófico-social de Krause. Véanse los textos comparados del original alemán y la traducción de Sanz del Río en: Enrique M. Ureña, J. L. Fernández, J. Seidel, *El «Ideal de la Humanidad» de Sanz del Río y su original alemán*, Universidad P. Comillas- Madrid 1992 (2ª edición 1997).

²³ Krause, *Das Urbild der Menschheit*, o.c., p. 69. En el índice que remite a estos pasajes (p.VII) aparece la expresión *Gottinnigkeit* con la palabra *Religiosität* entre paréntesis.

²⁴ Krause, *Abriss des Systems der Philosophie des Naturrechtes*, Dieterische Buchhandlung, Göttingen 1828, p. 60.

²⁵ Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, (1828) pp. 386, 423, 538; también en Krause, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Dieterische Buchhandlung, Göttingen 1829, p. 524.

²⁶ Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie* (1828), pp. 401, 425, 538; *Das Urbild der Menschheit* (1851), p. 60; *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft* (1829), p. 529.

²⁷ Cfr. R. Pinilla Burgos, *El pensamiento estético de Krause*, Universidad P. Comillas, Madrid 2002, pp. 411 ss: 548 ss.

²⁸ Krause, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, (1829), p. 523.

un ímpetu, un impulso y una querencia que habla de este fondo tendencial, relacional (social) y amante de la religión *per se*; si bien Krause no deja de apelar a su concepción triádica del hombre y de la misma vida de Dios, del conocer, el sentir y el querer como elementos imprescindibles para abordar la verdadera idea de lo religioso²⁹. Esa vida de unión con Dios, no es una mera fusión o dependencia ontológica, sino que constituye un acto plural y grandioso de amor, tanto de los seres hacia Dios, como primeramente de Dios a los seres. El ideal de amor y unión universal, lo verá Krause ya desarrollado en las mismas religiones históricas, especialmente en el cristianismo, que no duda en calificar como “Religión del amor”³⁰. Es en este sentido que la idea de una ciencia y una filosofía de la religión, abierta también al estudio de la historia de las religiones y a la comprensión filosófica de esa misma historia, tiene pleno sentido en el planteamiento krausiano del sistema de las ciencias.

2.- El programa krausiano de una Filosofía de la Religión

En un breve artículo aparecido en 1823 en la revista *Isis von Oken*, Krause determina las “Tareas fundamentales del conocimiento” para abordar la aspiración de la religión en toda época³¹. Se puede decir que ahí traza con nitidez los pasos y objetivos de lo que sería su concepción de una Ciencia de la religión, que incluirían aspectos metafísicos, pero también históricos, experienciales o vitales y prácticos. Como para otras ciencias y partes de su sistema, Krause entiende que ha de partirse de la aclaración de la idea absoluta de lo abordado, en este caso: “La idea y el ideal eternos de la religión y de la exposición social de la vida religiosa”³², en sus acepciones y opciones fundamentales, para abrirse luego la segunda tarea que abordaría “el conocimiento puramente objetivo e histórico del desarrollo de la religión, la religiosidad y la vivencia (*Darlegung*) histórica de la misma”³³. Desde ambas líneas surgiría una comprensión filosófico-histórica que nos permitiría una valoración y comparación de las diferentes religiones desde un conocimiento sólido de las mismas³⁴. Sólo desde este proceso gradual se podrá valorar en su justa medida la aspiración y búsqueda de Dios de la Humanidad en sus distintas épocas y culturas. Pero a esta triple articulación, frecuente en el planteamiento de la filosofía de Krause (idea e ideal, conocimiento histórico, contrastación de la idea e ideal con su realización histórica); añade nuestro pensador una cuarta tarea, que en realidad culmina las anteriores. A saber: plantear una propuesta de “un Sistema eterno y positivo de la religión y de la vida religiosa” para el presente y el futuro de la Humanidad. Ese sistema de la religión tendrá que ser “estable y a la vez se habrá de poder seguir formando acorde con las leyes de la formación continua de la vida de la Humanidad y sus relaciones vitales en Dios y hacia Dios, y a su vez según las leyes de la progresiva formación de la ciencia y el arte”³⁵. Krause lamenta que con demasiada frecuencia el filósofo y estudioso de las religiones no puede desprenderse de sus propias creencias, de “lo positivo-social” en donde ha nacido. En esto es tajante, llega a decir que hasta la fecha “no conoce hasta la fecha ninguna excepción” de esto, y cree que todos los estudiosos de la religión caen de una forma u otra en estos prejuicios. Krause no pretende con esto una suerte de disección fría y descomprometida de la variedad de las formas religiosas. Todo lo contrario; pretende ahondar en las diferentes sociedades y religiones para ver y aprender de ellas lo que tienen de noble y

²⁹ Esta idea aparecerá con insistencia en diversos textos, y como argumento frente a otros filósofos de la religión. En la exposición de la “Ciencia de la religión” en sus *Lecciones sobre las verdades fundamentales* se desarrolla con nitidez y detalle este aspecto: *Ibid.* pp. 527 ss.

³⁰ Krause, *Tagblatt des Menschheitslebens* (1811), p. 115.

³¹ Krause, “Die Hauptaufgabe der Erkenntnis für das religiöse und religionsgesellschaftliche Streben der Vorzeit, der Gegenwart und der Zukunft”, en: *Isis von Oken*, Jena, 1823, Heft IV, Sp. 344-349. Este artículo se reeditó en el tercer volumen de la nueva edición de las *Obras escogidas* de Krause de E. M. Ureña y Erich Fuchs (citaré esta edición, indicando este texto como “Die Hauptaufgaben...”): K. Ch. F. Krause, *Ausgewählte Schriften III: Vermischte Schriften*, ed. E. M. Ureña, E. Fuchs, J. Seidel, P. Álvarez Lázaro, R. Pinilla y J. M. Vázquez-Romero, cf. pp. 3-11.

³² K. Ch. F. Krause, *Ausgewählte Schriften III*, o.c. [“Die Hauptaufgaben...”], pp. 3 ss.

³³ *Ibid.*, pp. 6 ss.

³⁴ *Ibid.*, pp. 8 s.

³⁵ *Ibid.*, p. 9

profunda aspiración humana, y poderlas contemplar prescindiendo de los muchos “errores fundamentales”, “adulteraciones” y “pasiones caducas” que toda religión va acarreado en su desarrollo histórico³⁶.

Estos cuatro puntos, aunque enunciados de modo sintético, plantean en realidad un ambicioso programa que quizá sólo a la vista del desarrollo posterior del estudio antropológico, simbólico e histórico de las religiones que fue teniendo lugar en los siglos XIX y XX, se podría plantear acaso hoy día, y aún en este sentido con dificultad. Las tres primeras tareas serían presupuestos fundamentales para abordar esa cuarta, que no sólo plantearía un conocimiento comparado y objetivo del hecho religioso, sino una asunción práctica y sistemática de la dimensión religiosa en su inserción con otras esferas de la cultura, como son principalmente la ciencia y el arte. ¿Habla Krause de una religión universal para toda la Humanidad? Sin duda, la idea expuesta en sus escritos prácticos de una Alianza en torno a esa intimidad con Dios, que podemos traducir como una Alianza para la religión, apunta a ese ideal. Un ideal que como vemos requiere ante todo una profundización filosófica, pero también histórica, filosófico-histórica y finalmente sistemático-práctica. El camino hacia ese ideal no será interpretado en las filas del krausismo como una suerte de religión natural de la Humanidad al margen de toda positividad de la religión, si bien, tampoco como una reconducción a la confesionalidad o a ningún dogmatismo religioso.

Se puede decir que Krause realizó su aportación fundamental, como ya veíamos antes, sobre todo para acometer la primera tarea señalada en su artículo de *Isis*. A saber: la dilucidación filosófica y metafísica de la idea de la religión y lo religioso. Ya en *El Ideal de la Humanidad*, y de modo sistemático en sus *Lecciones sobre el Sistema de la filosofía* (1828) y *sobre las verdades fundamentales de la ciencia* (1829) se desarrolla una indagación de la idea de la religión en estrecha relación con la misma idea del panteísmo y ese Dios trascendente al que el mundo en cambio le es inmanente, y que posee una vida y una personalidad; una fundamental y absoluta capacidad de amor y de relación. En el citado artículo se nos da un resumen de tres posturas fundamentales respecto al concepto de religión, que inciden en la misma noción de Dios en su relación con el mundo. Reproducimos por su claridad y brevedad este pasaje:

“(…) algunos filósofos de la religión sitúan a Dios simplemente como fuera y sobre el mundo y la Humanidad. Otros por el contrario equiparan al mundo y la Humanidad a Dios; otros en cambio finalmente reconocen a Dios como Ser (como el Ser en sentido supremo e incondicionado), y afirman que Dios como ser total y ser supremo se halla en efecto fuera y sobre el mundo y la Humanidad, pero también a través de él (*durch sich*), en sí y para sí mismo”³⁷.

La tercera opción, que alude a su propia posición panteísta, conserva así la posición primera de un deísmo que separa Dios del mundo desde una trascendencia, pero matiza una relación de inmanencia de este en aquél, que a su vez conserva la trascendencia de Dios respecto al mundo, tal como hemos expuesto en el apartado anterior. La filosofía de la religión acoge así definitivamente en su primera y fundamental tarea el esclarecimiento mismo de la metafísica krausiana en su punto neurálgico.

Que la filosofía de la religión era un asunto de interés y en el que Krause trabajó con profusión en sus últimos años en Gotinga lo atestiguan, además de su valoración de la religión y su noción metafísica dentro de su sintética, también los extensos trabajos sobre esta materia que dejó inéditos y que fueron de otro lado unas de las primeras obras que publicaron póstumamente sus discípulos, concretamente Leonhardi. ¿Eran estos extensos trabajos ese “Sistema eterno y positivo de la religión y de la vida religiosa”³⁸? A pesar de su amplitud, creemos que estos dos volúmenes (el segundo editado en dos tomos) desarrollan sobre todo la primera tarea, ya bien expuesta de modo sintético en otras obras, pero que ahora se despliega en diálogo y discusión con tres importantes pensadores de la época: Jacobi, Bouterwek y Schleiermacher. Se publicará con el título: *Filosofía absoluta de la religión en relación con su relación con el teísmo de la fe del sentimiento y según*

³⁶ Ibid., respectivamente pp. 4 y 3.

³⁷ Ibid., p. 5.

³⁸ Ibid., p. 9.

la mediación dada por el de modo finito entre el supernaturalismo y el racionalismo³⁹. En sus lecciones sobre las verdades fundamentales anuncia Krause ya esta obra⁴⁰.

En el comienzo del prólogo Krause a esta obra nos aclara “el objetivo fundamental” de su obra es “mostrar que el sistema filosófico del absolutismo es el mismo teísmo filosófico”, y que frente a autores como “Jacobi, Bouterwek y otros” “es un error fundamental” afirmar que “el absolutismo sea según su naturaleza un panteísmo y un fatalismo, y que coincida incluso en sus resultados con el ateísmo como tal”⁴¹. Junto a esto, se ocupa también la obra de demostrar que la ciencia de la religión no puede basarse únicamente en el sentimiento y en la fe surgida de él (aquí entraría también el diálogo con Schleiermacher). Krause denomina “absolutismo” aquí a su posición filosófica, que puede pensarse está más cerca del Idealismo alemán al modo de Schelling y Hegel⁴². De otro lado no duda en calificar como “teísta” ese posicionamiento que afirmando la trascendencia de Dios, no deja de pensar las íntimas relaciones del Ser supremo con el mundo y la Humanidad, tal como plantea de modo muy articulado el panenteísmo.

Respecto a la crítica al teísmo basado en el sentimiento, especialmente en la valoración de la obra de Schleiermacher, aunque también los otros autores; no censura Krause la relevancia del sentimiento apuntado por ellos, sino la exclusividad con la que plantean el tema de la fe basada en la dimensión afectiva del ser humano. Recordemos que Krause defendió con firmeza la estructura triádica de pensamiento, sentimiento y voluntad para comprender tanto la condición humana como para plantear una relación del hombre con Dios. Krause defiende, frente a las críticas provenientes de Jacobi, que la idea metafísica de Dios a la que llega el llamado absolutismo, es perfectamente compatible con una idea personal y vital de Dios. Es más, en la sintética o metafísica krausiana, la idea de la vida de Dios y sus atributos absolutos será un tema central para comprender la esencia del panenteísmo como sistema filosófico.

Ahora bien, ¿dejan estos extensos estudios de Filosofía de la religión sin atender el resto de las tareas de la ciencia de la religión, esto es el tratamiento histórico, filosófico-histórico y crítico de la religión en la historia y la sociedad en su conjunto? El diálogo con la obra de Schleiermacher que Krause analiza: *La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica* (Berlín 1821, 1822) abre también el tema de la interpretación tanto filosófica como histórica del cristianismo⁴³, y sin duda encontramos en su diálogo con el célebre teólogo muchas reflexiones que abundarían en esas otras tareas, tan necesarias como la indagación puramente especulativa sobre la idea de religión, pero no parecen estos importantes volúmenes de la Filosofía de la religión desarrollar en todos sus puntos ese rico programa planteado por Krause en su artículo de 1823.

³⁹ Krause, *Die absolute Religionsphilosophie in ihrem Verhältnisse zu dem gefühlgläubigen Theismus und nach der in ihr gegebenen endlichen Vermittlung des Supernaturalismus und Rationalismus. Dargestellt in einer philosophischen Prüfung und Würdigung von Friedrich Bouterwek's Schrift: Die Religion der Vernunft, und von Friedrich Schleiermacher's Einleitung zu Dessen Schrift: Der christliche Glaube*, ed. por Hermann Karl Freiherrn von Leonhardi. Erster Band. Dresden und Leipzig, in Commission der Arnoldischen Buchhandlung Göttingen 1834; en 1843 aparecía con el mismo título los dos tomos del Segundo volumen, con el título primero algo más abreviado, ya aparecido también en la edición de 1834, y en el que se cita a Jacobi: *Die absolute Religionsphilosophie in ihrem Verhältnisse zu dem gefühlgläubigen Theismus und nach der in ihr gegebenen endlichen Vermittlung des Supernaturalismus und Rationalismus. Dargestellt in einer philosophischen Prüfung und Würdigung von Jacobi's, Bouterwek's und Schleiermacher's religionsphilosophischen Lehren*. En un segundo título de la obra, se incluía esta como los primeros volúmenes de la *Filosofía sintética*, esto es, la parte metafísica del sistema de la filosofía. Los prólogos del mismo Krause a esta obra se editaron en, el primero de ellos aparece fechado en octubre de 1827: K. Ch. F. Krause, *Ausgewählte Schriften III: Vermischte Schriften*, ed. cit., pp. 29-78.

⁴⁰ Krause se refiere a un escrito suyo aún inédito titulado “La filosofía de la religión en su relación con el teísmo basado en la fe del sentimiento, etc.”. Se refiere a ella como “Mi Sistema de la ciencia de la religión”: Krause, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, (1829), p. 533, nota *.

⁴¹ Krause, *Ausgewählte Schriften III: Vermischte Schriften*, ed. cit. [*Die absolute Religionsphilosophie... I, Vorbericht des Verfassers*], p. 28.

⁴² La polémica contra el panteísmo ya está protagonizada por Jacobi desde finales del siglo XVIII. Recordemos que Schelling había tenido una polémica con Schelling en torno a 1812 al acusarle de panteísta: H. Guerrero Troncoso, “Schelling contra Jacobi. La posibilidad de un sistema de la libertad” en: *Pensamiento*, vol. 72 (2016), núm. 271, pp. 295-314.

⁴³ Este aspecto queda también claro en la reseña que Krause publicaba en 1823, con ocasión de la publicación de la obra de Schleiermacher, aparecido también en la revista *Isis von Oken*, Jena 1823, Heft V, Sp. 436-445. Este escrito también ha reeditado recientemente completando, junto con los citados prólogos y el otro artículo de Isis una presentación esencial del programa de la filosofía krausiana de la religión: Krause, *Ausgewählte Schriften III: Vermischte Schriften*, ed. cit., pp. 13-28.

3.- La interpretación de Krause de la historia de las religiones y el cristianismo y la recepción de Sanz del Río

Si reparamos ahora en los frecuentes tratamientos de la religión en los escritos de Krause sobre la Humanidad, hallamos un texto muy conocido que sí puede interpretarse desde esas otras tareas; especialmente la tercera y la cuarta, acerca de una reflexión filosófica y crítica de las religiones en su concreción histórica y una reflexión desde ahí sobre el presente y el futuro de la religión en relación con las diferentes esferas de la vida de la Humanidad. Me refiero a los amplios artículos publicados en la revista *Diario de la vida de la Humanidad* (1811), que Sanz del Río traduciría y presentaría para el público español como el *Ideal de la Humanidad para la vida* (1860), y que será la obra más influyente del krausismo español. De otro lado, como mostró con detalle M. Ureña, en los amplios diarios personales de Krause, publicados casi en su totalidad de modo póstumo por sus discípulos, se puede reconstruir muy bien el interés de Krause por las religiones en general, así como la valoración y crítica de las realizaciones históricas y en su mismo presente del cristianismo, tanto del protestantismo como del catolicismo⁴⁴.

En todo caso, en ese influyente texto que será traducido por Sanz del Río, subraya Krause que la religión es importante en la vida del hombre, en todas las épocas, y que todo ser humano tiene la necesidad de expresar y compartir su religiosidad, por lo que se explica el aspecto exterior, positivo y social de lo religioso y de ahí que haya un desarrollo plural y rico de las religiones a lo largo de la historia. En la misma traducción de Sanz del Río, leemos: “Los hombres religiosos, donde quiera que se encuentran, simpatizan estrechamente, comunican sus sentimientos, y en esta comunicación fundan una común superior vida donde muestran la religión de su corazón en palabras y obras como una edificación social”⁴⁵. Igual que sucede por ejemplo con la expresión artística, el hombre religioso necesita expresar su “religión interior” en “palabras y hechos, en ciencia y arte como una obra común”⁴⁶. Este tipo de reflexión legitimaría no sólo una existencia histórica de las religiones positivas, y se basa en la misma idea krausiana de religión y de otro lado en su idea de sociabilidad humana y en general de relacionalidad de todos los seres, que tienden a la expresión y a la cooperación en personas superiores. Desde esta óptica, la existencia histórica de las religiones, aunque pueda ser criticada en su concreción y en sus resultados, como de hecho hará el filósofo alemán, no quedaría de esta forma como un mero elemento empírico que en un momento dado la Ilustración y la ciencia deba sustituir o superar. Si bien, como vemos ya desde un principio, esa expresión de la religión interior no será sólo una profesión de fe en sentido habitual, ni mucho menos una defensa a ultranza de un dogma o un credo, sino que implica ciencia y arte, palabra y acción, todo ello desde la idea de la cooperación social. Por eso esta religión “exterior”, esto es, la religión como concreción histórica, es “tan perdurable como el género humano”⁴⁷.

Krause se desmarca muy explícitamente de parte de la concepción ilustrada y secular de la religión como un estadio previo de la formación humana, válido para sus estadios infantiles y primeros, pero transitorio y acaso eliminable en la madurez. Todo lo contrario, a su juicio, el hombre y la humanidad nunca deben avergonzarse de la religión en su madurez, y será algo tan valioso como la ciencia y el arte. La sociedad y la dimensión social humana nunca podrán ni debería prescindir de su dimensión religiosa. Y es Jesús, nos dice,

⁴⁴ E. M. Ureña. *Krause, educador de la Humanidad*, Universidad P. Comillas, Madrid 1992, 329-338

⁴⁵ C. Ch. F. Krause, *Ideal de la Humanidad para la vida*. Con introducción, comentarios y notas de J. Sanz del Ríos, Imprenta de Manuel Galiano, Madrid 1860, § 18: cito según la edición de los textos comparados, el original alemán y las traducciones de Sanz del Río en: E. M. Ureña, J. L. Fernández, J. Seidel, *El “Ideal de la Humanidad” de Sanz del Ríos y su original alemán*. Textos comparados con una introducción, Universidad P. Comillas (2ª edición), Madrid 1997, p. 29. Sanz del Río añadió a los ya existentes, bastantes títulos al texto, ayudando esto a identificar los asuntos tratados: ciencia, arte, familia, estado, religión... que dada la estructura de la obra se repiten según las perspectivas que aborda el texto (exposición, crítica de su realización histórica, propuesta de sociedad o alianza fundamental, etc.). Indicaré si traduzco del original alemán (*Tagblatt des Menschheitelbens*) o si cito la traducción de Sanz del Río editada en 1860 como *Ideal de la Humanidad para la vida* (en los textos comparados aparece otra traducción hasta entonces inédita del mismo krausista español, datada en 1851, que en principio no citaré aquí).

⁴⁶ Traducido literalmente del texto original que acabamos de citar: “die innere Religion äusserlich in Wort und That, in Wissenschaft und Kunst, als ein gemeinsames Kunstwerk darzusetzen”: *ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* p. 30 (trad. del texto alemán: “so bleibend als das Menschengeschlecht”); Sanz del Río traduce: “tan fundamental y perdurable como la naturaleza humana en Dios”.

quien alcanzó transmitir la idea de la religión como amor y como algo que apelaba y abarcaba al hombre en su completa humanidad⁴⁸.

La relevancia de la religión y la apuesta por su perdurabilidad histórica, no impide en cambio al planteamiento krausiano establecer una nítida autonomía e independencia de las diversas esferas de lo humano. Aunque la relación con Dios, y por tanto la religiosidad se halle en lo más íntimo de la naturaleza humana y en el origen de todo conocimiento, acción y obra del hombre “no por esto la moral, ni la ciencia, ni el arte, ni el estado son fines contenidos en la religión”⁴⁹. Desde este planteamiento ya podemos entender no sólo la compatibilidad, sino la necesidad que se dará entre los krausistas de separar la religión de la ciencia o no someter esta a aquella, sin que por eso la religión y la dimensión religiosa deje de ser un aspecto crucial de su concepción del hombre y su planteamiento metafísico.

Conforme avanza el texto del *Diario de la vida de la Humanidad (Tagblatt)* en un análisis algo más histórico de los ideales y las fuerzas que conforman la vida de los hombres, se consolida la valoración del cristianismo en su esencia, como “religión del amor” que apela por primera vez a lo “puramente humano”. El hecho de que sea en Europa donde aflora la idea universal de dignidad humana, se debe para Krause directamente a la influencia y propagación de la religión cristiana, esa idea de dignidad tan depurada e universal no fue alcanzada ni siquiera por los griegos, que no duda Krause en considerar el pueblo más brillante de la antigüedad⁵⁰.

Con todo, considera Krause que en su tiempo, la religión no llega a colmar todas las aspiraciones humanas, y esto lo considera debido a que no se han formado de modo uniforme y completo todas las dimensiones y fuerzas humanas. La crítica de Krause es así de naturaleza educativa y formativa, y cree que es desde la alianza, no supresión, de la religión con la ciencia, el arte y la moral en sus diversos desarrollos como se podrá alcanzar una renovación del mismo cristianismo y una consecución del sentido auténtico de la religiosidad, que no es otro que la unión de todos los hombres entre sí y en relación con Dios⁵¹.

El apartado final del texto del *Diario de la vida de la Humanidad*, titulado “Una Intimidad con Dios”, esto es, “Una religión” “y una Alianza de la Intimidad con Dios (o Religión) en la Tierra”⁵², nos ofrece una revisión sucinta de la concreción histórica de las diferentes religiones y una reflexión y propuesta para el presente del autor y los tiempos venideros. Precisamente al amparo de la afirmación de la unidad ideal de una religión común a todos los hombres, dada la unidad de Dios y de la Humanidad, Krause requiere de una exposición del desarrollo histórico y etapas que llevan al camino de esa unidad, aún no lograda de hecho en su totalidad. Como para el análisis de otras esferas de la Humanidad, no cabe aquí prescindir de la historia y las leyes generales de evolución de la misma.

En un tiempo originario, indica Krause que ya intuyeron los hombres la unidad de Dios sin plantearse aún la oposición de éste con el mundo y con la misma Humanidad. Pero conforme se fueron desarrollando las diferentes fuerzas de lo humano y de la misma naturaleza en él, el hombre fue olvidando la unidad y la misma conciencia de su ser, para sumergirse y dispersarse en la vida natural y exterior. En ese estado comenzó el hombre a reconocer a Dios en las cosas, en cada cosa viva, y acabó adorando todo lo vivo. En un momento

⁴⁸ Ibid., p. 30. En su artículo sobre Religión y ciencia, traducido por F. Giner, Leonhardi cita un interesante pasaje de *Das Urbild der Menschheit* en el que Krause alude a Jesús: “La idea de Humanidad que tú, ¡Oh divino fundador de la religión del amor!, fuiste el primero en encender como una chispa de Sabiduría celestial en los corazones renacidos, es ya hoy una llama viva vibrante, a cuya luz renacerá también tu eterna obra, ganando nueva vida y nueva fuerza de santificación”. Cito la espléndida traducción del mismo Giner: F. Giner, *Obras completas VI* [(H. von Leonhardi), “Religión y ciencia”], p. 245 nota 3. El pasaje original se encuentra en: Krause, *Das Urbild der Menschheit* (1811), p. 22. El sentido del pasaje coincide plenamente con las alusiones que ahora referimos en el *Tagblatt (Ideal de la Humanidad para la vida)* del cristianismo como religión del amor. El valor de este pasaje reside de un lado en que son muy pocas las alusiones históricas o a autores y doctrinas concretas las que aparecen en el texto de *Das Urbild der Menschheit*; de otro, el tono entusiasta y directo del texto resume bien las esperanzas de presente y futuro de Krause en relación con la religión, y especialmente, con la doctrina de Jesús.

⁴⁹ E. M. Ureña, J. L. Fernández, J. Seidel, *El “Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río y su original alemán*. Textos comparados con una introducción, ed.cit., p. 41 (traducción de Sanz del Río de 1860).

⁵⁰ Ibid., pp. 57 ss.

⁵¹ Ibid., pp. 132 s.

⁵² Ibid., pp. 196-230, Sanz del Río traduce este título como “Una religión y sociedad religiosa en la Humanidad”; o bien, en el manuscrito de 1851: “Una Unitaria Religión en la Humanidad y una sociedad religiosa humana sobre la Tierra”: Ibid., p. 196.

de mayor madurez, el hombre reconocerá de nuevo a Dios como un ser supremo y uno, creador y señor de todo cuanto existe. En un momento superior, reconociendo que no hay nada más allá de Dios, se desvelará la verdadera relación de todo lo existente en Él y a través de Él⁵³. En resumen, reconocemos en estos pasos, aún formulados abstractamente el paso de un primitivo vislumbre de Dios, que no problematiza su relación con lo finito y que podrá conducir luego a un politeísmo o a un panteísmo, para luego dar paso a un monoteísmo más consciente y una maduración de este como panenteísmo. Es interesante apuntar que en ese proceso, además de factores de desarrollo histórico, hay una atención a la evolución misma de la idea de Dios desde un análisis del uso de las facultades, para lo que parece Krause atender a una división de las facultades heredera de Kant: fantasía, entendimiento y razón. Las dos primeras en alianza serán las forjadoras de las primeras imágenes de Dios; para poco a poco ir dando paso a la participación más constitutiva de la razón y sobre todo a una penetración armónica de las tres. Desde ahí explica que al principio el hombre imaginaba y veía a Dios en todo lo vivo y lo bello.

Históricamente se valora la religión griega, por ser un politeísmo entrañado en la misma perfección de la figura humana. Aunque la idea de lo divino aquí aún es limitada, la religión griega va depurándola desde varios arquetipos humanos, en paralelo con su profundización en el ideal de la belleza a través del concurso esencial de las bellas artes. Ese progreso queda limitado no obstante a la belleza corporal y no tanto a la moral. Como explica ilustrativamente Krause, el hombre griego podría sobrellevar mucho mejor los defectos e incluso bajezas morales en sus dioses, que, en cambio los defectos físicos o corporales. A pesar de que en los arquetipos de lo humano expuestos en el politeísmo griego y romano haya lugar también para lo monstruoso y lo inhumano, Krause no dejara de valorar la superioridad, no sólo estética o poética, sino en el sentido religioso, de la cultura griega frente a otras religiones antiguas, que divinizaban criaturas animales o terroríficas⁵⁴. No obstante, el límite del humanismo griego se comprueba en que si bien dejaron muestras memorables de su amor a la belleza, a la virtud y a la amistad, limitaron la humanidad a la ciudadanía y convivieron con la esclavitud y la exclusión de extranjeros, la profanación (sacrificial) del cuerpo o el sometimiento de la mujer⁵⁵.

La misma profundización y perfeccionamiento de lo humano irá llevando al hombre religioso a distinguir elementos que si bien apuntan a lo divino no se identificarán con él; de este modo el inicial politeísmo y la visión antropomórfica de los dioses dará paso a una concepción más elevada de Dios y de la religión. Así se fue fraguando el conocimiento y la idea de un Dios que trasciende a la Humanidad y al mundo; un Dios a la vez unitario y creador de todo cuanto hay. Este largo proceso cristaliza de modo palmario en el monoteísmo hebreo y judaico, y llega a fundar la idea de un pueblo sobre la creencia en un Dios único más allá de todo poder terreno, si bien quedarán en ese inicial monoteísmo aún elementos paganos que concebirán ese Dios del pueblo elegido todavía como hostil ante los extraños y con una fuerza que puede ser violenta y destructiva, más asemejado a un gran caudillo militar. En todo caso, aprecia Krause la profunda y esencial maduración de ese inicial monoteísmo hacia una visión de Dios como creador, padre y cuidador de todas las cosas, una idea de Dios como amor que Jesús revelará finalmente, dando paso a una vida en completa intimidad con Dios, esto es, llegando así la dimensión religiosa del hombre a su culminación⁵⁶.

El aprecio de Krause por el cristianismo como religión del amor y en realidad como ajuste progresivo de la concepción profunda de la relación del Dios con el mundo y el hombre, no está exento de otro lado de críticas y objeciones a su realización y concreción histórica, en la que no deja de advertir que la doctrina de Jesús no pudo desarrollarse en su pureza y conservó elementos “paganos y judíos”, es decir, se mantuvo adulterado por visiones aún no depuradas de la unidad de Dios, de su trascendencia, de su implicación con el mundo, y, sobre todo, de su dimensión amorosa e íntima con cada una de sus criaturas. Esta situación histórica

⁵³ Ibid. p. 198.

⁵⁴ En la reconstrucción sucinta del desarrollo histórico de las religiones en el texto que ahora analizamos, se echa en falta la alusión a las religiones orientales, campo que Krause conocía muy bien, especialmente el hinduismo y los textos Vedas y los Upanishads (*Oupnekhat*), como sabemos por sus diarios, pero también por sus escritos sobre lenguas, sobre historia de la música y sobre la misma historia de la filosofía.

⁵⁵ Ibid., pp. 204 ss. Vemos de modo indirecto en estas críticas, las avanzadas y aún actuales concepciones ético-sociales de Krause en relación a la exclusión, la mujer o el propio cuerpo.

⁵⁶ Ibid., pp. 206 ss.

es la que explicaría la pervivencia de la esclavitud y el sometimiento del hombre por el hombre en los pueblos cristianos, igual que los sacrificios autoinfringidos, “el desprecio de la naturaleza, su belleza y sus leyes”, la persecución de los disidentes y de la herejía, “los juicios inquisitoriales”, los genocidios (“muerte de pueblos enteros de la recién descubierta América”), “las guerras de religión”, y el “desgarro interior y debilitamiento de los pueblos más nobles”... “todos ellos”, indica Krause, “son los horrendos efectos de los errores en el campo de la religión”⁵⁷.

Ahora bien, en ese sucinto pero contundente balance del cristianismo en la historia, no deja de reconocer Krause también aportaciones muy positivas, y no sólo en el plano de la concepción teórica o metafísica de lo religioso y Dios. Ya sabemos que la misma idea de dignidad universal, en sintonía con el mismo pensamiento ilustrado, es remitida por Krause en su genuina raíz al mensaje de Jesús, y también cita la abolición de la esclavitud, el ideal de fraternidad entre todos los hombres y también el impulso y desarrollo de las ciencias y las artes, así como el perfeccionamiento del ideal de una educación integral y uniforme de todas las fuerzas humanas. Indican estos factores un balance de la cristiandad que de un lado posiblemente valora aportaciones desde el origen del cristianismo y en la Edad Media, pero de otro, también durante el periodo que caracterizamos como la Edad Moderna a partir del Renacimiento. Esta concreción histórica no queda explicitada en estos textos krausianos sobre la Humanidad, pero sí en otros sobre la historia de la ciencia y la filosofía y sobre filosofía de la historia.

La visión cristiana y la idea de Jesús como hijo de Dios, anticipa para Krause la visión de la Humanidad en Dios, y por ello es compatible el planteamiento panenteísta con la intuición básica de la fe cristiana. Llamando la atención sobre una aclaradora reflexión privada de sus diarios, fechada el 2 de julio de 1816, E. M. Ureña nos desvela este íntimo pensamiento krausiano, que quizá no llegó a publicar en vida de modo tan explícito: “En la adoración a Jesús como Dios, por muy idolátrica que pueda parecer hay con todo una anticipación parcial de la Humanidad-original-en-Dios (...) Por tanto, quien se dirija con corazón puro, en oración pura de unión don Dios, a Jesús como si fuese Dios, y a través de Jesús a Dios, es entendido por Dios mismo en su esa anticipación imperfecta, por muy imperfecta que sea”⁵⁸.

A lo largo de sus diarios podemos encontrar declaraciones muy críticas con el dogmatismo religioso y con las consecuencias de las religiones estatuarias en su connivencia con el poder político, pero también se esgrime sobre todo, una valoración de todas las religiones como germen cada una en sus aportes y características de ese avance hacia la visión de la Humanidad en Dios. El cristianismo ahí realiza una culminación, tanto en el aspecto social, desde la defensa del amor fraternal y universal entre todos los hombres, como de otro por ese impulso de las ciencias, las artes y todas las facultades humanas en su desarrollo y formación. De otro lado, la idea de una Alianza de la Religión, comprendida esta como intimidad y vida unida de la Humanidad con Dios, culmina en esa relación en libertad de la religión con la ciencia, el arte y la moral. Desde esa cooperación mutua, Krause ve posible ya en su presente que de un lado se depure la Religión universal y la sociedad religiosa para toda la Humanidad, y de otro, que la ciencia y el conocimiento del mundo, así como la expresión de la belleza y la profundización en la virtud encuentren su plena madurez. Los amplios artículos sobre el desarrollo ideal de la Humanidad comprendidos en el *Diario de la vida de la Humanidad*, que constituyen el libro editado en España como *El Ideal de la Humanidad para la vida*, acaban con estas reflexiones. Siendo fundamental la relación con la ciencia y el arte, como obras fundamentales de la Humanidad, destacamos el capítulo final que aborda la relación de la religión con la moral. En esas reflexiones Krause dará un papel fundamental a la moral y a la virtud, como *condición interior* para toda religión en su recto desarrollo⁵⁹. Este planteamiento podría parecer que lleva a Krause a esa posición ilustrada que veía en la religión sólo una antesala precientífica

⁵⁷ Ibid, pp. 210 s. Sanz del Río jalona en su traducción este pasaje con gran acierto añadiendo a la lista de errores: la tiranía, las guerras civiles, el martirio del cuerpo, y junto a los genocidios en América, cita también los perpetrados en Asia; aclarando que estos errores se deben a un “imperfecto conocimiento de la unidad de Dios y del amor de los hombres en Dios, según fue enseñado por Jesucristo”: Ibid., p. 211. Son como se ve glosas o añadidos mínimos en perfecta coherencia con el sentido del texto original.

⁵⁸ Krause, *Anschauungen oder Lehren und entwürfen zur Höherbilden des menschheitlichen Lebens*, ed. por P. Hohlfeld y A. Wünsche, I, Leipzig 1890, p. 169, citado en: E. M. Ureña, Krause, educador de la Humanidad, o.c., p. 332.

⁵⁹ E. M. Ureña, J. L. Fernández, J. Seidel, *El “Ideal de la Humanidad” de Sanz del Río y su original alemán*. Textos comparados con una introducción, o.c., pp. 22 s.

de la religión, pero no es así en absoluto. Krause analiza la virtud precisamente como el desarrollo interior y libre de cada ser humano en su descubrimiento del amor universal y de su unión con Dios. Ahí radicaría el verdadero sentido de una libertad religiosa, no tanto una libertad para una u otra religión, como si fueran todas equiparables o relativas, sino una libertad y autonomía para desarrollar la dimensión religiosa en toda su profundidad. Y es que en el interior del hombre como ser moral se revela Dios mismo, y se descubre una comunidad inicial entre lo humano, todo lo existente y Dios mismo. Sería así la virtud, junto con el sentido de la verdad y el amor a la belleza, como ese ojo apto para la luz que ya tiene en sí algo de esa luz, algo de luminoso. En efecto, utilizando una metáfora que Krause había leído en los textos de Plotino sobre la belleza, nos dice Krause, que “(a)sí como el sol de la naturaleza aparece en verdadera imagen al ojo corporal, que él mismo ilumina, así Dios, el sol de la vida, se manifiesta con verdad en el espíritu que se asemeja a Dios en el ejercicio virtuoso de la libertad”⁶⁰. La virtud en la Humanidad es ese ojo puro capaz de asumir con libertad la visión y la unión con Dios. Esa revelación interior y propia en cada hombre, como embajador legítimo de la Humanidad, requiere en todo caso de una expresión compartida y una realización histórica en relación con la dimensión cognitiva, artística y con la misma formación de la Humanidad en su conjunto.

Epílogo: el krausismo como una religión y una ciencia en íntima libertad y el choque con el tradicionalismo en España

Cuando Giner traducía el texto de Leonhardi sobre *Religión y ciencia*, elegía un escrito que defendía por igual la dignidad del conocimiento libre como la de la fe. Desde los años cuarenta del siglo XIX sabemos que la crítica de la religión fue un tema central en la filosofía alemana, y también hubo movimientos dentro de la propia religión, tanto entre católicos como protestantes, que apelaban a una religión separada de toda superstición y superchería.

Leonhardi escribe un contundente texto en el que defiende la necesidad de la colaboración desde la diferencia entre fe y saber, con abundantes referencias a las obras de Krause, tanto al *Ideal de la Humanidad* como a su *Filosofía de la Religión* y otros textos⁶¹. Es curioso señalar, junto a diversas tesis y agudas observaciones, que Leonhardi señala que en la fe hay siempre un elemento que completa el saber en el plano social; refiriéndose incluso al plano general de las creencias. Ambas, ciencia y fe, son así, como él dice, “grados supremos de los diferentes procesos de la actividad del conocer”, pero con planos o dimensiones diferentes y complementarias. En el saber prepondera la libertad y la actividad, en la fe, en cambio la receptividad y la comunidad. En la fe en sentido amplio también se basaría la intimidad de la conciencia que “constituye la base común del conocer, el sentir y el querer”⁶². Aquí llama en una nota a recordar la idea de intimidad en Krause, pero esta vez no alude a sus textos de *Filosofía de la Religión*, sino a sus lecciones de *Antropología*. Este apunte nos permite ver que en la idea de religión como intimidad con Dios se abre una profunda indagación antropológica y metafísica sobre nuestra noción más básica de lo real, y de ahí comprendemos ese carácter esencial de la religiosidad para Krause, no sólo porque en la religión se piense sobre Dios, sino también acaso por el modo en que se abre la conciencia a lo absoluto y supremo. Se abriría no sólo con un convencimiento

⁶⁰ Ibid., pp. 210 s. Cito la aclaradora traducción de este pasaje que hizo Sanz del Río. Una posible traducción algo más literal podría ser: “Del mismo modo que el sol corporal sólo puede ser captado desde el ojo corporal, que el mismo sol ilumina, y está hecho a semejanza de él, así Dios, la fuente original de todo ser y toda vida, sólo se le revela al hombre que se ha desarrollado en esa fuerza originaria semejante.” Sobre la metáfora aludida de Plotino, quien dice que algo tendría el ojo de *solar* para captar el sol, y así, algo tiene ya el espíritu de belleza para captarla, cfr.: R. Pinilla, *El pensamiento estético de Krause*, pp. 582 ss. Este pensamiento será clave para la fundamentación metafísica de la belleza y la reunión de sus aspectos subjetivos y objetivos en la teoría krausiana de la belleza.

⁶¹ Leonhardi muestra un manejo experto de los escritos de Krause, en las notas a la proposición XLI: “Doctrinas fundamentales de la Ciencia racional de Dios y su reino”, nos ofrece una valiosa recopilación de referencias y pasajes de Krause sobre su idea filosófica de religión, cuyo mérito sería su rigor filosófico, con abstracción de toda creencia y religión positiva. Leonhardi valora esta pureza filosófica ante otros autores que podrían coincidir con él en parte, especialmente en su valoración y coincidencia con lo esencial del cristianismo. Los autores que cita son I. H. Fichte, F. v. Baader y J. Sengler: (H. von Leonhardi), “Religión y ciencia”, en: F. Giner, *Obras completas* VI, ed. cit., pp. 243 ss. y 246.

⁶² Ibid., p. 227.

heredado o temeroso de un castigo externo o de una fuerza sobrenatural, sino en intimidad, con una sabia libertad que aúna lo cognitivo, lo sensitivo-afectivo y lo volitivo, y, como recuerda bien Leonhardi, con un sentido de comunidad. Estas conclusiones pueden desarrollarse bien desde la noción krausiana de religiosidad, y otorgan una interesante coherencia a la vinculación a un tiempo de la religión a lo íntimo y a lo social. De otro, y ahí quedan los extensos estudios críticos de Krause sobre Schleiermacher, Jacobi y Bouterwek, no se trata de apelar a una religión meramente intuitiva o del sentimiento. La ciencia y el conocimiento, si pueden desarrollarse con libertad, serán aliados insustituibles para consolidar esa Alianza de la Religión.

Como ya señalábamos al principio de este artículo, Giner adjuntaba dos breves escritos sobre religión y catolicismo en su volumen *Estudios filosóficos y religiosos*. Uno de ellos era un amplio comentario a la conferencia de Fernando de Castro en la Real Academia de la Historia, titulada “Caracteres históricos de la Iglesia católica”. En ella se planteaba el problema del porvenir y el presente del Catolicismo. El otro breve escrito titulado “Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo”, puede llamar la atención por un alegato en favor de un viejo catolicismo que defendería, frente a las reformas de la época, un cristianismo que no esté en manos exclusivamente del clero y que de un valor justo al laicado. Señala Giner, en breve diagnóstico cómo se da una polarización en la sociedad contemporánea entre dogmatismo y racionalismo en lo referente a la religión. El primero anclado en el aspecto dogmático y jerárquico de la Iglesia, el segundo abierto a una religión natural que pondría en cuestión toda manifestación positiva histórica de las religiones. Una tercera posición es la negación de toda religión, esto es, el ateísmo. Sorprende el análisis de Giner señalando por último un ateísmo no *confesado*: “no es lícito clasificar en otro grupo a la inmensa mayoría de los hombres de hoy, que absortos en los negocios particulares de la vida, tienen su pensamiento perpetuamente alejado de Dios y de las cosas divinas, por más protestas que a cada instante les arranquen las manifestaciones anti-religiosas. Viven éstos sin Religión alguna, aunque en los más de los caos la rutina, o el bien parecer, o motivos semejantes, les lleven a ejercitarse mecánicamente en las prácticas de tal cual culto, por lo común aquel en que han nacido o el que hallan más en boga a su alrededor...”. Muestra con esto Giner un agudo sentido crítico para analizar la presunta religiosidad de parte de sus contemporáneos⁶³.

Si cotejamos estas inquietudes con la sólida fundamentación de la idea krausiana de la religión, si recordamos algunos escritos memorables del mismo Sanz del Río, o los escritos religiosos de Gumersindo Azcárate⁶⁴, no ha de dejar de sorprender que el krausismo fuera tan furibundamente criticado y despreciado por los sectores más ultracatólicos en la España de aquel tiempo. Actitud, hay que decir, sancionada vaticánicamente al menos desde la inclusión de *El Ideal de la Humanidad para la vida* en el índice de libros prohibidos en 1865, a raíz de las encíclicas críticas con el mundo moderno y el liberalismo político de Pío IX (*Quanta Cura* y *Syllabus*)⁶⁵. Con las llamadas cuestiones universitarias, y la defensa insobornable de la libertad de cátedra, se acabó de sellar un enfrentamiento del krausismo con la religión oficial, que tenía mucho más de político y de pugna entre tradicionales y renovadores, que de verdadera profundización en el hecho religioso o en el mismo cristianismo.

Entre las reacciones más críticas, pero a la vez basadas al menos en un manejo de la obra de Krause, cabe destacar el caso de Juan Manuel Orti y Lara, como representante del neocatolicismo más integrista. Entre sus muchos escritos que abordaron la filosofía krausista, caben destacar sus *Lecciones sobre el sistema de la filosofía panteística del alemán Krause*, que impartiría en 1864-65 en *La Armonía*, sociedad literario-católica que

⁶³ F. Giner, *Obras completas* VI, p. 332. Si unos años más tarde Nietzsche denunciaría la pervivencia de las *sombras* de un *Dios muerto* en una sociedad presuntamente atea que no acababa de asumir las consecuencias de su muerte, esto es, de su eliminación (Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Reclam, Leipzig, pp. 117 y 130 (el núm. 108 y el célebre 125), el análisis gineriano parece denunciar lo contrario: una presunta religiosidad meramente inercial pero vacía de verdadera unión con Dios. Serían dos diagnósticos complementarios de la religiosidad europea, acaso en dos ámbitos culturales diferentes, en el convulso final del siglo XIX.

⁶⁴ Por ejemplo: J. Sanz del Río, *Discurso pronunciado en la Universidad central en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858*, excerpta philosophica, Fac. de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid 1996: Este texto está preñado de la concepción krausista de Dios y la Humanidad; G. Azcárate, *Estudios religiosos*, Madrid 1933: Tanto en *Minuta de un testamento* como en el resto de escritos que contienen este volumen, su autor hace gala de una tolerancia y respeto insobornables ante la actitud religiosa de cada individuo, dejando de otro lado clara la relevancia de la dimensión religiosa y espiritual en la vida del hombre en todas sus etapas y situaciones.

⁶⁵ Luis Palacios Buñuelos, *Seis escenarios de la Historia*, Universidad Rey Juan Carlos, Dykinson, Madrid 2007, p. 314.

él había fundado. Ya el mismo título de estas lecciones nos avisa de la interpretación de Krause como panteísta, y en efecto desde un principio así considerará Ortí y Lara toda la filosofía krausista y desde esa “acusación” derivará una visión errática cuando no explícitamente hereje de la religión, de Dios y de la relación de éste con el mundo y con la Humanidad⁶⁶. Ortí parte de recordando que la verdadera religión o culto, recordando una máxima de San Agustín, sería la relación de veneración y oración del hombre con el verdadero Dios⁶⁷. Krause plantea la religiosidad como algo que parte de la misma idea de Dios, como “propiedad esencial de Dios mismo”, tal como dice en efecto en un pasaje de su Filosofía de la Religión, que Ortí cita⁶⁸. Aquí es donde parte la crítica de Ortí, que verá en ese planteamiento una incursión sacrílega en el panteísmo, esto es, en la igualación de Dios a sus criaturas: “La religión del sofista alemán es una parodia sacrílega de la Religión verdadera”⁶⁹, al suprimir, según Ortí, toda *relación de dependencia* y de diferencia entre Dios y los hombres, llegándose a producir “la humanización de Dios y la divinización del hombre”⁷⁰.

Hemos intentado mostrar mínimamente cómo Krause también rechazaría toda igualación de su concepción al panteísmo, pero la inercia de incluir su filosofía en este modelo era quizá demasiado imperativa y visceral. Sería necesario aquí revisar en contexto más amplio la polémica en torno a lo que fue denominado acusatoriamente como panteísmo por parte de la dogmática cristiana⁷¹, que siempre miró con gran recelo cualquier profundización y revisión de las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo, y de otro concretar ese contexto en el caso de la recepción de Krause en la España del s. XIX⁷².

Los krausistas defendieron con un sentido aún muy pertinente la necesidad tanto de conocer las religiones en su historia y su diversidad, como la cita inaplazable de la religión con la ciencia y la filosofía. No para debatir un nuevo duelo, sino para ahondar en ambos ámbitos y construir una sociedad más humana y más armónica con la totalidad; más entera, si cabe la expresión, y más abierta a una congruencia de conocimiento, sentimiento y voluntad. Ahí queda su propuesta como un capítulo en la revisión de la religión en el pensamiento contemporáneo, una propuesta con unas señas de identidad singulares y a su vez, entiendo, muy susceptibles de ser releídas y tenidas en cuenta para una revisión actual del fenómeno de las religiones en nuestro convulso presente, tanto en un plano institucional y político como, acaso con prioridad y urgencia, en el plano educativo, aspecto en el que Krause siempre ubicó el origen y la culminación de los verdaderos cambios y los progresos perdurables en la historia de la Humanidad.

⁶⁶ Al final del capítulo dedicado a la concepción krausiana de la religión, acaba calificando a ésta como “horrenda blasfemia”, J. M. Ortí y Lara, *Lecciones sobre el sistema de la filosofía panteística del alemán Krause*, pronunciadas en la Armonía (Sociedad Literario-Católica), Imprenta de Tejado, Madrid 1865, p. 256.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁷¹ Podría sorprender que esas acusaciones de ateísmo implícito en todo panteísmo, serán asumidas en clave positiva por la misma formulación contemporánea del ateísmo con Feuerbach, que llegará a definir el ateísmo como “el panteísmo *consecuente*”: L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Edición a cargo de Eduardo Subirats Rüggeberg. Labor, Barcelona, 1976, p. 3.

⁷² Para un abordaje amplio y detallado de la recepción del krausismo entre los sectores tradicionales y conservadores en la España del siglo XIX, resulta imprescindible: J. M. Vázquez-Romero, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, Madrid, Universidad P. Comillas, Madrid 1998. Sobre las lecciones mencionadas de Ortí y Lara y la recepción adversa del panteísmo germano, cfr. pp. 81 ss.